



الفكر المعاصر

العدد ٧٦ - يونيو ١٩٧١



في هذا العدد

مجلة الفكر المعاصر



تصدر شهرياً عن :

الحياة المصرية العامة
للشريف والنشر
٥ شارع ٢٦ بليسو بالقاهرة
٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨

رئيس مجلس الإدارة

د. سهيل القلماوي

- ٢ د. فؤاد زكريا العالم الثالث والعقل الهارب
- ١٠ قدرى حنفى علم النفس الصناعات والصراع الطبقي
- ١٩ د. على عرث اللغة ونظرية السياق
- ٢٥ سعد عبد العزيز محمد عبده بين العقل والوجدان
- حول مؤلف علم النفس :
- ٢١ ● المؤلف الاول لعلم النفس بالقاهرة لطفي فطيم
- ٣٦ ● النظرة العلمية ومؤثرات علم النفس عبد الستار ابراهيم
- ٤١ ● دور التربية في تنمية التفكير الابتكاري د. فؤاد ابو حطب
- ٥١ ● وجهة نظر في بناء البشر عرش : سيد صبحي
- ٥٨ ● القضاء والقدر عند ليجيتس وابن عربي د. محمود قاسم
- ٦٨ ● الفن والاصحاب محمود عبد العزيز
- ٧٣ ● فلسفتهم في المرح البيركاسي
- ترجمة : عبد الفتى داود
- ٧٨ ● الحب بالميث في عالم نجيب محفوظ شفيق مقار
- ٨٨ ● الانسان في التصوير الحديث د. نعيم عطية

رئيس التحرير

د. أسامة الخولي

أليس منصور

د. زكريا ابراهيم

د. عبد الغفار مكاوي

د. فوزي منصور

رئيس التحرير

د. فؤاد زكريا

سكرتير التحرير

سعد عبد العزيز

المشرف الفني

السيد عزيم

العدد
المسلسل والسيعوز
يونيو ١٩٧١

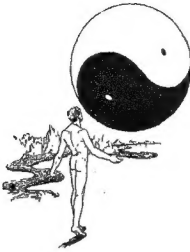
العالم الثالث... والعقل الحارب

د. فؤاد زكريا

ليس أدل على سرعة ابتلاع التغير في عالمنا المعاصر من ذلك التطور السريع الذي يطرا على التعبيرات التي يشيع استخدامها في اللغة اليومية ، بل في اللغة العلمية ذاتها . ذلك لأن اللغة حسب التعبير الذي شاع الى حد يكاد يقرب من الابتدال، كأنه من تطور ، وأساس تطورها هو أن تكون معبرة عن الواقع أليّا لم يتجدد الذي تدخل اللغة في إطاره . ومن المؤكد أن معدل استخدام التعبيرات والمصطلحات الجديدة في اللغة قد ازداد سرعة الى حد بعيد في العقود الأخيرة ، تمشيا مع -
التجدد التي تطرا بلا انقطاع على حياة الناس . ومع ذلك يبدو أن -
في تلافه على وضع تسميات جديدة لعنايق العالم المتغيرة ، لم ي-
الأحوال على أن يعاد مدلول هذه التسميات بدقة ، بحيث كان جهده -
حصيلته اللغوية أكثر مما هو مركز على إيجاد تحديد دقيق لمفردات -
وتعبيراتها ، تاركا هذه المهمة - على ما يبدو - لمضى الزمن وشيوع -
الأذهان ، تلقائيا ، بعملية الانتقاء والاستبعاد التي تفضي في نهاية -
كل لفظ وكل تعبير بمجال محدد - بقدر معقول من الدقة - من مجال -

ولو تأملنا تعبير « العالم الثالث » لوجدناه يرجع الى عهد قريب -
الخمسينات من هذا القرن . فما اظن أن أحدا قد استخدم هذا الت-
العالمية الثانية أو قبلها . ولقد كانت فترة التحرر السريع ، الواسع -
المتعمرة أو شبه المستعمرة ، في الستينات الاولى بوجه خاص ، -
واقعا جديدا اقتضى استخدام تعبير ينطبق على تلك الفئة الجديدة من -
أصبحت ، لأول مرة ، ذات كيان واع بذاته ، ولها وجود يفرض نفسه -
الأحداث العالمية .

على أن تسمية « العالم الثالث » ، برغم انتشارها السريع ، -
تفتقر الى تحديد المعنى ووضوح المدلول . ويبدو أن التعبير قد است-
كوسيلة مريحة للدلالة على مجموعة من البلاد والمجتمعات التي -
تباينا شديدا ، ثم أدى ذبوعه وتكراره الى تثبيتته على نحو أنه يعد من -
النظر فيه ، لا سيما وأن إعادة النظر هذه ستثير إشكالات معقدة -
هذا التعبير للضفاز . ومع ذلك فإن البحث الجاد في أوضاع « الـ



وخاصة في الميدان الثقافي ، يحتم علينا أن نتوقف قليلا عند هذه الاشكالات ، التي يمكن أن يؤدي تعمقها الى القاء مزيد من الضوء على احوال المجتمعات التي يعرض هذا المقال لاحدى مشكلاتها العقدية .

اول ما يلفت النظر في تسمية « العالم الثالث » هو لفظ « الثالث » هذا . فكل ثالث ياتي بعد اول وثان . فما هما الاول والثاني في هذه الحالة ؟ لا شك ان المقصود هنا هو النظامان الاجتماعيان الرئيسيان في عالم اليوم ، اعني الاشتراكية والراسمالية . وهنا يتخذ اسم « العالم الثالث » معنى حافلا بالدلالة : فالمقصود منه ذلك العالم الذي يكون نظاما « ثالثا » ، لا هو بالاشتراكية ولا هو بالراسمالية . ولكن ، هل هذا المعنى مطابق للواقع ؟ ان هناك ، في ميда الامر ، اشكالا نظريا يدور حول امكان اتخاذ هذا « الطريق الثالث » . فهل من الممكن ، في عالم اليوم ، الاهتمام الى طريق غير الاشتراكية وغير الراسمالية ، او طريق يمزج بين هذه وتلك على نحو يمكن معه تمييزه بوصفه طريقا مستقلا ؟ اننا لا نود ان نجيب عن هذا السؤال بنعم او لا ، ولكننا اردنا فقط ان ننبه الى الاشكال النظري الذي يتطوى عليه اسم « العالم الثالث » ، وهو اشكال لا يمكن التفكير فيه بمعزل عن الواقع العملي الذي يشهد ان بلاد العالم الثالث بالذات لم تستطع حتى الآن ان تهتدى الى هذا الطريق المستقل ، وانها مضطرة دائما الى الاختيار بين احد النظامين الرئيسيين . على انه لا كانت كثير من الدول الناجحة في مناطق العالم التي توصف بهذا الوصف قد اختارت لنفسها الاشتراكية طريقا ، ففي وسعنا ان نقول ان تسمية « العالم الثالث » يقصد بها في اذهان المفكرين الغربيين - بوجه خاص - ابعاد بلاد هذا « العالم » عن الطريق الاشتراكي ، وتقوية الاعتقاد بانها لا بد ان تبحث لنفسها عن نظام مخالف ، ولا بد ان تشق لنفسها طريقا خاصا بها ، بدلا من ان تستفيد من خبرة البلاد التي سبقتها في تجربة الانتقال من التخلف الى التقدم .

على ان تعبير « العالم الثالث » لا يستخدم للاشارة الى النظم الاجتماعية فحسب ، بل انه يستخدم ايضا بمعنى حضاري ، وربما استخدم احيانا بمعنى عرصري . فهو ينطبق اساسا على بلاد غير اوروبية ، بدليل ان بلدا كاليونان لا تدرج ضمن العالم الثالث مع انها - من حيث مستوى النمو - ليست ارفع من كثير من بلاد هذا العالم .

ولكن المؤلف يزداد تعقيدا اذا أدركنا أن هذه التسمية تطلق على بلاد أمريكا اللاتينية، بالرغم من أن حضارتها الحالية هي امتداد للحضارة الأوروبية بوجه عام أو اللاتينية على وجه التحديد . فقول يعنى ذلك أن النمو الاقتصادى والاجتماعى هو أساس هذه التسمية ؟ هنا أيضا تثار إشكالات أخرى : إذ أن كثيرا من بلاد العالم الثالث لا تستحق ، إذا قيسن بالمعايير المتقدمة ، اسم « العالم العاشر » ، ولكن بعض البلاد التى تدرج أحيانا ضمن هذا العالم - كالصين عند البعض ، والهند عند الجميع - قد بلغت ، فى نواح معينة على الأقل ، مستوى رفيعا من النمو العلمى والثقافى .

على أن الأمر الجدير بالتأمل هنا ، هو استخدام لفظ عبرى أو كبرى لتمييز البلاد المنتمة الى هذه الفئة . ذلك لأن هذه الفترة نفسها - أعنى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية - قد شهدت تسميات « كفية » متعاقبة ، بدأت بالبلاد « المتخلفة » ، وانتهت بالبلاد « النامية » ، وكانت لهذه التسميات الكيفية ، على الأقل ، ميزة إيجابية ، على الرغم من أنها لم تكن تتصف فى كل الأحوال بصفة الدقة والتحديد . فصحيح أن صفة « النامية » صفة مفسلة الى أبعد حد ، لأنها تغطي ما بين الأمرين الواجب والأمر الواقع ، وتجعل « النمو » صفة لمجموعة من البلاد لا يطرأ على الكثير منها نمو فعل ، وإنما بعد النمو فيها مطلباً واجباً لم يتحقق بعد ، ومع ذلك فإن هذه الصفة تحدد على الأقل المقياس الذى ينبغى أن ينظر به الى هذه المجموعة من البلاد . واعتنى به مقياس النمو أو التخلف . أما فى حالة التسمية الكمية الجثة - تسمية العالم « الثالث » - فإن طابع الإبهام والغموض هو الذى يحيط بالعالم المسمى بهذا الاسم .

إن كل مايفهم من وصف هذا العالم بأنه « ثالث » هو أنه مقابى للعالمين المألوفين فى المعسكر الشرقى والمعسكر الغربى فحسب . أما هوية هذا العالم فتختفى تساماً وراء التسمية . أنها تسمية سلبية فحسب ، تعبر عما لا يكونه هذا العالم بالمقاييس الى العالمين « المعروفين » ، ولا يلتزم بأى تحديد إيجابى لطبيعته . أنها تجعله أشبه ما يكون بالطرف « الثالث » فى الصيغة المعروفة للعقود - ذلك الطرف المجهول الذى يمكن أن يكون أى شئ ، والذى لا يهم احدا أن يعرف هويته .

وهكذا فإن من يستخدمون لفظ « العالم الثالث » يريحون أنفسهم من عناء البحث عن صفة ، أو صفات ، مشتركة بين هذه المجموعة الشديدة التباين من البلاد والمجتمعات . ومن جهة أخرى فإن من ينتهون الى هذا العالم يجدون فخرا فى تلك التسمية التى تجعل من بلادهم عالما قائما بذاته ، مستقلا عن الأنظمة المألوفة ، وتخلص أبناء هذه البلاد من الحرج الذى تسببه لهم صفات كالتخلف أو السعى الى النمو .

ولقد ساعدت هذه التسمية على إخفاء المشكلات الحقيقية للعالم الثالث عن أعين أبنائه ، وجعلتهم يركزون أذهانهم على صفة « الاختلاف » التى تتسم بها بلادهم . ويفعلون صفة التخلف أو يتغافلون عنها . فهم يعتزون بعلم اندراجهم ضمن النوعين الرئيسيين للأنظمة الاجتماعية المعاصرة ، ولكنهم لا ينتبهون الى أن هذين النظامين قد استظعا - كل بظرفته الخاصة - أن يتحقا لبلادهما فئرا هائلا من النقص ، وأن المشكلة الكبرى أمام بلاد العالم الثالث هي أن تعبر هوة التخلف ، قبل أن تكون تأكيد استقلال نظمها الاجتماعية . بل إن الانتهاء الى الاشتراكية ، على التحديد ، قد أثبت فى حالات كثيرة أنه هو الحل الأمثل لمشكلة التخلف بالنسبة الى هذه المجتمعات ، بحيث كانت القوى الداعية الى استقلال النظم الاجتماعية فيها مشجعة - دون أن تدري - على استهوار تخلفها ، لأن عقدة النقص ، والرغبة المفرطة فى تأكيد استقلال الذات ، هي التى تغلب فيها على الاتجاه الى التقدم وملاحقة ركب التطور العالمى .

على أن الإثر الأشد اضطرابا ، والأشد خفاء فى الوقت ذاته ، لتسمية « العسالم



الثالث « هو ذلك الذي خلفته هذه التسمية في عقول المثقفين الذين لا ينتمون الى هذا العالم . فقد آثار اسم العالم الثالث في نفوس هؤلاء المثقفين نوعا من الاحساس الرومانتيكي الذي يرجع الى اصول خيالية أكثر مما يرتد الى جذور واقعية ، كانت نتيجته أن أشد المطالب تناقضا أصبحت تطلب من هذا العالم »

فياسم « الأصالة » أصبح كثير من مثقفي الدول المتقدمة يطلبون الى هذا العالم أن يظل متحفا للقيم الأثرية . يائى اليه العلماء ليجدوا فيه الماضي متجسدا في الحاضر . ولكي تكتمل حصائص هذا المتحف يستحسن أن يتوقف فيه سحر التاريخ أو يهبط بدرجة من البطء تضمن استمرار وجود هوة حضارية شاسعة بيده وبين العالم الذي يتغير بسرعة لاهثة . ومن الطبيعي أن تجد هذه الدعوات صدى في نفوس أبناء العالم الثالث ، لأنها أولا تقدم تبريرا للجهود السائدة ، وتجعل من التخلف فضيلة ، ولأنها ثانيا توفر عليهم عناء السير في طريق التجديد . بها ينطوى عليه من مشاق نفسية ومادية ، وتشعرهم بأن أسلوب حياتهم « مرغوب فيه » ، وبأن هناك من يبلى به إعجابا . حتى بين أشد المجتمعات تقدما - ناسين أن هذا الإعجاب ليس الا صورة مهذبة مثقفة لإعجاب الإنسان باقفاص القردة في حديقة الحيوان ، حين يجد لذة في الحضور لمشاهدتهم بين حين وآخر ، وإن لم يكون يتصور - بالطبع - مجرد فكرة العيش معهم داخل القفص !

ومن جهة أخرى فإن المثقفين الغربيين ، ولأسميها التقديميين منهم ، يلقون على بلاد العالم الثالث مسؤولية تناقض مع المطلب السابق تناقضا صارخا : انهم يريدون منها أن تحقق لهم ما عجزت عن تحقيقه الفئات الثورية التقليدية في البلاد المتقدمة ذاتها . فالمفروض أن تقوم حركات التحرر في العالم الثالث ، لا بمهمة تحرير بلاد هذا العالم من كافة أشكال السيطرة الأجنبية فحسب ، بل بمهمة تحرير البلاد المتقدمة

ذاتها من الاستغلال غير الانساني في الداخل • وأوضح الأمثلة على ذلك نظرة المثقفين في البلاد الغربية الرأسمالية الى فيتنام : فهم يتوقعون منها أن تتمكن ، بحربها البطولية ضد اعنى القوى في تاريخ البشرية ، من تحرير امريكا ذاتها من السيطرة المطلقة لتحالف راس المال والعسكرية المحترفة ، في نفس الوقت الذى تحرر فيه نفسها من التدخل الأجنبى ومن القوى العميلة في بلادها • وعلى حين أن الطبقات الثورية التقليدية في البلاد الرأسمالية ، وعلى رأسها الطبقة العاملة ، تقف عاجزة ، او غير راغبة في النضال ، بعد أن أصبحت متدمجة في السلطة القائمة اندماجا يكاد يكون تاما ، فإن الأمل كله بات معقودا على تلك الحرب في تنبيه الشعب الأمريكى الى مساوئ النظام الذى يعيش في ظله ، وفي أحداث الصلصة أو الهزرة العنيفة التى ستؤدى بهذا الشعب الى الافاقة من حلم الحياة الاستهلاكية السعيدة التى كان ينعم بها ، وادراك ما تؤدى اليه هذه الحياة ذاتها من مغامرات وأخطار ونفقات فادحة تتناقض مع هدفها الأصلي •

هكذا أصبح مطلوبا من العالم الثالث أن يحرق العالم « الأول » ذاته - اذا نظرنا الى الرأسمالية على انها هي الاسبق زمتا - ولكى تكتمل المفارقة وتتخذ شكلا دراميا هيرا ، فإن المفروض أن يظل هذا العالم استانت على بحله وهو يقوم بهذه الرسالة التاريخية الكبرى • وهكذا يلف الناس ، ولأسمسما في الدول التى بلغت من التقدم مستوى رفيعا ، شمدوهين أمام هذه البطولة الخارقة ، ويتغزل التعظيميون بكبح هؤلاء العالدين بسطاء الفراء ، أمام اقوى اداة حرب عرفها البشرية • وكلما كان التصدد بين الفوتين صسارخا ، ازداد المجال اتساعا أمام الاعجاب الرومانتيكى ببطولة هذا الشعب • وفي الوقت الذى عوت فيه من هؤلاء الأبطال الألوف ، وتحرق فراهم، ويغرب اقتصادهم ، ويعم العذاب والخراب بلادهم ، يقف الناس في العالم اجمع يصفقون في اعجاب وفي دهشة من بطولتهم الخارقة ، ولكنهم يستمتعون - في سلبية تامة - بانباء انتصار الفراء الضعفاء على الأغنياء الجبارة ، ويكتفون بالتأييد على المستوى الكلامى ، ويجدون في المأساة التى تتكرر كل يوم متعة أشبه بمتعة الطفل الساذج حين يجد جمال « سندريلا » الفقيرة يفوز بالأمير منتصرا على ثراء قرياتها الشريرات •

وهكذا يبدو أن صورة العالم الثالث ينبغي ، في نظر البلاد المتقدمة ، أن تظل مرتبطة بالحياة المتخلفة البسيطة ، حتى يستطيع العالم المتقدم أن يشعر بتقدمه بالقياس الى غيره ، وحتى يتسنى للمستثمرين في البلاد الصناعية الكبرى أن يجدوا في هذا العالم «الأخر» نوعا من التزيق الذى يظهر مجتمعاتهم من سموها ، أو وسيلة للتطور تساعد هذه المجتمعات على رؤية نتائج استبدادها في صورة عينية مجسمة •

وسواء أكان الأمر على هذا النحو أو ذاك ، فإن الاعتقاد الكامن وراء هذا اللون من التفكير هو أن العالم الثالث ليس بحاجة الى علم وفكر أو عقول مفكرة كثيرة ، وأن الرسالة «المقدسة» التى يحملها هذا العالم على أكتافه هي انبى برسالات الانبياء : يكفى فيها الإيمان العميق ، لا العقل الدقيق • فاذا ماهاجرت العقول من هذا العالم الثالث بأعداد وفيرة ، فانها لا تفعل شيئا سوى أن تنتقل من بيئة لا يفيدها العقل كثيرا الى بيئة أخرى تحتاج - لسوء حظها ! - الى أعداد لا حصر لها من العقول ، البشرية منها وغير البشرية •



تلك هي الزاوية التى ننظر منها البلاد المتقدمة الى ظاهرة هجرة العقول • ومن هذه الزاوية تعد تلك الظاهرة « استنزافا » بحق ، وتبدل بلاد العالم الثالث جهودا جبارة ، وصلت الى حد المطالبة بوضع اتفاقيات دولية ، من أجل الحد من امتصاص البلاد المتقدمة للمواهب ولكفاءات التى لن يكون للبلاد المتخلفة أمل في التقدم بدونها •

على أن للمشكلة وجها آخر لا يلقي ما يستحقه من الاهتمام ، وخاصة من جانب بلاد العالم الثالث ذاتها ، على الرغم من أنه يتعلق بالجانب الخاص بها من المسؤولية عن هذه الظاهرة . ذلك لأن هجرة العقول تعد ، على الدوام ، مظهرا من مظاهر « استنزاف » الدول المتقدمة لموارد الدول المتخلفة ، أى الموارد البشرية فى هذه الحالة . ومن المؤكد ان لهذه النظرة ما يبررها ، بل ان كل ما جاء فى هذا المقال من قبل انما كان تأييدا وتدعيبا لها . ولكن هجرة العقول لا ترجع فقط الى رغبة الدول المتقدمة فى الانتفاع من الموارد البشرية للدول المتخلفة ، حتى تظل المسافة بين التقدم والتخلف محفوظة على الدوام ، بل ان قدرا كبيرا من مسؤوليتها يرجع الى أخطار قائمة بتركها دول العالم الثالث ذاتها ، وان كانت تميل الى تجاهلها ملبية اللوم كله على مستنزفي العقول .

ونقل بعبارة أخرى ان للمشكلة جانبين مترابطين : المهاجر فى علاقته بالبلد الذى يغادره ، والمهاجر فى علاقته بالبلد الذى يرحل اليه . واذا كان الجانب الثانى وحده هو الذى ينصب عليه الاهتمام فى البلاد النامية ، فان من واجب هذه البلاد أن تواجه فى شجاعة مسؤوليتها عن الجانب الأول ، إذ ان أى حل للمشكلة لن يكتمل الا اذا عولجت جوانبها جميعا .

ان أحدا لا يستطيع أن ينكر أن العقول المهاجرة كثيرا ما ترحل عن بلادها بسبب بظلماتها الاستهلاكية . وفى هذه الحالة يعبر هؤلاء المهاجرون عن وضع طبقة كاملة فى العالم الثالث ، يتسم بمكرها بالبحث عن اشباع الرغبات الخاصة لأفرادها ، دون اعتبار لظروف المجتمع ككل . وما دام هناك طلب ، فى مجتمعات أخرى أكثر ثراء ، على كفاءاتهم ، فلم لا يهاجرون الى حيث تتوافر وسائل عيش أفضل ؟

هذه الفئة من المثقفين لا ترحل عن بلادها حينما تكون الأوضاع التقليدية سائدة فيها ، ولكنها تبدأ فى الرحيل عندما يحدث اختلال حقيقى فى التوازن التقليدى . وهذا الاختلال يمكن ان يكون نتيجة لأحد عاملين : اما حدوث تحول اشتراكي حقيقى، واما إعادة توزيع المكاسب الطبقيّة بصورة جذرية .

ولعل المثل الكلاسيكى للهجرة الواسعة النطاق ، التى تتم نتيجة لحداث تحول اشتراكي حقيقى ، هو ذلك الذى تمثل فى كوبا ، بعد ثورة كاسترو . فقد رحل عن البلاد ، فى السنوات الأولى من الثورة ، عشرات الألوف من المثقفين الذين كانت البلاد فى حاجة حقيقية الى جهودهم فى بناء المجتمع الجديد . ولكن هؤلاء المثقفين والعلماء كانوا من ذلك النمط الشائع الذى تتركز اهتماماته السياسية والاجتماعية على قمة المجتمع ، لا على قاعدته . فالتحول التورى الذى يحرم الطبقات العليا بعض امتيازاتها، وان كان يمنح الجماهير الفقيرة حقوقها الأدمية لأول مرة ، لا يعد فى نظرها تحولا مرغوبا فيه ، لأن ما يهمها هو مصر الطبقات العليا لا الدنيا .

على أن من الأمور التى تلفت النظر ان عددا غير قليل من هؤلاء المهاجرين قد أخذوا يعودون الى بلادهم بعد ان اوضحت لهم الصورة الحقيقية للثورة . صحيح ان الفئة التى كانت مصالحها مرتبطة بالنظام البائد قد ظلت على عدائتها للنظام الجديد ، ولكن المثقف الشريف سرعان ما يدرك أن رفع مستوى الجماهير ككل هدف يستحق التضحية ، بل هو أجنى من أية مكاسب استهلاكية تسعى من أجلها الطبقات المتوسطة والعليا .

اما الحالة الأخرى التى يهاجر من أجلها العلماء والمثقفون ، من ذوى التطلعات المادية ، فهى التى تحدث فيها إعادة لتروة المجتمع لصالح «طبقة جديدة» تصبح هى المستمعة بثمار عمل الجماهير الكادحة . فى هذه الحالة يكون التوازن الجديد

لغير مصلحة الطبقة المتعلمة في معظم الأحيان : إذ إن التكوين الطبقي التقليدي كان يسمح للعلماء والمتقنين ، الذين ينتهي معظمهم إلى الطبقة الوسطى ، بالمشاركة في جزء على الأقل من الرخاء الذي تستمتع به الطبقة العليا ، أما التكوين الجديد فيسفر عن ظهور طبقة أكبر عدداً ، وأشد نهما وشراسة ، من الطبقة العليا التقليدية . تود أن تستأثر لنفسها بكل شيء ، وأن تكون الوريثة الوحيدة لكل الطبقات المستمتعة القديمة .

في هذه الحالة الأخيرة يندر أن يعود العالم المهاجر إلى وطنه ، لأن الأمر يصبح في هذه الحالة متعلقا بتنافس طبقي يكون العالم عادة في الجانب الاضعف منه . وإذا كانت التجربة قد أثبتت أن نسبة غير قليلة من العلماء المهاجرين يعودون إلى بلادهم ، بالرغم من أنها لا تشبع حاجاتهم الاستهلاكية ، عندما يتوقف وعيهم إلى طبيعته التغيير الانستراكي الذي يعطى الأولوية لمصالح الجماهير المريضة ، فإن هذه التجربة قد أثبتت أيضا أنه في المجتمعات التي لا تسفر فيها الثورات إلا عن إعادة توزيع للثروة لمصالح طبقة جديدة لا ينتهي إليها العلماء أو المثقفون ، دون حدوث تحول حقيقي في حياة جماهير الناس ، فإن هجرة العلماء تصبح ظاهرة يكاد يكون من المستحيل تجنبها أو حصرها في حدود ضيقة .

عل أن العلماء لايهاجرون فقط لأسباب مادية ، أغنى من أجل ارضاء تطلعاتهم الاستهلاكية ، بل أن هناك عوامل معنوية وعلمية تؤدي ، في بلاد العالم الثالث بالذات ، إلى هجرة عدد لا يستهان به من العقول .

فمن الحقائق المعروفة أن اتساع الهوة بين التقدم والتخلف العلمي يسرع بمعدل متزايد باضداد ، وأن نمو المعرفة يزداد بمقتضاه هندسيه ، بحيث يؤدي وجود العلم إلى جذب المزيد من العلم بمعدل أسرع (كالمال الذي يخلق مزيدا من المال) ، على حين أن نقص العلم والعلماء يؤدي ، في كثير من بلاد العالم الثالث ، إلى نوع من الجمود الذي يبدو تنهوا سريعا بالقياس إلى معدلات النمو المرتفعة في البلاد المتقدمة . هذا الاتساع في الهوة يبعث الخوف في العقول الواعية في العالم الثالث ، ويشعرها باليأس . ويزداد هذا اليأس قوة في نفوس العلماء بوجه خاص ، إذ أن العالم يود أن يلمس لمار جهوده أثناء حياته ، وحين يجد أن طريق التقدم في بلاده ما زال طويلا إلى بعد حد ، فإنه يفضل الرحيل إلى مجتمع آخر يستطيع - في تصوره - أن يجد فيه صدى وحسوسا لجهود التي يقوم بها العلماء .

على أن أقوى العوامل المعنوية التي تدفع علماء بلاد العالم الثالث إلى الهجرة ، هو الشعور بالفرية داخل الوطن . ففي كثير من هذه البلاد تسود اساليب في اسدء وفي الإدارة ، يشعر معها العالم بأن الحكاميين يهدون العلم ولا يكتثرون بجهود العلماء ، بل أنهم يحتقرون عقل ذاته ولا يقيمون في تصرفاتهم وزنا للذعن السليم . في هذه البلاد لا يجد العالم امامه ، حيثما ولى وجهه ، الا طرقا مسدودة : فالسيطرون على البلاد بكهرون العلم ، وربما اهتموا بالحفاظة على بقائهم أكثر مما يهتمون بالانفاق على تقديم البحث العلمي وانتشار التعليم . والرؤساء المباشرون تشغلهم المناورات الشخصية واساليب النفاق حتى لا يتبقى من وقتهم أو جهلهم قسط يسمح لهم بالتفكير في المشكلات العلمية الحقيقية ، بل أنهم يحاربون المخلصين المتفانين في عملهم ، لأن نوع القيم الأخلاقية الذي تصدر عنها تصرفاتهم يختلف عن قيمهم الخاصة ويستحيل أن يلتقي معها في أى موضع .

في مثل هذه البلاد قد يكون المهاجر انسانا وطنيا مخلصا ، حاول أن يناضل في مجاله الخاص ، بقدر ما يستطيع ، فلم يصل إلى شيء ، وحاول أن يقنع الناس بجدوى علمه فلم يجد حوله الا من تسفله مصالحه الشخصية عن المشكلات العامة

للمجتمع • ونحن نجد كل الآذان حوله صماء ، وكل الأبواب مغلقة ، لا يجد مقرا من الرحيل وهو آسف حزين على ما آل اليه أمر مجتمعه •

هذا النموذج ، الذي يتكرر كثيرا في بلاد العالم الثالث ، يكشف بوضوح عن مدى مسئولية هذه البلاد ذاتها عن ضاهرة هجرة العقول ، التي قد لا تكون في كل الأحوال « استنزافا » ، بل قد تكون « طردا » و « نفي » اجباريا • والدليل الحي على صحة هذا الرأي ، هو أنه في الحالات التي يصبح فيها نظام الحكم مشجعا للعلم ، مقدرا لجهود العلماء ، يعود كثير من هؤلاء المهاجرين وينضمون في خدمة أوطانهم على الرغم من أن الفقر لا يزال هو السمة العامة المميزة لها ، وعلى الرغم من أن الاماني الاستهلاكية ما زالت بعيدة كل البعد عن أن تتحقق •

إن هدف الكثير من العلماء - ولا أقول كلهم - لأن الأنماط الطامعة أو المتطلعة الى اشباع رغباتها المادية موجودة على الدوام - هو ان يشعروا بأن جهودهم تجد صدى في مجتمع الذي يعيشون فيه ، وبأن الحكام يسعون متخلصين الى التغلب على عواطف المختلف والتخلص من مسكلات الفقر والجهل • في هذه الحالة ، لن يعود انخفاض مستوى المعيشة في مجتمعاتهم أمرا مفعرا ، ولن يهرب العالم الى بلد آخر يتمتع فيه بالمرب الضخم والحياة الرغدة : ذلك لانه أصبح يشعر بأن عليه رساله يؤديها ، وهذه الرسالة تعطيه مصيدا معنويا يعوض - في حاله الكثيرين - ما يشعر به العالم من حرمان في حياته المادية •

إن العلماء لا يهربون لأن مجتمعاتهم فقيرة فحسب ، بل انهم يهربون لان هذا المجتمع فقير ولا يريد ان ينتشل نفسه من الفقر ، جاهل ولا يبذل جهدا من أجل تخليص نفسه من الجهل • ونحن نرى انما السائد في المجتمع هو جو الكفاح من أجل النهوض والتعلم ، ونحن نرى كل مخلص بأن صوته مسموع ، وبأن جهوده تجتث صداها ، وبأن المجتمع بأسره يسير نحو المستقبل بأمل باسم ، عندئذ سيستأصل الى أبعد حد عدد الهاربين ، وأغلب الظن ان نسبة كبيرة ممن رحلوا من قبل سيعودون ، وهم على وعي تام بصعوبة الظروف التي سيرجعون اليها ، ولكن المصم انهم أصبحوا مقتنعين بأن كل فرد في المجتمع ، ابتداء من أعلى المسئولين حتى رجل الشارع العادي ، يبذل أقصى جهده من أجل الإصلاح ، في حدود امكانات المجتمع المتوافقة •

في أمثال هذه المجتمعات يعود العلماء المهاجرون لكي يشاسروا في تحقيق الأمل ، ويبدلون جهودهم من أجل ابتكار اساليب بسيطة ، وأقل تكلفة ، تنجح حل المشكلات المتوطنة في المجتمع ، وتمضي المسيرة بخطى سريعة قد تؤدي ، في زمن غير بعيد ، الى تعاقي المجتمع بركب التطور وإسهامه في خلق عالم أفضل للانسان •

إن جانباً كبيراً من مشكلة هجرة العقول يرتد الى أخطاء العالم الثالث نفسه • صحيح أن هذا العالم يحل أكثر مما يطيق ، وصحيح أن المجتمعات المتقدمة تنظر اليه من خلال مرآة مشوهة تجعله يبدو في نظر الرجعيين من أبناء هذه المجتمعات أشبه بالبقرة الحلوب ، وفي نظر التقييمين منهم بالقدوس الفقير المخلص الذي سيجتر الأغنياء من أخطائهم وهو يحرر نفسه من سيطرتهم عليه • • هذا كله صحيح ، ولكن ما لا يقل عنه صحة هو أن العالم الثالث نفسه مسئول عن قدر كبير من أخطائه ، وهو مسئول أساسا عن تلك الأخطاء ، التي تؤدي الى هروب أملة الوحيد في تعويض التخلف والحلأق بركب المدنية المتقدمة ، وأعني به العقل والعلم • ولعل أول مظاهر شعوره بهذه المسئولية هو أن يدرك عن وعي أن العقول لانهاجر لأنها تتلقى اغراءات من الخارج فحسب ، بل للمشكلة أبعادا أخرى لا تقل عن هذه أهمية ، يقف على رأسها شعور العالم بأن العقل والعلم لم يعد له وزن في بلاده • وعلاج هذا الجانب الأخير ينتمي الى مسئولية بلاد العالم الثالث ذاتها •

علم النفس الصناعي والصراع الطبقي



قدرى حقى

لذلك القضية يميز من الأسباب في مقال « نظرة مادية الى نشأة علم النفس » و « علم النفس بين البقية والموضوعية » اللذين نشر في عددي يونيو وأكتوبر من العام الماضي * فضلا عن ذلك الالتزام الوثيق بين السلم والصراع الطبقي فإن قضية الصراع الطبقي تمثل - فيما نرى - الأرضية الأساسية لعلم النفس الصناعي بالتحديد ، وهي بالتالي أدخل الموضوعات في تخصص هذا العلم *

ولعل قارئنا على قدر من التخصص في علم النفس الصناعي يتوقف هنا مقررا في تعجب أنه ليس ثمة فصل واحد عن تلك « القضية الأساسية » في أي من كتب علم النفس الصناعي المتخصصة * بل أن تغير الصراع الطبقي بالتحديد لا يكاد يعرف طريقه مطلقا إلى مثل تلك الكتب رغم كثرتها * ولا يلبث ذلك القارئ ، أن يتساءل مستنكرا : ترى مادلاة خلو كتب علم النفس الصناعي من أية إشارة مباشرة إلى مثل تلك القضية ؟ إلا بعد ذلك دليلا على أن النظار إلى قضية الصراع الطبقي باعتبارها موضوعا رئيسيا من موضوعات علم النفس الصناعي أمر يعد كثيرا عن الصواب وينطوي على قدر كبير من التعسف ؟

صحيح أن كتب علم النفس الصناعي المتخصصة تخلو من أي تناول لقضية الصراع الطبقي بفهمه المادي التاريخي المحدد ، ولا يعني ذلك - فيما نرى - سوى أن علماء النفس الصناعي في البلدان الرأسمالية قد تجاهلوا تلك القضية ،

لعل عنوان المقال بصورته هذه يثير على الفور اعتراضا مبدئيا لدى القارئ المحافظ ، فقضية الصراع الطبقي بغيرها يرى البعض - لا يمكن لها في « العلم الخالص » - وإذا ما خفف هؤلاء من غلوهم فإن أقصى ما سمحون به لمثل تلك القضية أن تتخذ لها مكانا محدودا لا تتجاوز في علم الاقتصاد مثلا أو السياسة أو ما إلى ذلك ، أما علم النفس بعامة وهو العلم الذي يدرس « سلوك الإنسان » فلا محل فيه لمثل تلك القضية ، وبالتالي فإن فهم الصراع الطبقي في علم النفس يعد لدى هؤلاء تهجما على « الحيادية » العلم بعامة بل تهديدا « للقدسيته » .

ولعل قارئنا آخر أقل محافظة وأكثر تسامحا يتصور أن ثمة خطأ مبدئيا بالعنوان وإن القصد مثلا العلماء الأنسري الصناعي وقضية الصراع الطبقي - مسلما بأن هؤلاء العلماء - شأنهم شأن سواهم من أهل العلم - أننا هم مواطنون وبالتالي فإن لهم « مواطنين » أن يتخذوا مآسباوا من مرائف جيسال قضية الصراع الطبقي أو في خضم ذلك الصراع وإن كانت تلك القضية لا تدخل بحال نطاق تخصصهم (ا كعلماء) .

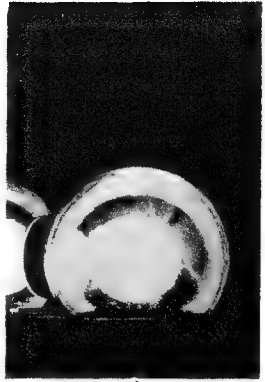
والحقيقة أنه ليس ثمة خطأي كتابة العنوان . فالصراع الطبقي - فيما نرى - هو الجسم الذي يسم به المجتمع كافة نتاجاته ، وما العلم إلا نتاج من نتاجات المجتمع لا مفر من أن يعكس طابع المجتمع الذي خرج منه ، وقد سبق أن تعرضنا

بذلك تستمد قوتها منه كما يستمد هو قوته منها .
ولا يمكن لذلك القول بحال ان يعد « حكم قبيحة » سواء
بالنسبة لتلك العلوم أو بالنسبة للنظام الرأسمالي .
صحيح أن انبثاق العلوم من المجتمع الرأسمالي والتصانيفها
به إنما يعد - بحكم منطق التطور التاريخي - مظهرا
لثورية وتقدمية ذلك النظام بالنسبة للنظام الانقطاعي، غير
أن ذلك لا يعني بحال استمرار ذلك النظام ثوريا وتقدميا
في عصر انتصار الاشتراكية . وصحيح كذلك أن نبني
المجتمع الرأسمالي لتلك العلوم لا بد وأن يعني أنها إنما
تخدم مصالح الرأسمالية الناشئة ، غير أن ذلك بدوره
لا يعني أنه حتم على تلك العلوم أن تظل أبدا في خدمة
الرأسمالية بحيث تندثر باندثارها . وعلى ذلك فإن القول
بأن العلوم قد نشأت في ظل الرأسمالية وفي خدمتها
لا يعني - ولا يمكن أن يعني - اهدارا لتلك العلوم
ولا تنديسا للنظام الرأسمالي .

ورغم كل ذلك ، فإن الفكر الرأسمالي المعاصر قد
سمى ومازال يسمى جاحدا للفصل فكريا بين مسار تطور
العلم ، ومسار تطور المجتمع ، وهو بذلك السمي إنما يحاول
أن يحقق أهدافا عديدة يعلينا منها هدف محدد هو أن تدعيم
فكرة ربط العلم بالمجتمع إنما يدفع بالعلماء - أن لم يكن
اليوم لفندا - إلى مزاياهم خارج معاملهم إلى ما يدور في
مجتمعاتهم وفي العالم من حوله من تغيرات وصراعات . ولما
كان عالم اليوم هو عالم انتصار الاشتراكية لمن التوقع أن
يهتز « ولا » هؤلاء العلماء لمجتمعاتهم الرأسمالي . وقد
يترددون ، بل وقد يحجمون عن وضع نتائج علمهم في خدمة
ذلك المجتمع .

ولقد استطاعت معارضة النظام الرأسمالي لفكرة الربط
بين العلم والمجتمع صورا عديدة . منها أن العلم ،
والاكتشاف العلمي ، بالتحديد إنما هو أقرب إلى الهبة
أو المعجزة ثاني فجأة وتذهب فجأة ، وتحدث في أي زمان ،
وأي مكان . ومنها أيضا أن الاكتشافات العلمية إنما هي
وليدة الموهبة الشخصية للعالم فحسب وليس ثمة ما يربطها
بتاريخ أو بجموع . ولكن أهم تلك الحجج جميعا ليلا نرى،
وأشدها انصلا بوضوحنا ، حجة لم تهتم - شأن بقية
الحجج السابقة - بأسباب نشأة العلم بل وجهت اهتمامها
إلى المنهج العلمي في حد ذاته ، أو بتحديد أدق إلى الأسلوب
الذي يجب على العلماء اتبعه في تحصيل علومهم
واستخدامها . ولقد اتخذت تلك الحجة العديد من المسميات
تدور جميعها حول مفهوم حيادية العلم .

وحيدة العلم مفهوم براق ، شاعل لما يسمى بالعلوم
الطبيعية وما يسمى بالعلوم الانسانية جميعا . وينطلق
منطق ذلك المفهوم من حقيقة أن ادخال مشاعرنا وانفعالاتنا
في تناولنا لموضوعات العالم الخارجي لن يؤدي إلا إلى
تشويه تصوراتنا لتلك الموضوعات وبالتالي إلى الحيلولة دون



أو بعبارة أخرى لانهم قد اتخذوا موقفا طبقيا من تلك القضية
ولعلنا بهذا المقال نستطيع أن نسهم في إلقاء الضوء على ظروف
وملابسات اتخاذهم لمثل ذلك الموقف .

العلم والرأسمالية

يقول برنال في كتابه الموسوم « المسار التاريخي
للعلم » : ليس مصادرة أن الصيافات العقلية للعلم ،
والنظريات التكنولوجية في الصناعة ، والسيطرة الاقتصادية
والسياسية للرأسمالية ، كان لابد أن تنمو وتزدهر جميعها
في نفس المصور ونفس المكانة ، ومثل ذلك القول قد أصبح
في حكم الحقيقة التاريخية التي لا تحتمل جدلا لدى غالبية
المفكرين على اختلاف المذاهب والمدارس الفكرية التي ينتمون
إليها . أن العلاقة بين ما شهدته القرن السابع عشر من
ثورة علمية ، وما شهدته بداية القرن الثامن عشر من ثورة
صناعية ليست مجرد علاقة تتل بيسطة بل إنها علاقة تفاعل
متبادل متقدة ، بحيث أن الفصل بينهما يعد أمرا مستعصما
تماما .

ومثل ذلك الترابط الوثيق بين العلوم التي ظهرت
وازدهرت في تلك الحقبة ، وظهور وازدهار النظام
الرأسمالي إنما يعنى حتما أن تلك العلوم كافة قد ظهرت
استجابة لضرورات تبيت من ذلك النظام الناشئ . وأنها

لا يأس على المجتمع الرأسمالي المعاصر من ذلك كله فروضا كثر أو تقييدات - ولكن اليأس على اليأس ، . والنظر كل النظر . في أن يمارس علماء الإنسانية مثل تلك اللعبة وعلى ذلك المستوى . حينئذ فنتدمغ الفهم الطولية لابانها مجرد فروض بل بانها خرافات - لقد قل « المجتمع الانترناكي » طيلة قرن ونصف أو يزيد مجرد « خرافة » ليس الا . بل لعله مزال كذلك لدى الكثيرين من مفكرى الرأسمالية . والان كذلك بالنسبة « انتصار حركات التحرر » و « الانتصاع الثقيل للدول النامية » ، كلها سوى ليست سوى أمثلة - لم ترق حتى الى مستوى الفروض العلمية التي قد تمهد لصياغة القوانين الموضوعية بعد ذلك ، بل انها لم تكن - في حدود الفكر الرأسمالي - سوى « خرافات » و « مصادفات » .

لقد واجه النظام الرأسمالي مازقا حقيقيا في مجال العلوم الإنسانية : لا بد من قيام تلك العلوم وتطويرها ولا بد في الوقت نفسه من العيولة بين تلك العلوم وموضوعاتها الحقيقية . قيام تلك العلوم ضروري لهدفين : أولا تطوير المجتمع الرأسمالي الناشئ ، ولانيا للرد على الافكار الصادية لذلك النظام ردودا علمية . ثم لا بد من العيولة بين تلك العلوم وموضوعاتها الحقيقية لان افتتاح الطريق امامها لن يؤدي الا الى تدمير البناء الفكرى للنظام الرأسمالي . وكان الحل العملى الذى اتخذه الرأسمالية بالفعل هو الاستناد من العلوم الإنسانية وذلك بالسماح لها بالنشوء في مسار محدود لا يتجاوزوه ولعل من أدق التفسيرات وأطرفها على ذلك الحل عبارة وردت على لسان قائد الجيش الأمريكى أثناء الحرب العالمية الثانية وهو بصدد تقييم دور العلوم الإنسانية بل ودور علماء النفس الصناعى بالتحديد آنذاك بقوله : « It must be on tip but not on top » وذلك يعنى « ان تلك العلوم ينبغي أن تكون تحت يد النظام لا فوق رأسه » .

وقد يكون ذلك هو الحل العملى المناسب ، ولكنه لا يعنى خروجا كاملا من المأزق . فالصراع الطبقي ظاهرة موضوعية موجودة بالفعل في المجتمع الرأسمالي شسائه شأن غيره من المجتمعات . وكان حتما على الفكر الرأسمالي التصدىق آيديولوجيا للفكر المهاد ، كما كان حتما على الفلسفة الرأسمالية التصدىق عمليا للصراف الطبقي ، ولذلك فقد كان حتما على النظام الرأسمالي ان يوار نفسه معرفة بذلك الصراع . ولم يكن من حل سوى ان يدرس العلم الرأسمالي ظواهر الصراع الطبقي وان يظل في نفس الوقت على انكاره لعملية الصراع الطبقي . فبين ما يدرسه تدريج اجتماعيا ، ما حركا مهنيا ، أو صراعا صناعيا ، ولكنه لا ينبغي ان يكون بحال صراعا طبقي .

وبذلك يحقق النظام الرأسمالي هدفه : مسوف يتمكن بعلمائه من وضع يده على نقاط التفجر ومكامن

فهمها فهما علميا صحيحا ، وبناء على تلك الحقيقة ذاته ينبغي على العالم أن يكون محايدا حيال ما يتناوله من ظواهر الطبيعة كالتمدن والاكتشاف والتجديد ... الخ حتى يتمكن من فهم تلك الظواهر فهما موضوعيا . كما أنه ينبغي عليه اذا ما كان يصدد ظواهر العلوم الإنسانية ومنها - أو على رأسها - ظاهرة الصراع الطبقي أن يلتزم جانب الحياد كذلك والا استباح عليه أن يفهم مشكل تلك الظواهر فهما موضوعيا .

على العالم إذن أن يضع نفسه فوق تلك الطبقات المتصارعة جميعا ، أو على أحسن الفروض ، فليضع نفسه بعيدا عن فحجيجها . كشانه حيال المواد والنترات التي يتناولها في صممه .

ورغم يريق ذلك المفهوم بل وإغرائه لأهل العلم الطبيعي والإنساني يوضع يريهم من مشاق الاقتراب من الصراع الطبقي ، ويرجع - في الوقت نفسه - ضمانهم من وطاة التفكير له وتجاهله ، رغم ذلك كله فان تطور مناهج العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية جميعا قد ذهب بالكثير من ذلك البريق ، انه ضرورة لقرض العلم لكى يبدأ عالم الطبيعة تجربته ، وضرورة تولد التفسير العلمى لنتائج تلك التجربة ، ففسلا عن ضرورة التفسير موضوع بالذات دون غيره محلا للدراسة ، كل ذلك قد شك كثيرا لى أن ثمة حسياد حقيقى خالص يتخذ العالم حيال الظواهر التي يدرسها . وعلى أى حال فان ما أشرنا اليه باعتباره نتاجا لتطور مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية لا ينبغي النظر اليه باعتباره شيئا جديدا من الناحية التاريخية ، بل أننا نستطيع التماس جذوره في الحاج المفكرين والعلماء جميعا ومنذ زمن بعيد على أهمية النظرية فى الكشف العلمى . ولعلنا نستطيع التماس دليل على ما نحن بصدده لوجدنا - بينى من التحوير - الى شاعر كانت الشعر « التجربة بدون نظرية عمياء » والنظرية بدون تجربة عرجاء » .

لقد انصرفت موجة الدعوة الى حيادية العلم في مجال العلوم الطبيعية أو كانت ، ولم يعد مستهجا حتى ان يطلق علماء الفلك أو الطبيعة أو الكيمياء لأخيلتهم المان محلفين في أقال المستقبل ، طارحين أمام الجميع فروضهم أو تصوراتهم أو حتى تنبؤاتهم الذاتية بما سوف تسفر عنه بحوثهم دون أن يجردهم ذلك كله من نياب العلم المعاصر الموضوعي .

اما في مجال العلوم الإنسانية فالأمر يختلف كثيرا . فليس له خطر كبير يهدد النظام الاجتماعى اذا ما بدأ احد العلماء بحثا له مفترضا وجود حياة على القمر مثلا - أو اذا فسّر أحد العلماء نتائج بحث له بأن ثمة حياة على المريخ - أو اذا ما أثبتا بأننا سوف نصل الى كوكب الزهرة في العام القادم ، أو حتى أن ثمة من سوف يصلون اليها من هناك .

٦ - علم النفس الارتقائي

٧ - علم النفس الاجتماعي

٨ - علم النفس الفسيولوجي .

ولسنا بمعرضي الحديث لتفصيلا عن حدود كل من تلك الفروع النظرية والتطبيقية . فليس يعنينا من ذكر أسمائها في هذا المقام سوى أن نشارك معنا القارئ في الفناء نظرة شاملة إليها جميعا . ولعلنا نستطيع لو أمعنا النظر في دلالات تلك المسميات أن نكتشف سمة خاصة تميز علم النفس الصناعي عن فروع علم النفس النظرية والتطبيقية جميعا . وهي أنه الفرع الوحيد من تلك الفروع الذي يلف بكلتا قدميه في بؤرة الصراع الطبقي وبؤنته .

إن علم النفس الصناعي - كما أشرنا - هو الوجه الذي يولييه علم النفس صوب الإنتاج ، وهو بذلك يتخطى من المصنع - جوهر المجتمع الرأسمالي الجديد - مستترا له . فالصنع هو مصدر البيانات الرئيس ومجال التطبيق الاساسي لعلم النفس الصناعي . والمصنع في المجتمع الرأسمالي - مهد العلوم المعاصرة جميعا ومنها علم النفس - هو مبتدى الصراع الطبقي ومنتهاه . فالشكل الرئيس الذي يتخذه الصراع الطبقي في المجتمع الرأسمالي يبدأ من استغلال الرأسمالية للعامل ، وينتهي بنجاح العمال في القضاء على ذلك الاستغلال . وبذلك فإن جذرا المصنع الرأسمالي تقسم طبقي الصراع الطبقي في ذلك المجتمع حيث اتهموا - الرأسماليين والعمال - إنما يشكّل بنشأة المصنع وفي داخله ثم لا يلبث صراعهما أن يصيغ المجتمع جميعا . ومن هنا فإن الصراع الطبقي في المجتمع الرأسمالي يتخذ أوضاع صوره في الصناعة بحكم أنها تقسم طبقي ذلك الصراع ، وأيضا بحكم أنها - كما سبق أن أشرنا - مبتدى ذلك الصراع ومنتهاه .

أرى هل يمكن لعلم النفس الصناعي - ولا نقول لعلماء النفس الصناعي - ، والأمري كذلك، أن يلف في آتون الصراع الطبقي دون أن يلقي بالا إلى لهيب ذلك الصراع ؟ هل يمكن له أن يستمد بياناته من بؤنة الصراع الطبقي دون أن تلفحها ليراته ؟ هل يمكن له أن يتقدم بمقترحاته التطبيقية في خضم ذلك الصراع مفعضا مثيره من الاطراف المتصارعة جميعا ومما أمثله تلك المقترحات بالنسبة لكل منها ؟ ولو ابتعد علم النفس الصناعي عن الصراع الطبقي ترى هل سيبتعد عنه ذلك الصراع ؟

كل ذلك - فيما نرى - ضرب من المستحيل . وعلى أي حال فالتنازع نستطيع القول - فترفضين توافر أكبر قدر من النوايا الطيبة لدى علماء النفس الصناعي في المجتمع الرأسمالي - إن هؤلاء العلماء قد سموا بعلمهم نحو ذلك المستحيل . ولتر كيف مضي بهم سعيهم .

الخطر فيما يتمثل داخله من صراع طبقي . وفي الوقت نفسه سوف يتمكن بعمله أيضا من تقديم الردود « العلمية » على « دعاوى » الاشتراكية وفي مقدماتها الصراع الطبقي وقوانينه .

موقع الصراع الطبقي من قضايا علم النفس الصناعي

إذا كان الصراع الطبقي - كما سبق أن أشرنا - لا يكاد يدع إنجازا علميا يخلقه البشري إلا ويرد عليه بصماته ، فإن لذلك الصراع - فضلا عن ذلك - موقعا خاصا متميزا بالنسبة للقضايا علم النفس الصناعي . ولتحدد أولا ما نمليه بتعبير علم النفس الصناعي . وحتى لا يكون تحديدنا متسما فلننظر سريعا إلى ما أورده النجاشي والنجاشي في قاموسهما من مصطلحات علم النفس والتحليل النفسي حين عرفا علم النفس الصناعي بأنه « الدراسة العلمية للمشكلات الصناعية بواسطة مناهج ومفاهيم وأسس علم النفس ، والاستفادة من النتائج في زيادة الكفاءة » ، ثم أضافا أن الصناعة أنها تعنى هنا مفهوما شاملا يتضمن كافة أوجه النشاط الانتاجي ، ولا يكاد ذلك التعريف يختلف كثيرا من غيره من التعريفات التي تضمنها كتب علم النفس الصناعي المتخصصة . ويمكننا أن نستخلص من تلك التعريفات جميعا أن علم النفس الصناعي هو ذلك الوجه الذي يولييه علم النفس صوب الصناعة ، أو صوب الإنتاج إذا شئنا الالتزام بالتعريف الأكثر شمولاً . ومن هنا كان الموقف التمييزي الذي يتخذه الصراع الطبقي بالنسبة للقضايا علم النفس الصناعي .

إن نظرة سريعة إلى فروع علم النفس التطبيقية والتي تقسم بينها علم النفس الصناعي يوصله فرعا تطبيقيا توضح أن تلك الفروع تدار تنحصر فيما يلي :

١ - علم النفس الرغبي واللاكتينيكي .

٢ - علم النفس التربوي .

٣ - علم النفس الصناعي . ويقتصر بطوره المتخصصين إضافة فروع أخرى إلى تلك الفروع الثلاثة الاساسية كعلم النفس الجنائي والقضائي والعربي وما إلى ذلك . تلك هي أهم الفروع « التطبيقية » لعلم النفس ، أما فروع « النظرية » فيمكن أن تنحصر بدورها فيما يلي :

١ - علم النفس العام

٢ - علم النفس الفارقي

٣ - علم النفس القارن

٤ - علم نفس المشاؤل

٥ - علم نفس الحيوان

نظرة الى نشأة علم النفس الصناعي

انها تعنى به فيما نرى - ان ذلك العلم الناشئ لم يستطع الابتعاد عن مصدر نشأته ، أى عن المصنع .

التأيلوية

ورغم ان كريبلين قد أجرى بحوثه في مجال الصناعة الا انه - اذا ما صح التعبير - قد أجراه لحساب معمل فونت أساسا وليس لحساب الصناعة في حد ذاتها بمعنى ان تلك البحوث لم تكن تستهدف أساسا تقديم خدمات معينة للصناعة . وفي نفس العام الذى بدأت فيه بحوث كريبلين في الظهور أى عام ١٨٨٢ حصل شساب بنى فريدريك ونسلو تايلور على درجة علمية في الهندسة الميكانيكية من معهد ستيفنز للتكنولوجيا ، وكان يعمل آنذاك مشرفا في شركة ميدفال للحلاب . وبدا تايلور منذ ذلك الوقت في ممارسة وتطوير عدد من الإصلاحات في مجال الإدارة الصناعية انطلقت في النهاية اسم «الإدارة العلمية» . وكان إلهامه تايلور في الإدارة العلمية هذه الأثر الحاسم في تحديد الموقع الذى اتخذه علم النفس الصناعي من فلسفيا الصراع الطبقي منذ ذلك الوقت وحتى الآن في البلدان الرأسمالية .

لم يكن تايلور يستهدف منذ نشأته ان يكون لاسمه ذلك الدور في مجال علم النفس الصناعي ، ولا ان تشر افكاره ما أثارته من حماس الرأسماليين وترحيبهم ، ومن نقمة العمال ونوؤهم . لقد كان تايلور في شبابه مجسود طالب جامعي رياضي معروف بسرعته في لعبة البيسبول التي كان عضوا في فريقها بالجامعة . وإذا كان بعض المؤرخين ممن بهم ميل للدعاية يقولون ان ألفا كابوترا ، أو هيجز تيمورثك أو لمر قاما بابتكار أو ما الى ذلك قد غير من مسار التاريخ ، فان المؤرخ علم النفس اذا ما ود شيئا من دعاية ان يقول ان ضعف النظر الذى بدأ تايلور يعانى منه وهو مازال طالبا في الجامعة قد أثر في معرى تاريخ علم النفس . لقد أدى ذلك الضعف الى ان يتغنى تايلور تماما - بناء على نصيحة طبيبه - عن اكمال دراسته الجامعية وان يتجه بدلا من ذلك الى تعلم نوع من العمل اليدوى صوننا لصحته . وبذلك اتجه تايلور الى مجال الصناعة ، والتحق بعمد ستيفنز للتكنولوجيا وحصل منه على درجته العلمية وبذلك تغير اتجاه حياته تماما .

ولسنا بمعرضي الحديث التفصيلي عن أسس الإدارة العلمية كما وصفها تايلور وكما ضمنها في كتابه المشهور بذلك العنوان عام ١٩١١ فذلك أمر قد لا يهم الا المتخصصين . ومع ذلك فلا بد لى ألفا القارىء ما نحن على وشك الحديث عنه من إشارة موجزة الى ان تايلور قد توصل الى قواعد ثلاث للإدارة العلمية هي :

١ - اختيار العمال الأمثل .

يقدر براون في كتابه «علم النفس الاجتماعي للصناعة» انه « لم يتيسر لعلم النفس الصناعي ان يبدأ الا بعد ان اصبح علم النفس علما تجريبيا . وذلك حدث يرجع تاريخه الى عام ١٨٩٩ عندما افتتح فيلهلم فونت في جامعة ليبيج أول معمل يكرس للدراسة العلمية للمشارك الالاساني » . وعبارة براون صحيحة في مجملها الا انه لايد من لفظة امام كلمة « بعد » فهي قد توحي - بل انها قد أوجت للكثيرين بالفعل - بان علم النفس الصناعي قد بدأ بعد ان اكملت ملاح علم النفس التجريبي كسما ارساه فونت ويالتالي فانه « أحدث الفروع التطبيقية لعلم النفس » . ولذلك - فيما نرى - غير صحيح على الاطلاق .

لقد نشأ علم النفس الصناعي تاريخيا وموضوعيا في احضان معمل فونت . وليس افصل في جسم تلك القضية من الاحتكام الى التاريخ . لقد اورد بونتي في كتابه الشهير «تاريخ علم النفس التجريبي» قائمة بأسماء السيكولوجيين الذين تعلموا على يد فونت في معمله مرتبة تاريخيا كما يلي : كريبلين ، مونستربرج ، وستورنج ، كيرسمان ، ليبمان ، كوفيه ، ميروان ، مارب ، كيسيوف ، لبيز ، كروجر ، ميركل ، لايح ، مارينوس ؛ نيتزشر . ومن المعروف تاريخيا ان بحوث كريبلين أول ثلاثة فونت والتي ظهرت عام ١٨٨٣ قد انصببت على التتب والتدريب وألارها على الانجاز . كما ان هوجو مونستربرج - ثاني ثلاثة فونت - قد أصدر عام ١٩١٣ كتابا بعنوان « علم النفس والكفاءة الصناعية » والعنوان في حد ذاته غنى من التعليق . أما كارل مارب الاثاني فقد تركت اشهر يعوله التي أجراها على جنود الجيش الألماني في مجال الحوادث وتوزيعها .

علم النفس الصناعي لم ينشأ اذن بعد فونت بل نشأ معه ومن خلال معمله ، حتى ان الدكتور السيد محمد خبزي استاذ علم النفس الصناعي يقر بوضوح في تقريره المقدم الى المؤتمر الأول لعلم النفس الذي عقد في ١٠ - ١٢ مايو ١٩٧١ « ان بحوث علم النفس الصناعي نشأت دون ان ترتبط بفرع معين من فروع علم النفس بل كانت اليايدان الاساسي للتجريب في علم النفس بوجه عام » . ولعل كل ذلك يؤكد ما سبق ان ذهبنا اليه في مقال نظرة مادية الى نشأة علم النفس المشهور في العدد ٦٤ الصادر في يونيو عام ١٩٧٠ من هذه المجلة من ان علم النفس قد ظهر في المجتمع الرأسمالي نظرا لما خلقتة الصناعة - صمة ذلك المجتمع - من شعور طاع لدى الانسان بالافتراق ورغم ان معمل فونت لم يكن تصديا لدراسة تلك الظاهرة بقدر ما كان تهريا من تلك الدراسة ، فان علم النفس التجريبي الذي نشأ في معمل فونت لم يجد ميكانا لتجريبه الا في الصناعة . وللاذلة ذلك غنية من البيان ،



٢ - تدريبهم تدريباً مكثفاً

٣ - زيادة أجورهم .

بعد العمال الذين يمكن الاستغناء عنهم عند تطبيق
طريقته الجديدة . ولقد عبر أحد رجال الاتحادات العمالية
آنذاك عن الارتباط بين طريقة تاييلور واضرابات العمال
بقوله « ان دراسات الوقت والحركة إنما تعنى ضيقاً
للوقت وتوقفاً للحركة » .

ولم يؤد ذلك، ارفض ولا تلك المساومة الى تخطي
الراسماليين من تمسكهم بمنهج تاييلور ، كل ما حدث هو
شعور جارف بالارادة انتاب تاييلور بعض تجربته تلك
بسنوات . شعور دفعه الى ان يقول « لقد كنت صغيراً
في السن ، ولكن صدقوني انني كنت اكبر بكثير عما أنا
عليه الآن . فقد كنت مثقلاً بالهجوم ، احتار كل هذا العمل
اللعين واضعر بخصاصته . أنها لحياة فظيمة ان يعيش
اي شخص وهو ليس ببلادر على النظر في وجه اي عامل
دون ان يرى عليه علامات الغضب والعداء ، ولديه شعور
بان كل شخص ممن حوله إنما هو عدوه اللدود » . وعلى
اي حال فليس غريباً من تاييلور عضو جماعة الكويكر ان
يخص بمشعل تلك الاحاسيس ، وان كان ذلك لا يؤثر في
كثير او في قليل في تقييم ما خلخته التاييلورية من آثار .

كان ذلك، هو اللقاء المباشر الاول بين العمال وعلم
النفس الصناعي ، ومنذ ان ظهرت التاييلورية ولاقت
مالاقتها من مقت العمال ومقاومتهم لها ، واطلاقيهم صفة
« عملاء الادارة » و « صنّاع الراسماليين » على اتساع

وقد قام تاييلور بتطبيق تلك التساومات التباينات في
احد الاسام شركة بنلاهيام للصلب حيث اختار عاملاً
هولندياً يدعى شميدت ، توسم فيه الكفاية عندما لاحظ
انه قوي ومحب للنقد ، واخذ تاييلور في تزيين ذلك
العامل على الطريقة « المثلى » - اي الاسرع - في تحميل
سبائك الحديد بعد ان وعدت بزيادة اجره زيادة كبيرة اذا
ما اطاع تعليماته تماماً . وبتمعيم تلك الطريقة تمسك
تاييلور من تخفيض عدد العمال المطلوبين لتحميل العربات
بشركة الصلب من ٥٠٠ عامل الى ١٤٠ عاملاً ، وزيادة
الدخل القومي للصلب « المتناسب » بقدر ٩٠ ٪ ،
وتوفير حوالي ٧٥ ألف دولار سنوياً للشركة .

لقد واجهته التاييلورية الكثير من اوجه النقد سواء
من بعض علماء النفس الصناعي امثال مايرز Myers, C.
او بعض علماء الاجتماع الصناعي امثال ميللر Miller, D.C.
وفورد Form, W.H. وكان طبيعياً ان قلبي
التاييلورية - فضلاً عن ذلك - رفضاً ومقاومة لا حد لها
من قبل العمال بحيث اصبح مجرد محاولة ادخال مثل
ذلك النظام في مصنع معين مبرراً كافياً لاضراب عمال ذلك
المصنع ، فلقد كان نجاح عمل تاييلور يقاس الى حد ما

ذلك العام حين أذاعت لجنة التجارة الداخلية بالولايات المتحدة الأمريكية تقريراً مؤداً أن السكك الحديدية يمكن أن توفر مليون دولار يومياً بتطبيق الطريقة الجديدة . ولو سلمنا بأن مثل تلك الفترة يمكن أن تعد تباطؤاً من جانب الرأسمالية في تبني أفكار تاييلور ، بل وحتى لو سلمنا بأن الرأسمالية كانت طوال اثني عشر عاماً «ترفض» تلك الأفكار فإني ينبغي أن نفرق بفرقة حاسمة بين «رفض» نابع من تردد الرأسماليين في المغامرة برأسهم في مشروع جديد في مضمون سواء كان «إدارة علمية» أو آلة جديدة ، ورفض العمال لاشروع بتساريس مع مصالحهم ويهدد بالاستغناء عن ٧٢ ٪ منهم . الرفض الاول سرعان ما يتلاشى الى لايد بمجرد التأكد من فائدة المشروع ، والرفض الثاني يستمر أبداً . وعلى أى حال فالعبرة بالوقف النهائي .

ترى هل ثمة مظاهر أخرى لتلك المعارضة ؟ فننظر على أنفسنا جهداً قد نبهله في غير طائل في البحث عينا عن مزيد من مظاهر معارضة الرأسماليين للتاييلورية . ولنتساءل مباشرة : من الذى قام بتسويل بحوث علم النفس الصناعي ؟ بل ومن الذى سمح لعلماء النفس الصناعي بدخول المصانع أصلاً ؟ ومن الذى يدفع أجر الاختصاصي النفس الذى يعمل في المصنع في المجتمع الرأسمالي ؟ هل هم العمال ؟ لا يمكن لأحد ادعاء ذلك . انهم الرأسماليون إذن . وهم يدفعونه مختارين دون ضغوط من جانب العمال أو غيرهم كما هو الحال بالنسبة للخدمات الطبية أو ما الى ذلك مما حصل عليه العمال في المجتمع الرأسمالي نتيجة قتال شرس مع الرأسماليين . ترى لماذا يقدم الرأسماليون على ذلك ؟ السذاجة حالت بهم آنذاك ؟ أم لاشفاق بالعمال لم يستطيعوا له دفعا ؟ ترى هل يمكن للرأسمالية أن تمول وتدعم خصماً لها ؟ أو على أحسن الأحوال حكماً بينها وبين خصومها ؟ إلا بحق لنا أن نسلم بأن لدى الرأسماليين من الدكاء والوعى فيما يتعلق بمصلحتهم المالية المباشرة على الأقل ما يمكنهم من تحديد ما ينفعهم وما لا ينفعهم ؟

ثانياً :

يبدأ بعض علماء النفس الصناعي نقاشهم للقضية الطروحة بتأكيد أن الهدف الذى يلتزم به علم النفس الصناعي هو السعى من أجل زيادة الإنتاج . وهو هدف - فيما يرون - تشتترك في السعى اليه والاستفادة منه الأمم جميعاً ، والطبقات جميعاً أيا كانت معاملها . وبالتالي فليس ثمة مبرر للقول بأن علم النفس الصناعي يخدم الرأسماليين دون سواهم . ولا تبدو هذه الحجة لوهلة الاولى متعاسكة تماماً . ولكن ذلك التماسك لا يلبث أن يهتز إذا ما تساءلنا : هل تسعى الرأسمالية دائماً - وهى

تاييلور وهم أول من راوهم من رجال علم النفس الصناعي حتى ظلت تلك الصفات لصيقة بهؤلاء جميعاً حتى بعد أن ذهب اتباع تاييلور أو خلت نفوذهم ، وحل محلهم اتباع التون مايو ، ثم حتى بعد أن ذهب هؤلاء جميعاً وتمددت وتواتت الاتجاهات في علم النفس الصناعي . ولم يكن بد لعلماء النفس الصناعي من التصدى لتلك « الوصمة » التى لحقت بعلهم قبل أن تعلق بهم .

علم النفس الصناعي بين العمال والرأسماليين

لقد دخل علم النفس مجال الصناعة مع نشأة الرأسمالية ولخدمة الرأسماليين . وليس في ذلك أية مدعاة للاستغراب . كما أنه لا يمكن أن يكون مبرراً - كما سبق أن أشرنا - لاستيعاب علم النفس الصناعي ولا لتعبيد الرأسمالية أيضاً . فلكل شأن العلوم الحديثة جميعاً ، نشأت في تلك الحقبة لخدمة الطبقة الرأسمالية السالطة آنذاك . ولكن علماء النفس الصناعي - ولعدد من الأسباب التى أشرنا إليها فيما سبق - لم يكونوا ليسلكوا بذلك ببساطة بل على العكس فقد انتهات الحجاج والتحليلات والبررات من جانبهم دفافاً عن ملهم وعن أنفسهم ضد «وصمة» خدمة الرأسمالية . وأهم تلك الحجج - فيما نرى - ثلاث :

أولاً :

من أهم الحجج التى يسوقها من تصدون لتبرئة علم النفس الصناعي ووصمة الرأسمالية القول بأن ذلك العلم قد لقي معارضة من جانب العمال ومن جانب الرأسماليين أنفسهم . وإذا لم يكن ذلك يعنى أنه في خدمتهما مما ، فإنه لا يمكن أن يعنى أنه في خدمة أحدهما دون الآخر . ولم يتحرم لريد تلك الحقبة على رجال علم النفس الصناعي خصيصاً ، بل أن كارل فلووجل في كتابه «عالم عام من علم النفس» يقرر وهو يعرض الحديث عن علم النفس الصناعي أنه « بالرغم من الكثير من المعارضة المحتومة من النزعة المحافظة لكل من العمال وأصحاب الأعمال ، فإن ذلك الفرع الجديد من علم النفس قد أحرز تقدماً ملحوظاً » .

ومظاهر معارضة العمال واضحة جلية . ترى ماهى مظاهر معارضة الرأسماليين - أو كما يفضل رجال علم النفس الصناعي تسميتهم - أصحاب الأعمال أو المديرين ؟ لعل المقصود بتلك المعارضة من جانب الرأسماليين هو «تباطؤهم» في تبني التاييلورية . لقد مضى اثنا عشر عاماً من ١٨٩٨ حين بدأ تاييلور تجربته في شركة بنتهام الى عام ١٩١٠ وبالتحديد في ديسمبر من

التي يحكمها قانون العرض والطلب - الى زيادة الانتاج عامة ؟ الا تؤدي زيادة انتاج سلعة معينة من حد معين الى انخفاض سعرها أو الى الميز من توزيعها توزيعا مريحا للمنتج ؟ الا يسمى الرأسمالي في ظروف معينة الى الحد من انتاجه لكي تحتفظ مشجائه بأسعارها الاربوة ؟ ان الولايات المتحدة الامريكية مثلا تقوم بالقضاء كميات هائلة من انتاجها في المحيط لكي لا تنخفض أسعارها . الا يمكن والحال كذلك ان تؤدي زيادة انتاجية مصنع معين الى دفع صاحبه الى الاستغناء عن عدد من عماله لكي تنخفض انتاجيته وترتفع بالتالي أسعار المنتجات ؟ اليس ذلك هو ما يحدث بالفعل في البلدان الرأسمالية ؟

ان مجرد طرح مثل تلك الاسئلة ، ومحاولة التماس اجابة مبسطة لها ، دون خوض فيها لا طائفة لنا به من تحليلات اقتصادية متمعة قليل بأن يؤكد لنا حقيقة ان زيادة الانتاج كهدف دائم وشامل لا يمكن ان يتصور في المجتمع الرأسمالي مهد علم النفس الصناعي . كما ان زيادة الانتاج من حد معين قد تعني دمارا للعمال . ان جوهر الماكلة في تلك الصجة إنما يكمن في أنها تقوم على افتراض خاطئ مؤداه ان هدف الرأسمال هو زيادة الانتاج والحقيقة ان هدفه هو زيادة الربح وستان بين الهدفين .

ثالثا :

اما الصجة الثالثة ، ولعلها اكثر الصجج جميعا خطرا وسداجة في الوقت نفسه ، فهي القول بأنه ليس ثمة تضارفي حقيقية بين مصالبح العمال ومصالح الرأسماليين . يقول جيزيللي وبراون وهما من كبار علماء النفس الصناعي الأمريكيين « ان الصعامة لا توجد من اجل مصلحة العمال فحسب ولا صاحبه العمل فحسب بل من اجل مصلحةهما معا » . كذلك فان هنري مود وهو من اشهر علماء النفس الصناعي في كندا يؤكد « ان الصناعة بالصورة التي هي عليها اليوم قد أزالَت الحاجز بين العامل وصاحب العمل من خلال اللقاقات المشتركة التي تقص اهداف كل من العامل وصاحب العمل في بوتقة واحدة » بل انه حين يحدد العوامل المسؤولة عن خلق ما يسميه بالعمال الشكل يصحرا في عوالم او مصادر ثلاثة هي : المشرف ، والعمال نفسه ، والبيئة المحيطة به مستبعدا تماما حتى ان يكون « صاحب العمل » مجرد مصدر ضمن مصادر خلق ذلك العامل الشكل .

ووفقا لتلك الصجة فان كل ما يمكن ان يشوب العلاقة بين العامل والرأسمالي لا يعدو ان يكون نوعا من سوء الفهم المتبادل والوقت الذي لا يلبث ان يتلاشى خاصة

اذا ما تدخّل علم النفس . فاذا ما لم يتحقق ذلك التلاشي فلا بد ان ثمة « مرض » قد لحق بشفر من العمال « ان ليس كالتبصيصات المخلّة شيء في الآلة الصراع والإبقاء عليه » ولعل تلك العبارة الواردة في أحد كتب علم النفس الصناعي المتخصصة تؤكد ما يلجبه اليه برنال حين يقول « ان تطبيق مصطلح علم النفس بما يجعله من نفحات سيكولوجية وتحليلية كان يعني ان غالبية العمال من الكسالى والهملين والمتقيّين - والاسوأ من ذلك - هي المحترسين والمفرّين ، او باختصار أي عامل يشو ضد الاستغلال إنما هم جميعا في الحقيقة مرضى يحتاجون الى تشخيص وعلاج يهدف موافقتهم مع ظروف عملهم : ينفي الفكر الى حياتهم المزلية » ، ونصحيح أفكارهم الخاطئة عن الكمال ، وتعديل اتجاهاتهم غير المتوازنة » اي أنه « ينبغي عمل كل شيء لهم فيما عدا الشيء الوحيد الذي يفهمه حقا وهو انهاء الاستغلال » .

ميثاق توماس ريان وبارتشياسميث

توماس آرثر ريان هو استاذ ورئيس قسم علم النفس في جامعة كورنيل بالولايات المتحدة الامريكية . والسيدة بارتشياسميث استاذ مساعد في نفس القسم . وهما اصحاب أحد المراجع الشهيرة في علم النفس الصناعي وهو كتاب « أسس علم النفس الصناعي » .

وفي الصفحات الاولى من ذلك المرجع وتحت عنوان « الماكلة في المتخيزة لعلم النفس الصناعي » يورد المؤلفان نصا بالغ الدلالة يستلانه بقولهما ان فن تمويل الكثير من بعوث علم النفس الصناعي تقوم به الادارة لانها تعتاد ان ذلك يمكنها من تحسين ادائها وتوظيفتها . ولهذا السبب فان بعض الاشخاص (حتى السيكلوجيون المتخصصون في فروع مؤداه ان علماء النفس ، الصناعيون يتخلون موافقا متحيزة بالنسبة لتقصيا صراماته . وهم يعتقدون ان الادارة توظف السيكلوجيين بغرض استباق منازعات العمال بنفس الطائفة التي قد يؤذي بها انشاء بناء جديد أو تقديم وجبات غذاء ، أرخص الى الحيلولة دون مقابلة العمال بزيادة أجورهم .. ولكن حتى اذا كان مثل ذلك الدافع متوافرا بالفعل لدى الادارة - وهو ما نشك فيه - فانه لا علاقة لذلك بعمل الاخصائي النفسي في المصنع » .

ولكن بكل المؤلفان للاخصائي النفسي قيمته بعمله في المصنع على الوجه الذي يرضيانه له ، والذي يضعف له - في رأيهما - التزامة والتجرد ، فانهما يتوقعان لصياغة نوع من الميثاق ينبغي على الاخصائي النفسي ان يمتد عليه ويلتزم به خلال عمله في المصنع . ويقسم ذلك الميثاق النقاط الثلاث التالية : -

اللغة ونظرية السياق

د. علي عزت

يرى أن هذا التعريف الشائع لا يعكس الواقع اللغوي ، إذ يقرن أثناء اشتغاله بأبحاث خاصة بسكان جزر التروبريانده في البحار الجنوبية أن اللغة ليست مجرد أداة لتوصيل الأفكار ، بل هي في المكان الأول جزء من نشاط اجتماعي متسق ، وفي اللحظة التي تفصل فيها الكلمة عن سياق هذا النشاط الذي يغلّفها أو عن سياق الموقف الذي تستخدم فيه تصبح كلمة جوفاء غير ذات معنى ، لأن الألفاظ لا يمكن أن توجد في فراغ . وهو يدرك على ذلك بأن اللغة حين نشأت بين الشعوب البدائية لم تستخدم قط كمجرد مرآة للفكر المنعكس ، بل كانت في استخداماتها البدائية عبارة عن رابطة أو حلقة اتصال في النشاط الانساني ، أي بمثابة وسيلة للعمل وليست كأداة للفكر والتمعن . ثم يسوق نتائج دراسته في جزر التروبريانده مصداقاً لذلك ، إذ وجد أنه من الصعب الشعور على مرادفات لفظية حرفية لعبارات وتعبيرات كثيرة يستخدمها هؤلاء السكان ، وبخاصة فيما يتعلق بعاداتهم ودياناتهم ومعتقداتهم ، ووجد نفسه في غمار ايجساد حل للمشاكل اللغوية التي صادفها يخرج بنظرية

تعد مشاكل اللغة من المشاكل الرئيسية الهامة في الدراسات الانسانية ان لم تعد اهمها على الاطلاق . والتعريف الشائع للغة هو انها مرآة تعكس الفكر او وسيلة للتعبير عن الافكار وتوصيلها او تبادلها ، إذ يعرف هنري سويت اللغة في كتاب (مدخل تاريخ اللغة) بانها « التعبير عن الفكر عن طريق الاصوات اللغوية » كما يعرفها العالم الأمريكي سابير في كتابه (اللغة Language) بانها « وسيلة لتوصيل الافكار والانفعالات والرغبات عن طريق نظام رموز يستخدمها الفرد باختياريه » ، وحدث من ذلك كله تعريف العلامة جيسبرش في كتاب (فلسفة النحو) : « نحن روح اللغة في نوع من النشاط الانساني ، نشاط من جانب فرد يبيد في الفهم نفسه لشخص آخر ، ونشاط من جانب هذا الشخص الآخر يفهم فهم ما كان يجري في ذهن الشخص الاول . »

ولكن العالم الاثنوبولوجي مالبينوفسكي(١)

(١) برونسلا مالبينوفسكي (١٨٨٤ ~ ١٩٤٢) الذي قضى حياته في النجلترا ويرز في مجال علم الاثنوبولوجيا أو الاجناس البشرية ، ومن أهم مؤلفاته كتاب «الحدائق المرجانية وسحرها» الذي نشر في لندن عام ١٩٢٥ .

بثقافتها ، وبثقافتها فحسب ، أي ترتبط بخلفيتها
المادية المحسوسة من أدوات وأجهزة ووسائل ،
وبنظمها الاجتماعية وبأخلاق أناسها وعاداتهم
وقيمهم الخاصة بهم .

هذا الافتقار الى الترادف عبر اللغات هو
أوضح ما يكون في المصطلحات الاصطلاحية
idioms ، فالعبارات الشائعة في اللغة العامية
المصرية مثل « لا لي في الطور ولا في الطحين » ،
« دائرة على حل شعرها » ، « بيض وشنا » ، « وريني
عرض اكتافك » ، « لا احم ولا دستور » ، « مية تحت
تبين » ، « ديقنا في ديقنا » .. الخ لا يمكن فهمها
أو ترجمتها الى لغة أخرى الا اذا أشرنا الى الحقائق
الثقافية التي تكمن خلف هذه العبارات ، أي دون
أن نضع هذه العبارات ، في إطار سياقها الثقافي
سواء كان هذا الإطار بمعناه الواسع أي مجتمع
معين بنظمه وأفكاره وتقاليد ومعتقداته وأخلاقه
أو بمعناه الضيق أي موقف معين بمكوناته المميزة
من ظروف وأشخاص وأحداث وأدوات .. الخ .
والثقافة هنا ، كما ترى ، تستخدم في أشمل
معانيها ، فهي تتسع لتشمل ، الى جانب الألفاظ
والعبارات المنطوقة ، تعبيرات الوجه والإيماءات
والإشارات وأنواع النشاط الجسماني ، والأشخاص
الذين يسهمون في هذه النشاطات أثناء تبادل
العبارات ، والأجهزة والوسائل المادية ، واهتمامات
الناس وقيمهم الأخلاقية والجمالية ، والتراث ،
وغیرها مما ترتبط بهذه الألفاظ والعبارات ارتباطاً
وثيقاً .

هذه العبارات الاصطلاحية تؤدي وظائف
اجتماعية معينة ، ومثلها العبارات الثابتة أو
« الكليشيهات » أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم
« عبارات الروتين اليومي » التي تصاحب مواقف
اجتماعية محددة مثل تبادل التحيه ، والمجامله ،
وتقديم الهدايا ، والولائم والحفلات ، والتهنئه في
الأفراح وأعياد الميلاد ، والعزاء في حالات الوفاة
والخسارة والمرضى والحوادث ، والتعلق ، والنداء
بالألقاب أو أسماء التذليل .. الخ . هذه
العبارات هي بمثابة « مراسم » لفظية يقرأها المجتمع
ويعلق عليها أهمية كبيرة في الرباط الاجتماعي
بين الأفراد ، كما يوقع نوعاً من المقاب الادبي على
كل من يخالفها أو يخرج عنها . وتتميز هذه
العبارات عن غيرها بما يلي :

أولاً : إمكان توقعها أو التنبؤ بها بسهولة
لارتباطها بموقف معين ، كما أن الإجابة التي
تستثيرها هذه العبارات هي اجابات محدودة

تتعلق بالمعنى واللغة أطلق عليها نظرية سياق
الموقف Context of situation (١) وأوردنا في
مقاله « مشكلة المعنى في اللغات البدائية » (١٩٣٣)
الذي نشره كملحق لكتاب « أوجون وريتشاردز »
المعروف بمعنى المعنى The Meaning of Meaning
والذي يؤيد فيها نظرية أوجون وريتشاردز الخاصة
بالاتصال Communication ويركز فيها على اللغة
كوسيلة للعمل لا كمقابل أو معادل للفكر .

يري مالفينوفسكي أنه ينبغي علينا أن نربط
ما بين دراستنا للغة ودراستنا لأنواع الانسقاط
الاجتماعي والانساني الأخرى ، وأن نفسر دلالة
كل لفظ أو عبارة داخل إطار السياق الحقيقي
الذي تنتسب اليه ، واللغة بهذا المفهوم تعد نمطاً
من أنماط السلوك البشري لا يؤدي مجرد وظيفة
ثانوية ، بل يؤدي دوراً وظيفياً خاصاً به ، دوراً
فريداً لا يمكن أن يحل محله شيء آخر . والكلمات
المنفردة هي في الواقع تصورات لفسوة لا وجود
لها في الحقيقة إذ أنها نتاج تحليل لقوى متطور ،
أما الحقيقة اللغوية فهي العبارة المنطوقة في سياق
موقف معين . ولذا يعتقد مالفينوفسكي أنه من
الصعب ترجمة اللفاظ لغة ما الى لغة أخرى ، وكلما
اتسعت الثقة بين ثقافتين متباينتين زادت
الصعوبة في العثور على مرادفات عبر هاتين
الثقافتين . وإذا أردنا تعريف الترجمة في شيء
من الدقة فانها إعادة خلق اللغة الأصلية الى لغة
أخرى مختلفة تمام الاختلاف . ومن ناحية أخرى
ليست الترجمة استبدال كلمة بكلمة ، بل هي
بلا ريب ترجمة سياقات برمتها ، ويدل على هذا
بأمثلة بسيطة منها كلمة Sport و Gentleman
و Fair play في اللغة الانكليزية ، وهي
كلمات يصعب ترجمتها الى لغة أجنبية ، وتصبح
محاوله ترجمتها عبارة عن إعادة تصوير لها ؛
ذلك أن كل ثقافة من الثقافات المختلفة تتميز
بنواحي معينة لا تتوفر في ثقافة المجتمعات الأخرى ،
فالرياضة في إنجلترا ، والموسيقى والرسم في
إيطاليا ، والحب في فرنسا ، والاتجاهات
المتنافرية في ألمانيا ، كلها سمات مميزة لهذه
المجتمعات . وحتى الألفاظ التي تعبر عن القيم
الأخلاقية أو الشخصية تتغير دلالاتها من مجتمع
الى آخر ، حتى لو تشابهت هذه الألفاظ من حيث
الصيغة . وبالاختصار فان كل لغة تتضمن اللفاظ
وعبارات لا يمكن ترجمتها لأنها تتلادم وترتبط

(١) أكثر هذا التعبير على عبارة (سياق 'لحال)
الشائعة والتي تستخدم دون تعريف على محدد .

متعارف عليها بين أفراد المجتمع الواحد ، وبالتالي يمكن التنبؤ بها ، فعبارة «أزاي الحال ؟» أو «أزاي الصحة ؟» التي تتبادل في مواقف التحية يمكن توقع الإجابة عليها بوحدة من العبارات : «الله يسلمك» ، «كويس أحمد لله» ، «الله يحفظك» . الخ . كالمعبارة وإجاباتها هنا يعتبران من قبيل المصاحبات اللغوية collocations .

ثانياً : نتيجتها أو أثرها الملزم ، بمعنى أن التفوه بعبارة من هذه العبارات يضع المخاطب أمام التزام أخلاقي بالرد بإجابة نظمية معينة أو بوحدة من إجابات بديلة ، فإذا كنت مدعوا لزيارة عند بعض الأصدقاء أو المعارف ولم تطل جلستك ثم أردت الاستئذان في الانصراف ، فإن المتوقع طبقاً لأنماط التقاليد الاجتماعية السائدة في مجتمعنا أن يلح عليك المضيف ، ذكراً كان أم أنثى ، في أن تجلس لفترة أخرى بعبارة مثل «تسه بدرى» أو «مش لسه بدرى ؟» والمتوقع هنا أن يرد المضيف بعبارة مثل «بدرى من عمرك» أو «معلش أنا قعدت كفاية» أو «باقى آجى مرة ثانية» . وقد يتبع هذا جلوسك لفترة أخرى أو انصرافك ، أما إذا لم يحاول المضيف أن يدعوك لاطالة الجلوس فقد تعتبرها نوعاً من «عدم الباقية» أو نوعاً من «الضيقة» من رؤيتك قد تكون نتيجة عدم ترددك عليه مرة أخرى ؛ على حين أن مثل هذا السلوك قد لا يقصر على هذا الوجه في مجتمعات أخرى كالمجتمع الانجليزى مثلاً . وكذلك الحال مع عبارات كثيرة تستخدمها جميعاً وتكون جزءاً لا يتفصل من مراسم الزيارات والولائم والأفراح والمآتم . الخ . في كل بيت من البيوت المصرية مثل :

١ - الضيف (عند تقديم الشراب أو الطعام) :
وليه التصب ده ؟

المضيف : تعبك راحة ، كله من خورك ، كله فضلة خورك ، دى حاجة مش قد المقام ، دى حاجة بسيطة . الخ .

٢ - أحد المدعوين في حفل قرآن أو زفاف :
مبروك ، مبروك جواز فلان (أو فلانة) :

الداعي : «أحد أفراد أهل العريس أو العروسة» : عقبال عندك (أو عندكو) ، عقبال ماتفرح بابنك (أو بنتك) ، عقبال جحك (لسيد أو سيدة كبيرة في السن) . الخ .

ثالثاً : توضيح الدور الاجتماعى الذى تقوم به هذه العبارات بين الاطراف المشتركة ، ففي

المجاملة مثلاً نجد أن عبارات مثل «هى العين تعلى ع الحاجب ؟» أو «هو احنا قد المقام ؟» أو «هو احنا فى ديك الساعة ؟» ترتبط بموقف قد يكون فيه أحد الطرفين في مركز اجتماعى مميز عن الطرف الآخر ، وهو يطلب منه شيئاً أو يتقدم اليه بعرض ما ، وليكن مثلاً موظفاً حكومياً كبيراً يطلب من أحد السكتية أن يزوج ابنته لابنه ، فليسوف يعتبر الكاتب أن مثل هذا العرض «شرفاء له ، ومن ثم يبر عن موافقته في نفس الوقت الذى يعترف فيه بمركزه الأدنى بقوله مثلاً «هو احنا قد المقام ؟» أو «هو احنا فى ديك الساعة ؟»

رابعاً : التعبير في وضوح عن التقاليد والصادات واتهم الأخلاقية والمعتقدات وعقليات الأفراد ومواقفهم من الحياة بوجه عام . فالأمثلة التى أوردناها في الفقرة السابقة تعبر عن مخلفات أو رواصب مجتمع طبقي وعن الأهلية التى لازال مجتمعنا يعلقها على المركز الاجتماعى . ونظرة واحدة على العبارات التى نستخدمها في معظم هذه المواقف الاجتماعية تكشف ، إلى جانب أشياء أخرى ، عن قدسية الروابط العائلية ، طبيعة التواضع والمجاملة والكرم والتودد ، مجتمع كان اقتصاده قائماً أساساً على الزراعة وكانت تسوده فروق طبقية حادة ، ومعتقدات خاصة بالإيمان بالقدرة والحظ والتفاؤل والتشاؤم .

وتصبح الوظيفة الاجتماعية للغة أكثر وضوحاً في ذلك الاستخدام الذى لا يهدف من وراءه إلى توصيل «معنى» أو «مغزى» أو «دلالة» لغوية معينة ، بل هي وظيفة اجتماعية بحتة حيث تتبادل اللغة بين أناس معينين في مواقف معينة من الفلاحين حول نار مشتعلة أمام بيت من بيوت القرية أو في حقل من حقولها ، أو حين يتجمع بعض العمال أو البوابين في المدينة عقب انتهائهم من أعمالهم اليومية أو حين يستريحون بعض الوقت من عناء العمل يتجاذبون أطراف الحديث ، أو حين «تدرش» بعض النسوة وهن يقمن بعمل يدوى كغسل الأبرة أو تنظيف المضخرات أو غسل الملابس ، وهو عمل يدوى لا صلة له بما يتفوهن به . وأتينا هنا نواجه نمطاً آخر من أنماط الوظائف اللغوية المستخدمة فيه اللغة استخداماً لا علاقة له بما يحدث في تلك اللحظة ، أى أن معنى اللفظ أو العبارة لا يمكن ربطه بسلوك المتحدث أو المستمع أو بالغرض الذى يعمل من أجله ، والا فما هو الغرض من عبارات

مثل «أزاي الصحة؟»، «أله ! أنت هنا»، «جاي منين؟»، «رايح فين؟»، «علي فين؟» «الجو عال النهاردة»، مثل هذه العبارات يتبادلها الناس لا بغرض الإخبار أو التقرير أو الاستفهام أو التعبير عن أي فكرة من الأفكار، بل هو نوع من الحديث تخلق فيه أواصر الاتصال والمشاركة عن طريق مجرد تبادل الألفاظ التي لا تثير بالضرورة تفكيراً في عقل المستمع. مثل هذا النوع من الاستخدام اللغوي يطلق عليه ما لينوفسكي اسم Phatic communion «والملة هنا» ، مرة أخرى ، لا تستخدم كوسيلة لنقل الفكر ، بل لمجرد خلق هذا الجو الاجتماعي والمشاركة الشخصية بين هؤلاء الناس ، والموقف هنا يخلقه تبادل العبارات والمشاعر التي تشكل نوعاً من التجمع البهيج المستحب عن طريق الأخذ والعطاء في العبارات التي تكون قوام أي «دردشة» . ويمكن القول بأن الموقف هنا يتكون في الواقع مما يحدث لغوياً فقط ، أي أنه موقف مشبع من الناحية اللغوية .

وعلى العكس من ذلك ، تجد اللغة ذروة أثرها العملي .

١ - أما بطريقة غير مباشرة في الوظائف الروحية والدينية والخاصة بالمعتقدات السائدة في مجتمع ما ، مثل العبارات التي تصاحب العمليات السحرية وطرود الشياطين وصب اللعنات وإحلال البركات في المجتمعات البسيطة أو المتخلفة ، وكذا في العبارات المقدسة التي تصاحب المناسبات الدينية والصلوات والأدعية ، وحتى في العبارات الخاصة بالمعتقدات الروحية مثل التناول والتشاور في مجتمعات ؛ ذلك أن هذه العبارات تحرك قوى روحية أو تصبح شبه قانونية حين ترتبط بمقدمات اجتماعية مثل الزواج والطلاق والبنوة .. الخ .

٢ - وأما بطريقة غير مباشرة في الممارك وإصدار الأوامر والتعليمات وصيحات الاستغاثة ، مجرد لفظ أو عبارة أو نداء في مثل هذه المواقف كليل بتغيير مجرى الأحداث أو الأفعال .

ومجمل القول ، يرى ما لينوفسكي أن فصل الناحية اللغوية لمثل تلك العبارات عن السياق الاجتماعي والثقافي هو تقييد لكل من علم اللغويات وعلم الاجتماع على حد سواء ، فاللفظ بالنسبة له هو عمل ذو قوة وقاعلية لا تقل عن أي عمل يدوي ، أو هو مؤثر يدفع للعلل ، مؤثر

يرتبط ارتباطاً قوياً بالموقف الذي يحدث فيه ، أي بالناس والأشياء التي يتعاملون بها ؛ وهذا مما حدا بما لينوفسكي أن يقول عبارته المأثورة في مقاله « مشكلة المعنى في اللغات البدائية » الذي سبق الإشارة إليه :

« انكلام والموقف مرتبطان ببعضهما ارتباطاً لا ينقسم ، وسياس الموقف لا غنى عنه لفهم الألفاظ . »

وقد نادى ما لينوفسكي بتطبيق نظرية «سياق الموقف» هذه لا في الدراسات الخاصة بعلم اللغويات فحسب ، بل من حيث أنشروط العامة التي تستخدم فيها اللغة بوجه عام ، بمعنى أن دراسة أي لغة من اللغات التي ينطق بها شعب ما يعيش في ظروف تختلف عن ظروفنا ويمتلك زمام ثقافة أو حضارة متباينة عن ثقافتنا أو حضارتنا ينبغي أن يصاحبها دراسة الحضارة والثقافة والبيئة التي يعيش فيها أفراد هذا الشعب ، ولذا فإن دراسة معنى لفظ أو عبارة لا تتأتى من مجرد التأمل السلبي لهذا اللفظ أو العبارة ، بل نتيجة تحليل مجموع استخداماتها داخل إطار سياق ثقافي معين .

وتجد هذه النظرية الخاصة بما لينوفسكي صدى في كتابات العيسوف ل. فتحجشتين (١) الذي يقول في كتابه «أبحاث فلسفية Phios Investigation : « تكمن معاني الألفاظ في استخدامها » . وليس في مقدور المرء أن يحدث كيف تستخدم لفظاً ما ، بل عليه أن ينظر إلى استعمالها ، ويتعلم من ذلك » . ثم يشبه استخدام الأنماط المختلفة من اللغة في السلوك الخاص بالكلام ، يشبهه بالألصاف المختلفة التي تتحكم فيها قواعد معينة فيقول « أن السؤال : « ما هي الكلمة في الواقع ؟ » يشبه تماماً سؤال « ما هي قطعة الشطرنج ؟ » كما يقول « اللغة عبارة عن مجموعة من الألعاب ذات قواعد أو عادات معينة » .

وهنا يجدر بنا أن نتوقف قليلاً لدى عبارة «سياق الموقف» التي استخدمها ما لينوفسكي لنرى أثرها في دراسة علم اللغويات ، ذلك أن هذه العبارة قد فتحت آفاقاً فسيحة في مدرسة علم اللغويات الحديث ، وبخاصة في إنجلترا ، إذ

(١) لودفيج فتحجشتين ١٨٨٩ - ١٩٥١ الذي خلفت كتاباته أثراً كبيراً في معظم الفلاسفة المعاصرين من ذوي الاتجاهات الوضعية أو التحليلية أو التجريبية المنطقية .

تناولها فirth (١) مؤسس هذه المدرسة في الأربعينات من هذا القرن ووظفها لصالح هذا العلم ، ثم جعل دراسة اللغة في إطارها الاجتماعي إحدى العلامات المميزة لمدرسة اللغويات الانجليزية منفصلا بذلك عن مدرسة اللغويات الأمريكية التي سبقتها على يد ليونارد بلومفيلد وإدوارد سابير في أوائل الثلاثينات . وقد وجد فirth في هذه النظرية أطارا مناسباً لتنظيم فيه العناصر الاجتماعية التي تضم الأشخاص والأدوات والأحداث ، إلى جانب عنصر اللغة الذي تقوم بينه وبين هذه العناصر الأخرى علاقات وتفاعلات هامة لا يمكن اغفالها عند دراسة الأحداث اللغوية حيث أن اللغة ظاهرة اجتماعية في المقام الأول .

ولكن الواقع أن كلا من مالفينوسكي وفيرث يستخدمان هذه النظرية بطريقة مختلفة ، ويرجع هذا بالضرورة إلى أن مالفينوسكي كان عالماً أنثروبولوجياً اقتصت به دراساته للأجناس البشرية إلى اهتمامه العارض باللغة ، بينما كان فirth عالماً لغوياً مهتماً بالثقافة الإنسانية بالدرجة التي تعينه على تكوين نظرية لغوية . فسياق الموقف انحصار بمالفينوسكي يتألف من الملامح الواقعية الفعلية التي ترتبط بالثقافة والطبيعية التي حدث فيها الموقف ، مما أدى إلى اتهامه « بالتخصيصية » وانفكاره إلى « التعميم » ، بمعنى أن كل عبارة ينبغي أن تتناول على حدة ، وبالتالي تستبعد انظريات العامة « للمعنى » . ولذا يأخذ عليه فيرث أن اتجاهه برجماتياً ، إذ أنه خلط بين ما يمكن أن يكون « أطارا نظرياً » وبين الأحداث العملية نفسها التي يصح أن تؤخذ على أنها مجرد أمثلة نموذجية لهذا الاستخدام اللغوي أو ذاك .

أما « سياق الموقف » بالنسبة لفيرث فهو عبارة عن « إطار منهجي » يمكن تطبيقه بوجه عام على الأحداث اللغوية ، وهو مجموعة مترابطة من الأجزاء يمكن تناولها على مستوى يختلف عن مستوى الأبواب النحوية وأن كانت لها نفس الطبيعة المجردة . ويقترح فirth على اللغويين أن ينحوا في دراستهم للظواهر اللغوية نحو تقصي العلاقات الداخلية لسياقات الموقف على هذا النحو :

(١) ج.و. فirth الذي كان رئيساً لقسم اللغويات بمدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن ، وقد توفي سنة ١٩٦٠ . وله أبحاث وكتابات هامة من اللغويات .

(٢) دراسة السمات المميزة للأشخاص والشخصيات التي تساهم في سياق ما ، وتقتصر الدراسة بالطبع على السمات التي لها علاقة بهذا الموقف ، مثل :

١ - الأحداث اللغوية أو الكلامية التي ينطق بها المشتركون في الموقف .

٢ - الأحداث غير اللغوية التي تصدر عن المشتركين (مثل الإشارات والإيماءات وتعبيرات الوجه والضحك والصمت ... الخ) .

(ب) دراسة الأشياء والأدوات ذات العلاقة بالموقف (ج) أثر أو نتيجة الحدث اللغوي .

ولنضرب مثلاً أو مثالين نوضح بهما هذه النظرية في دراسة المعنى . فإذا تأملنا عبارة « الله يموض عليك » نجدها تستخدم في لبنان في موقف يختلف عن الموقف الذي تستخدم فيه في مصر على النحو التالي : (مستخدماً بعض عناصر «السياق» السالف ذكرها) :

في لبنان :

(١) بائع ومشترى (س و ص)

١ - ص يطلب شراء سلعة ما من س ويدفع ثمنها .

٢ - ص يناوله السلعة ويقبض الثمن قائلا « الله يموض عليك » .

(ب) محل أو مكان للبيع .

(ج) ينصرف ص على أثر الكلام .

في مصر :

(١) شخصان متعارفان س و ص . نعي إلى علم ص أن ص في غاية التأثر والحزن بسبب فقده لشيء عزيز .

١ - يحاول س أن يسري عن ص ويشاركه وجدانياً بقوله « الله يموض عليك » ، وقد يتبعها بعبارة أخرى مثل « مات زعلش نفسك » أو « كلنا لها » .

٢ - ص يصمت أو يرد بعبارة مثل « الحمد لله » أو « كله كويس » .

(ب) خسارة كبيرة وقعت أو شخص ضايق قريب أو عزيز لدى ص قد توفي .

وقد لا تتوفر كل هذه العناصر في «السياق» فقصده يكون عنصراً واحداً أو أكثر هو الجدير

فى الكنية واسماء التذليل :

أبو على ، أبو حجاج ، أبو خليل ، أبو عفان ،
أبو حننى ، أبو داود .. الخ .

فى بعض التسميات :

أبو ذراع ، أبو راسين ، أبو رجل مسلوحة ،
أبو جلمو .. الخ .

فأين إذن « المعنى المطلق » الذى تتميز به
كلمة « أ ب » ، وكيف يفهم الاجنبى مثلا « معنى »
هذه الكلمة إن لم نوضح العلاقة بين الاشخاص
الذين يستخدمونها ، وبذا القيم الاجتماعية التى
تنطوى عليها هذه العلاقة ؟

وهكذا اذا نحن لم نغفل دراسة السياق فى
علم اللغويات لأصبح علما يهتم بهحق باللغة
كسلوك انسانى ذى مغزى فى مجتمع من
الجماعات ، وليس مجرد اشارات أو رموز صوتية
أو مكتوبة متعارف عليها بين الناس . ولقد
ساهم مالىوفسكى وفيرت بهذا فى تشجيع الباحث
اللغوى حين يقدم على دراسة اللغة من الناحية
الانحوية والصوتية واللفظية ألا يهمل « الموقف »
بشخصه ونظمه وعاداته ، وأصبحت نظرية
انطوائف أو الاستعمالات اللغوية فى سياقات
المواقف من أهم النظريات التى ساهم بها هذان
العالمان فى دراسة المعنى فى اللغة ، تلك الدراسة
التي لا زالت تشكل عقبة كؤود فى دراسة
انظواهر اللغوية المختلفة دراسة علمية قائمة على
شواهد وأساليب ملموسة ، وفى ذلك يقول
بلومفيلد فى كتابه « اللغة » :

« ان تبيان المعانى هو .. نقطة الضعف فى
دراسة اللغة ، وسوف يظل هكذا حتى تقطع
المعرفة الإنسانية شوطا طويلا فى التقدم فيما
وراء حالتها الراهنة » .

بالاهتمام . فمثلا اذا سألك أحد معارفك « رايح
فين ؟ » وكانت الإجابة « رايح مصر » فإن أهم عنصر
هنا فى السياق هو مكان الكلام ، فإذا كان فى
الاسكندرية مثلا أو فى الزقازيق فإن معنى ذلك
أنك مسافر إلى القاهرة ، أما إذا كان مكان الكلام
دمشق أو بيروت فإن معنى ذلك أنك مسافر إلى
الجمهورية العربية المتحدة ، وقد يتبع هذا أن
يسألك السائل « رايح القاهرة ولا اسكندرية ؟ » (١)

ونستنتج من ذلك أنه ليس ثمة « معنى
مطلق » لكثير من الألفاظ والعبارات ، إنما يختلف
معناها باختلاف الموقف الذى تستخدم فيه ؛ تأمل
مثلا استخدام كلمة « أ ب » فى مجتمعنا المصرى :

فى بعض قرى الوجه البحرى :

« ياأب » (مخاطبا والدك أو صهرك)

« ياأب على » (مخاطبا عمك)

« ياأب الحاج على » (مخاطبا اما قريبا لك
يكبرك فى السن أو صديقا من أصدقاء العائلة
المقربين)

« ياأب الحاج على ياأبو حسن » (شاب يافع
يخاطب صديقا من أصدقاء العائلة المقربين الذين
يكبرونه فى السن)

فى الوجه القبلى :

« محمد أبو حسن » (أى محمد ابن حسن)

فى القاهرة وغيرها :

« محمد أبو حسن » (أى محمد والد حسن)

(٥) اقتبست هذين المثلين يتصرف من كتاب « المعاجم
اللغوية فى ضوء دراسات علم اللغة الحديث » تأليف د.
محمد أحمد أبو الفرج ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٦ ؛
ص ١٥ - ١٧ .

محمد عبده

بين

العقل والوجدان

سعد عبد العزيز

ولد « محمد عبده » فكانت فرحة أبيه بسولته بالغة ، وقد عبر عن فرحته حين أعلن على الملأ أنه قد نذر وليده لطلب العلم .. وتمنى أن يراه من كبار الأطباء والفقهائ ، فذلك خبر له ، لأن « من يرد الله به خيرا فليقبه في الدين » .

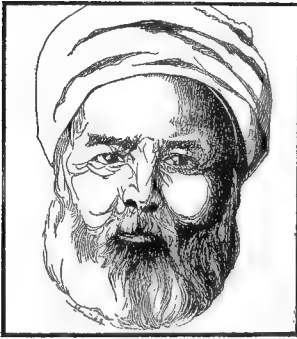
ويهمنا أن نذكر أن أغلب سكان قريته ، من أجداده الذين لا يعرفون في حياتهم سوى العمل في الزراعة ، وعبادة الله ، ولقد كانت مساكنهم - فيما مضى - من الخيام ، وما أن حل بهم شيخ يدعى « عبد الملك » حتى اتخذوه وليا لهم ، فقد راحوا ينسبون اليه الكرامات .. ولما توفي أقاموا له قبة ، وجعلوا مساكنهم من حولها ، وتحلقت البيوت بكثرة حول قبة ذلك الشيخ حتى تألفت القرية من مجموعها .. وذلك يدل بوضوح على المظهر الدينى للقرية ، والذي كانت تتميز به أسرة محمد عبده على وجه الخصوص .. وكانت هذه الأسرة تغالى في الاعراب عن تقاليد الدينية ، وذلك باختيار أسماء أفرادها من الاسماء الدينية ، فمنهم من يسمى بمحمد ، وإبراهيم ، وعلى ، وعثمان ، ودرويش ، وكان صاحب هذا الاسم الاخير من أهل التصوف ، وكانت له رحلات الى صحراء ليبيا ، ولقد تلمذ محمد عبده على يديه - فيما بعد - فكان أول استاذ يهديه طريق الرشد ، وطريق التصوف الصحيح .

هناك نوع من المفكرين يمكن أن نتعرف على حقيقة افكاره ، وتصورات ، لو أننا أمعنا النظر في طبيعة حياته ، وما تنطوى عليه من خبرات وتجارب ، وأحداث ، فحياته انما هي فكره ، وقيمه ، ومعتقداته وهي تلك الحيوط التي يتألف منها نسيج شخصيته .

ويعد « محمد عبده » نموذجا حيا لذلك الطراز من المفكرين .. فهو أصدق تعبير عن تلك المؤثرات التي امتصها من حياته الرفيعة ، والحضرية على حد سواء .

فمعروف انه قد عاش تجربتين في الحياة .. تجربة الحياة في القرية ، وتجربة الحياة في المدينة .. ويمكن أن نؤكد أنه من خلال هاتين التجربتين استطاع أن يستلهم وعيه ، ورويته ، ومعاييره ، وبالتالي استطاع أن يخلق اتجاهافكريا جديدا فريدا في نوعه .. انه ذلك الاتجاه الذي لا يعدو أن يكون مزيجا من الفكر والوجدان .. ففيه يتعانق العقل بالروح ، والادراك بالقامري بالادراك الصوفي الباطني .

ولا غرابة في ذلك ، فهو هنا يعبر عن طبيعة تكوينه النفسى ، والذهنى ، والاجتماعى ، فقد كانت نشأته الاولى نشأة دينية صرفة .. ففي قرية « محلة نصر » ، وهي إحدى قرى البحيرة ،



م عبده

من الرسائل كتبها الشيخ محمد المدني الى بعض مردييه ، وقد سأله ان يقرأ له فيها شيئا لضعف بصره ، فما كان منه الا ان ألقى بالكتاب بعيدا ، وهو في حال من الغضب ، وقد راح يلعن القراءة ومن يشتغل بها ، لكن الشيخ ظل يهسيء من روعه ، ويصامله برفق ومودة ، حتى أطاعه . وما أن تناول الكتاب وأخذ يقرأ بضعة أسطر حتى استوقفه ، واندفع يفسر له معاني ما يقرأ بأسلوب واضح بسيط لم يعرفه من قبل . . . ومنذ تلك اللحظة بدأ الشاب يتعاطف معه ، وينجذب الى أحاديثه الشيقة النفيذة ، فقد اكتشف أن هناك فهما متبادلا بينهما ، وأن شعورا بالاطمئنان يربط كلا منهما بالآخر . . . وتكرر لقاءهما أكثر من مرة حتى توطدت بينهما اواصر الصداقة . وهنا أحس محمد عبده أنه قد ولد من جديد ، فقد انزاح عنه ذلك الكابوس الذي كاد يخنقه ، وأحس أن هناك عالما جديدا من الوعي والصفاء قد انفتح أمامه ، فكان عليه أن ينتمي الى ذلك العالم الذي أمكن أن يكشف نفسه من خلاله . . . أنظراليه وهو يقول في مقال بعنوان نشأتي وتربتي وكانت هذه الرسائل التي قرأتها للاستاذ تحتوي على شيء من المعارف الصوفية ، وكثير من كلامهم في آداب النفس وترويضها على مكارم الاخلاق ، وتطهيرها من دنس الرذائل ، وتزهيدها

لقد لمس الوالد ذكاء ابنه المبكر ، حين أبدى تفوقا ملحوظا في المرحلة الاولى من التعليم ، فقد أذهله أن يجيد القراءة والكتابة ، وحفظ القرآن في مدة لا تتجاوز سنتين ، الامر الذي جعله يقرر انتقاله الى طنطا ليتعلم في « الجامع الاحمدى » تجويد القرآن ، وقواعد اللغة العربية . . . لكن سرعان ما يصدم الوالد حين يجد ابنه يتوقف فجأة عن مواصلة تعليمه ، معلنا سخطه على اساتذته الذين لا هدف لهم الا تلقين التلاميذ تلك المصطلحات الفقهية الغير مفهومة . . . وحين أدركه اليأس من النجاح ، انقطع عن الدرس ، ولاذ بالفرار ، متوجها الى بلدة « كنيسة اورين » حتى يتلافى لقاء والده الذي تميز بشدة بأسه ، وهناك التقى بأقارب والده ، وقضى معهم خمسة عشر يوما ، كان فيها يعاني أزمة نفسية حادة بسبب فشله الذريع في التعليم ، الامر الذي جعله يفكر في الاستقرار في بلدته ويكتفى بالعمل كملاحظ للزراعة كبقية أقاربه . لكن ما أن التقى بأحد احوال ابيه وهو الشيخ درويش خضر ، حتى تغير كل شيء . . . فقد كان شيخا صوفيا يأخذ بالطريقة الشاذلية ، وكان على دراية واسسة بصحوص القرآن ، وفهم معانيها . . . فليس غريبا أن يكون المعلم الحقيقي الذي انتشل محمد عبده من أزمته التي كادت تقضى عليه . . . فقد جاءه - بادية ذي بدة - ويبيده كتاب يضم مجموعة

في الباطل من مظاهر هذه الحياة .. ولم يأت على اليوم الخامس الا وقد صار أبغض شيء الى ما كنت أحبه من لهو ولعب ، وفخفخة ، وزهو ، وعاد أحب شيء الى ما كنت أبغضه من مطالعة وفهم ، وكهرمت اولئك الشبان الذين كانوا يدعونني الى ما كنت أحب ، ويزهدونني في عشرة الشيخ درويش ، فكنت لا أحتمل أن أرى واحدا منهم ، بل أفر من لقاءهم جميعا كما يفر المسلم من الأجرب .. وفي اليوم السابع سألت الشيخ : ما هي طريقتهكم ؟ فقال طريقتنا الاسلام ، فقلت أو ليس كل هؤلاء الناس مسلمين ؟

قال : لو كانوا مسلمين لما رأيتهم يتنازعون على التافه من الامر ، ولما سمعتهم بالله كاذبين بسبب أو بغير سبب .. فقد كانت هذه الكلمات كأنها نار أحرقت جميع ما كان عندي من التنازع القديم .. متاع تلك الدعاوى الباطلة ، والمزايم الفاسدة متاع الغرور .. وسألته : ما وردكم الذي يتلى في المحلوات أو عقب الصلوات ؟ فقال : لاورد لنا سوى القرآن .. تقرأ بعد كل صلاة أربعة أرباع مع الفهم والتدبر .. قلت اني لى أن أفهم القرآن ولم أعلم شيئا ؟ فقال : اقرأ معك ، ويكفيك أن تفهم الجملة وبركتها يفيض الله عليك التفصيل .. وأخذت أعمل على ما قال من اليوم الثامن ، فلم تمض على بضعة أيام الا وقد رأيتني أطير بنفسى في عالم آخر غير الذى كنت أعهد ، واتسع لى ما كان ضيقا ، وصغر عندي من الدنيا ما كان كبيرا .. وتفرقت عني جميع الهوم ، ولم يبق لى الا هم واحد وهو أن أكون كامل المعرفة ، كامل ادب النفس ، ولم أجد اماما يرشدني الى ما وجهت نفسى اليه الا الشيخ « درويش خضر » الذى أخرجني من سجن الجهل الى قضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد الى اطلاق التوحيد .. هذا هو الاثر الذى وجدته في نفسى من صحبتة أحد أقاربي وهو الشيخ درويش الذى كان بحق مفتاح سعادتي ..

من ذلك يتبين لنا الى أى حد استطاع الشيخ « درويش خضر » أن يغير من حياة « رائد الإصلاح » فقد فطن ، من أول لقاء ، ما يتميز به من ذكاء ، ونبوغ وشفافية ، وسرعان ما تنبأ بأن هذا الشخص يمكن أن يصبح ذا شأن كبير في حياتنا الدينية والاجتماعية ، الامر الذى جعله يصبر على غضبه ووزقه ، فلم يتألم حين أعرض عنه ، ولم يضجر حين تركه وانهمك في اللعب واللهو ، وانما راح يروض دوافعه الجامحة

ويسوسه حتى أسلم له قياده في النهاية . فليس غريبا أن يتحول على يديه تحولا غريبا مثرا فقد صار واحدا من مريديه ، منتشيا الى الطريقة الشاذلية التي يتبعها ذلك الشيخ .. والحق أنه كان في ذلك يستجيب لطبيعة البيئة التي نشأ فيها ، فهي تمتاز - كما أشرنا سلفا - بطابعها الديني الصوفي .. فحتي نظام البيوت الذي شيدت به قد أقيم بإيحاء ديني ، حيث التفت حول ضريح الشيخ (عبد الملك) تبركا به . ولم تنقطع علاقة درويش خضر بمحمد عبده حين رحل عن القرية ليلتحق بالأزهر ، ذلك لانها كانت أشبه بملاقة الشيخ بالمريد (١) .. فقد كان يفضي اليه - حين يلتقي به - بدقائق أحواله الشمورية ، وما يحتره أحيانا من ضيق ، ومخاوف وشكوك .. وكان الشيخ دائما يخفف عنه ويعمل على شفائه من أزماته ومتاعبه ، مستخدما في ذلك طريقة الإيحاء حينما ، والاتقان المنطقي حينما آخر .. وكان يوصيه بأن يقلب على العبادة بقلب يخفق بسبب الله ويتشوق اليه ، ذلك لأن «الحب» هو الوسيطة التي يتوصل بها المتصوف للوصول الى الله ، والغناء ذاته .. ومن ثم فقد تطبع محمد عبده - في تلك الفترة - بخصال المتصوفة نصار دائم التفكير والتأمل ، وأخذ ينهمك في تجارب انفعالية ، وفي رياضيات ومجاهدات بدنية ، وروحية ، ولقد كان ينظر الى النفس على أنها أمانة بالسوء ، وهو هنا يتفق مع (الغزالي) في تعريفه للنفس حيث يقول : « يراد بالنفس المعنى الجامع لقوة القفس والشهوة في الإنسان » ، الامر الذى جعل محمد عبده ينادي بأنه لابد من مجاهدة النفس وكسرها .. أما الروح فقد كان ينظر اليها على أنها نقيض النفس ، فهي محل الاخلاق الحميدة ، وهي مبدأ الحياة ، وهي لطيفة ، نقية ، متحررة من سلطان النفس واغلال الحس وهي مصدر جميع مظاهر الإنسان الحيوية ، وفي رايه أن القول تعجز عن ادراك الروح ذلك لان الروح من أمر الله .. كذلك كان ينظر الى القلب على أنه منبع المعرفة ، فهو أساس الادراك وهو منبع الحس والشمور ..

(١) المراد من له ارادة «الارادة عند الصولية هي ترك مااعتاد عليه الناس من الركون الى الشهوة ، واتباع الهوى ، واختلا الى الفللة . نصار ترك هذه الصفات اللعينة دالا على ارادة ، والتارك لها مريدا » . راجع «الرسالة التشريعية» في علم التصوف ، طبعة مصطفى الحلبي ، ص ٩٢ .

فى توليد الافكار دون الاعتماد على الافكار السابقة المتوارثة .

لقد حضر محمد عبده على استاذة دروسا نافعة فى كتب المنطق ، واخكمة ، واصول الدين ولم تمض على صحبته الا افغانى الاستنانت حتى صار مفكرا نابها ، ومؤلفا جريئا ، يكتب عن المتكلمين ، والفلاسفة ، والمتصوفة ، ولم يكن قد تجاوز السابعة والعشرين حين احاط بتلك الموضوعات احاطة واسعة ، وفوق ذلك ، فقد اخذ ينشر مقالاته فى جريدة الاهرام منذ بداية نشأتها عام ١٨٧٦ ، حيث كان يجهر بآرائه الجريئة فى مجال الإصلاح ، ومعارضة الجمود ، والاخلاد بالعلوم الحديثة ، والاستناد الى أحكام العقل فى قضايا الدين والحياة ، ولقد احدث نشر تلك المقالات ردود فعل سيئة لدى الجامدين من شيوخ الأزهر ، فارادوا أن يضطهدوه فى امتحان الشهادة العالمية ، لولا أن انقذه شيخ الأزهر محمد المهدي العباسي ، الذى كان رئيسا للجنة الامتحان ، فنال درجة العالمية فى عام ١٨٧٧ ، وقد زاده هذا الموقف الذى انتصر فيه على خصومه ثقة وقوة وحاسبا فى العمل من أجل تحقيق دعوته الإصلاحية . فرأيناه ينادى بتحرير الفكر من قيد التقليد ، لأن التقليد يجعلنا نتخذ من الظواهر جواهر فيجب عنا الرؤية الحقيقية للأشياء ، ورأيناه يدعو الى فهم الدين فى ضوء الموازين العقلية وعدم تقبل آراء الآخرين دون أن تستند على دليل منطقي . يقول فى صلحة ١٦٣ من كتاب: «الاسلام دين العلم والمدنية» : « ان المقلد يكون دائما أحمق حالا وأخس منزلة من المقلد فالمقلد انما ينظر من عمل المقلد الى ظاهره ، ولا يدرك سره ، ولا ما ينمى عليه .. فهو يعمل على غير نظام ، ويأخذ الامر لا على قاعدة ، ولذلك سقط المسلمون فى شر ما كان عليه مقلدوهم ، لاسيما أنهم قد خلطوا فى التقليد ، وأضافوا الى دينهم ما لا يمكن أن يتفق معه .. » لقد كان التقليد فى نظره سببا من أسباب تخلفنا وجمود حياتنا الفكرية والدينية والاجتماعية .. فلا غرابة أن نجد « مفكرنا العظيم » يصف المقلد أحيانا بما يقرب من الكفر والضلال .. وفى مقابل ذلك نراه يشيد بالاجتهاد الذى ينبئى أن تفتح أبوابه لجميع المشاكل التى تثيرها ظروف الحياة المتجددة ، المتغيرة باستمرار . ومن هنا كان ينظر الى الوجود على أنه تغير وتحول ، وصيرورة ، وبالتالي فهو حركة دائية ، وطور متصل ، واذا كان ذلك كذلك ، فعلى المفكر أن يلاحق تلك الحركة ، وأن يواكب

تلك هى ملامح التجربة الصوفية التى عاشها محمد عبده ، ولتى تعلم فى صورتها ، أن يقفل الجانب الظاهرى للوجود ، وأن ينظر اليه نظرة باطنية ، ومن هنا تحولت رؤيته من الخارج الى الداخل ، ومن ثم كان يرى أن المؤمن الحق انما هو الذى لا يكتفى بالأخذ بالشكل الظاهرى للدين الممثل فى العبادات ، والفروض ، والشعائر الخارجية من صوم وصلاة وحج ، وانما نجده هو الذى يستغل بصيرته فى الكشف عن حقيقة الدين ، وما تنطوى عليه من معان ، وخفايا واسرار .

واذا كان الشيخ درويش قد طبع محمد عبده بالطابع الصوفى ، واعاد اليه وعيه ، وطأبنته ، بعد أن ضل الطريق ، وأقعد اليأس عن مواصلة تعليمه ، فاستطاع أن يوقظ فيه طاقاته الوجدانية والشعورية ، واستطاع أن يوطنه على حياة مثالية تنأى عن شوائب الواقع ، وما يصعب به من صراعات وأحداث ومشاكل .. فقد أدرك محمد عبده - بالرغم من ذلك أنه لن يستطيع أن يحقق أهدافه ومثله الا اذا قذف بنفسه فى خضم الحياة - فهو الآن فى حاجة الى وعي جديد ، وعى تتمزج فيه البقطة الذهنية بوقدة الانفعال . وسرعان ما عثر على ضالته حين التقى باستاذة النابغة جمال الدين الافغانى الذى كان اول من أخرجته من عزلته ، وعزوفه عن الناس ، فراح يستنهض همته ، وينبهه الى خطورة الانطواء ، والاسراف فى الزهد وعدم الاكتراف بمشاكل الحياة ، فذلك لا يتوافق وطبيعة الاسلام الذى ينهى عن الرهينة ، ويستنهج الضعف والاستكانة والحمول ، ولقد أخذ يبصره بأمور فى الحياة كانت غائبة عنه ، ويفتح له آفاقا جديدة فى عالم الإدراك ، ويوضح له أهمية العقل ودوره الفعال فى مساندة العقيدة وتدعيمها ، ودور الشبهات والشكوك عنها ، ولقد لفت نظره الى قيمة العمل ، وكيف أنه مكمل للعبادة ، فيجب أن نعمل لدنيا كما نعمل لآخرة ، وفى هذا الصدد يقول : « انا لا أفهم معنى قولهم الغناء فى الله .. ان الغناء يكون فى خلق الله : تعليمهم وتوحيثهم ، وتبليغهم الى وسائل سعادتهم وما فيه خيرهم » .

وحجيز بالذكر ان « الافغانى » كان يعي تماما طبيعة تلميذه ، وكيف أنه ينزع الى التفرّد والاستقلال فلم يشأ أن يطبعه بظالمه ، أو يجعله على شاكلته حتى لا يصبح تابعا مقلدا جامدا ثبت على نمط واحد ، ومن هنا ، أخذ يمزج فيه الثقة بالنفس ، والاعتداد بشخصيته ، والاعتداده بعقله

نظرا في قضايا الدين والحياة .. وبهذا المعنى يصبح العقل بمثابة المقياس الصحيح الذي نحكم به على الأشياء .

وتعتبر أحكام العقل مسلمات يقينية يحتاج اليها محمد عبده أكثر مما يحتاج إلى « النقل » ، فعنده انه اذا تعارض العقل والنقل يجب الاخذ بما دل عليه العقل ، ذلك لأن العقل انسا هو وسيلتنا التي نترسل بها لبلوغ اليقين ، وثبوت الوجود لله ، وصفاته الكمالية .. واذا كان العقل مصدر التفكير واذا كان التفكير يميز الإنسان عن بقية الكائنات ، فمن المحتم على الإنسان أن يستغل تفكيره في الله وفي خلقه ، فالتفكير بالنسبة للإنسان ضرورة لاغنى عنها ، ولا مفر منها ، كذلك في مقدور الموجود العاقل أن يستنبط من خلال تفكيره نوعين من الغايات التي يسعى إلى تحقيقها .. غايات رئيسية دائمة ، وأخرى ثانوية زائلة ، غايات يعرضها العقل ، وأخرى تدفع اليها الشهوة ومن ثم ، ففي إمكانه أن يحكم على تلك الغايات ويختار منها الأفضل والابقي ، ويعد هذا الحكم - في نظر محمد عبده - حكما أخلاقيا عقليا -

تركيبيا ، حيث يمكن أن يتحقق في ضوءه ، معنى واجبات الإنسان نحو الله ، ونحو نفسه ، ونحو العالم . فكلما رأى الإنسان غاية واجبة التحقيق - وذلك لحاقيتها لقوانين العقل - رآها في نفس الوقت واجبة الطلب بالإرادة ، وهكذا يتصور محمد عبده علم الأخلاق على أساس عقلي يقيني ، فهو لم يقع الأخلاق على الدين ، وإنما جعل اليقين الأخلاقي سندا لليقين الديني ، ولما كان اليقين هو الحالة الفعلية للعقل ، كان من الطبيعي أن يكون العقل هنا بمثابة الحد الأوسط بين الأخلاق والدين ، وعلى هذا ، استطاع مفكرنا أن ينشئ : علم الأخلاق العقلي .

ومن ناحية أخرى ، يرى محمد عبده انه اذا كان العقل مصدر اليقين ، فهذا يقين - في مجال الإيمان لا يتحقق الا في ضوء حائتين مختلفتين :
الحالة الفعلية للعقل ، والحالة الانفعالية للوجدان ، ولهذا يرى محمد عبده أن المؤمن الحقيقي إنما هو الذي يقوم إيمانه على العقل والوجدان معا ، فهو يؤمن لانه تعقل العقيدة ، واستشعرها أيضا في نفسه ، ومن هنا استطاع محمد عبده أن يحقق ذلك التلاقي بين العقل والوجدان ، أي بين الفكر والشعور ، فالعقل يلتقي مع القلب ، فإذا كانت وظيفة العقل هنا النظر في الغايات والأسباب والمسببات ، والتجيز بين البسائط والمركبات ، فإن

ذلك التكون دائما وأبدا .. وينظر محمد عبده إلى الإسلام على أنه دين متطور ، يلائم روح كل عصر ، ويتوافق مع كل تقدم وتدين ، فهو لا يقف حجرة عثرة في سبيل التمدن والتحضر ، وإنما يعمل على تهذيبه وتنقيته من الشوائب ، أنظر اليه وهو يتصدى بالهجوم على أعداء العقيدة من الجامدين الخاملين في صفحة ١٤٨ من كتاب « الإسلام دين العلم والمدنية » : « يقول أولئك الجامدون : ان الزمان قد أقبل على آخره ، وأن الساعة أوشكت أن تقوم ، وأن ما وقع فيه الناس من الفساد ، وما منى به الدين من الكساد ، وما عرض عليه من الملل ، وما نراه فيه من الخلل إنما هو أعراض الشيخوخة ، والهدم ، فلا فائدة في السعي ، ولا ثمرة للعمل ، فلا حركة الا إلى العلم ، ولا يصح أن يمتد بصيرنا الا إلى العلم ، ولا أن نتنظر من غاية لأعمالنا سوى العلم » .

هؤلاء حققة الجهل ، وأعوان اليأس .. ماذا عرفوا من الزمان حتى يعرفوا أنه كاد ينقطع عند نهايته ؟ » .

لقد ظل محمد عبده ، يناضل من أجل تخليص المسلمين من الخرافات والمزغليات والبدع ، تلك الآفات التي جعلتهم في حال من التخلف والتفاس والضعف .. ورغم أنه ظل متصوفا حتى النهاية الا انه كان يؤسسه أن يجد المتصوفة يحدون عن طريقهم الصحيح ، فقد لاحظ أنهم يسرفون في احتقار الدنيا ، وينصرفون عن شواغل المعيشة ، طئنا منهم أن التصوف إنما هو ضرب من الدروشة وذلك ما يتنافى وروح الإسلام وأصوله الراسخة .. يقول في كتاب « الإسلام والنصرانية » صفحة ٧٩ : « ان المؤمن عليه ألا يغلو في طلب الآخرة ، فبذلك يهلك دنياه ، وينسى نفسه منها .. فالآخرة يمكن نيلها مع التمتع بنعم الله علينا في الدنيا ، قال تعالى : واتبع فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا » .

كان « مصلحتنا العظيم » يؤمن بأن للإسلام أصول ينبغي أن نلتزم بها ، وهو يرى أن النظر العقلي إنما يعد الأصل الأول للإسلام .. وليس العقل في نظره هو أداة الإدراك التي يمكن عن طريقها تجريد الأشياء في أشكال جامدة ، ومفاهيم ثابتة محسب ، وإنما هو أيضا القوة العارفة التي تستجلي بها الحق من الباطل والتي تكشف بها عن كل ما هو حقيقي في العالم كما تتمكن في ضوءها ، أن تولد البراهين ، والأدلة التي تؤيد وجهة

الحدس الوجداني يطلعا على حقيقة التجربة الدينية ، وما تتميز به من شكل شعوري باطنى ، وذلك ما جعل محمد عبده ينظر الى الدين على أنه علم وذوق ، وبرهان وشعور .

وفى ضوء هذا التصور الفلسفى للإسلام ، وأيناه يرفض أن يحصر الدين فى منطقة الوجدان وحدها ، فهذا عنده زعم غير إسلامي ، أخله المسلمون المتحدون من المفكرين غير المسلمين الذين لم يعرفوا الأساس الاول للإسلام ، فهو يرى أن اله القرآن هو الاله الذى زود الانسان بالعقل والوجدان لكى يتعرف بهما على القضايا الالهية ، وقضايا الدنيا والآخرة ، فهناك معرفة موجهة الى الخارج وهى المعرفة العلمية الموضوعية ، وهناك معرفة موجهة الى الباطن وهى معرفة حدسية شعورية . . . والمعرفتان مترابطتان يكمل بعضهما البعض ، ويتم كل منهما الآخر .

فى ضوء ما سبق يتبين لنا أن (محمد عبده) كان فيلسوفا ذا نظر، وليس ممن أرادوا أن يشيدوا بناء فكريا محبوبا ، مطلقا ، فهو لم يرد أن يؤلف فلسفة صورية ، ولا مدرسة كلامية تزدري التجربة ، ولا أن ينشئ ميتافيزيقا منطقية على نفسها ، ذلك لأنه يرى أن التفكير الفلسفى لا يمكن أن يظل تفكيرا تأمليا فحسب «لا يستطيع أن يعطينا عن الوجود وجدانا حليا الا اذا استطاع أن يعطينا فى الدنيا ، بدلا من أن يعرجنا منها ،

وان يلزمنا أن نتحمل مسئولية شخصية بازاء كل ما يحدث فيها (١) .

فلم يكن محمد عبده من أصحاب البنيات المغلقة ، وانما كان ذا اتجاه فكرى منفتح فقد أبى الا أن يفتتح وعيه على جميع التيارات الفلسفية المعروفة حيث راح ينهل منها ما يتوافق وطبيعته الذهنية والمزاجية ، وهو يفعل ذلك دون أن يلتزم باتجاه فلسفى محدد . . فقد رأيناه يتفق مع المعتزلة فى تحكيم العقل فى فيما يخص مشكلة الصفات وما تفرع عليها من قضايا الدين ، ومع هذا ، فهو لا يؤيد وجهة نظرهم فى الكلام عن خلق القرآن . كذلك يخالفهم فى الاعتقاد بأن العقل هو أداة الإدراك الوحيدة التى تكشف لنا عن كل الحقائق . . فهو يرى أن هناك بعض الحقائق التى قد تستعصى على للإدراك الذهنى ، ومع هذا يمكن أن نفطن إليها عن طريق الحدس الوجداني . . كذلك نراه يتعاطف مع المتكلمين فيما فى استخدامهم الحجاج المنطقى ، لكنه يأخذ عليهم مقالاتهم فى ذلك . وبعد ، فقد استطاع محمد عبده فى ضوء ذلك الاتجاه الفكرى المفتوح أن يكشف عن حقائق الحياة والعقيدة وأن يربط كلا منهما برابط وجداني ذهنى لا ينقسم .

(١) انظر : رائد الفكر المصرى ، الإمام محمد عبده ،

تأليف د. عثمان أمين ، ص ٧٦ .

يصدر قريبا :

العدد الخاص من الفكر المعاصر

« أزمة العقل فى القرن العشرين »

وجهات نظر حول مؤتمر علم النفس

المؤتمر الأول لعلم النفس بالقاهرة

لطفي فطيم

ان المؤتمر الأول لعلم النفس، يفتح صاعدة جديدة في العلاقات بين علماء النفس وبين بعضهم بعضا وكذلك في علاقات هؤلاء العلماء بمجتمعهم وحركة التطور فيه .

ومصر - وشهد العهد - فنية بعلاماء النفس ذوي المكانة الدولية ، والذين نشر لهم الدوريات العلمية في أوروبا وأمريكا مقالاتهم وبحوثهم ، وتقدموا المحافل الدولية للاستئناس برأيهم ، ويتمتعون بمصوغة الجمعيات الدولية لعلم النفس .. ولنبدا القصة من البداية .

التاريخ القديم :

يمكن تتبع تطور الدراسات النفسية في مصر مع قيام أول جامعة في الشرق الأوسط ، وهي الجامعة المصرية بالقاهرة عام ١٩٢٥ . وقد قامت هذه الجامعة على نطف الجامعات الأوروبية فكانت تضم منذ نشأتها أربع كليات هي الآداب والعلوم والطب والحقوق . وكانت الأقسام الرئيسية في كلية الآداب هي الأقسام اللغات والتاريخ والجغرافيا والفلسفة . وكان برنامج قسم الفلسفة يتضمن دروسا في المنطق وتاريخ الفلسفة والفلسفة الإسلامية والحديثة وعلم

المقد في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية فيما بين ١٠ ، ١٢ مايو ١٩٧١ أول مؤتمر لعلماء النفس في مصر .

قد يبدو هذا الخبر عاديا تكرر بمثله الصحف كل يوم . ولكن الحقيقة أن وراء هذا الخبر تاريخا يمتد الى ما يقرب من خمسين عاما . فبعد سنتين طويلة يحاول علماء النفس في مصر أن يلجوا شتاتهم ويوجدوا جهودهم في هيئة علمية واحدة تسمح بالاستفادة الكاملة من خبراتهم وبحوثهم ولكن لم تتحقق الخطوة الاولى في هذا السبيل الا بانعقاد هذا المؤتمر ١٠

ان تجمع علماء النفس المصريين على اختلاف مدارسهم لأول مرة في ندج متاخية متألقة فهو يشير بقلرة جديدة في مجال العلوم الانسانية بعامه وعلم النفس بخاصة . فكافة الحركات العلمية والاجتماعية التقدمية انما بدأت بهذا النوع من التحالف بين الباحثين الراقبين في استكشاف افاق جديدة . ولا اكون مبالغا اذا قلت ان علماء النفس في مصر يتمتعون بمكان الصدارة بين علماء العلوم الانسانية كلها .

النفس وكان لكل فرع من هذه الفروع منهاجه الخاص وكرسية الأكاديمي .

ولقد بين إنشاء الجامعة المصرية بجلالة مدى الحاجة الى ايجاد مؤسسة تختص باعداد المدرسين وبالتالي فأنشأ عام ١٩٢٨ المعهد العالي للتربية الذي سمي بكلية التربية فيما بعد . وكان معهد التربية يقتل الطلبة الحاصلين على ليسانس الآداب أو بكالوريوس العلوم ، كما كان يقبل مدرسي وزارة التربية والتعليم لتدريبهم في مختلف المجالات . وهكذا كان معهد التربية متخصصاً في علم النفس والتربية وفروعهما .

بذلك وجد في مصر منذ ثلاثينات القرن العشرين المئهران الأساسيان لتدريس علم النفس وتخرج المتخصصين فيه وهما كلية الآداب ومعهد التربية .

وكان اتجاه كلية الآداب يميل عليه الطابع الفرنسي الذي كان يركز أساساً على تاريخ علم النفس ومناهج البحث فيه ، وكان يميل الى النواحي النظرية متناحلاً قسماً علم النفس الصام متجنباً بقدر ما الأجواب التجريبية والإحصائية . الشيء الذي استكملته يوسف مراد فيما بعد .

أما معهد التربية فكان المنهج فيه متأثراً ببيكولوجية مكدوجل في الفرائد ، كما كان يشترط مع المنهج العام في كلية الآداب في تناوله لقضايا النظم والذاكرة .. الخ .

والملاحظتان الأساسيتان على هذه الفترة هما : أولاً ، ارتباط علم النفس بالتربية في معهد التربية بحيث لا يمكن التمييز بين ما هو أربية وما هو علم نفس . ثانياً ، وجود علم النفس كتابع للفلسفة في كلية الآداب . وكانت محاضرات علم النفس يلقها أساتذة آجانب لا يمشون أكثر من عامين في القاهرة مما عاق تطور علم النفس في الجامعة .

المرحلة الحديثة :

وكان التطور الذي لايد من حدوثه هو تخطي علم النفس من الفلسفة واتجاهه الى التجريب في الجامعة ، وانفصال علم النفس عن التربية في معهد التربية . وقد قام بالمهمة الأولى يوسف مراد ومصطفى زيود وتلامذتهما وقام بالمهمة الثانية القبايى والقوصى وتلامذتهما .

وبعتبر العقد الرابع من القرن العشرين هو نقطة التحول في تاريخ دراسة علم النفس في مصر وكان معهد التربية هو البادئ بالتطير . ففي عام ١٩٢٨/١٩٢٩ دعت وزارة التربية والتعليم أساتذة علم النفس الشهير كلايريد لوضع تقرير لاصلاح التعليم في مصر . ووضوح الأستاذ

كلايريد خطة لمسح مستوى التلاميذ في مختلف المراحل التعليمية ، كما اقترح تطبيق بعض اختبارات الذكاء

. واختير الأستاذ القبايى للتعاون مع كلايريد فترجم اختبار بالارد العقلي وطبقه على تلاميذ المدارس المصرية . ونشأ منذ ذلك الوقت الاهتمام بالاختبارات العقلية لدى اسماعيل القبايى ووضع بعد ذلك اختباراه للذكاء وجلبه بعد ذلك اختبار ستانفورد بينيه الشهير للذكاء فقدم ترجمة ومطاوله لتثنيته . وأنشأ بعد ذلك مدرسة الاورمان النموذجية لتطبيق الاتجاهات الحديثة في التربية .



وتتلخص على القبايى الدكتور عبد العزيز القوصى الذي كان له دور كبير في ارساء دعائم علم النفس التجريبي في مصر . وقد حصل القوصى على درجة الدكتوراه من جامعة لندن تحت اشراف الأستاذ الشهير سيرمان . وكان القوصى هو الذي اكتشف عامل له الذي ما زال يعرف باسمه في مراجع علم النفس ، كما كان له فصيل انشاء أول معمل لعلم النفس في معهد التربية بالإضافة الى نشاطاته الثمينة في وضع اختبارات الذكاء ومبادئ توجيه الاطفال .

أما في معهد التربية العالي للمعلمات ، الذي أصبح كلية البنات بجامعة عين شمس فيما بعد فقد برزت الدكتوراة سمية فهمي وهي أول من حصل من السيدات على درجة علمية في علم النفس في مصر وأول أستاذ كرسى لعلم النفس من النساء . وهي الروح النشطة الرائدة لجمعية الدراسات النفسية المصرية .

وقد حصلت سمية فهمي على درجة البكالوريوس في علم النفس من جامعة لندن عام ١٩٢٧ ثم تدرجت في علم النفس الاكلينيكي لمدة عام في جنيف عام ١٩٢٩ ثم حصلت على الدكتوراه من جامعة انديانا الامريكية في علم النفس الاكلينيكي عام ١٩٥٣ . وهي الآن أستاذ غير متفرغ بكلية البنات بجامعة عين شمس .

ولم تنشط الدراسات النفسية في جامعة القاهرة الا بعودة يوسف مراد ومصطفى زيود من باريس في الاربعينات وكان لكل منهما اتجاه ومدرسة في علم النفس .

فقد حصل يوسف مراد على دكتوراه الدولة من السرديون في « بزوغ الذكاء » . أما مصطفى زيود فأسند اتجه الى التحليل النفسي وعلم النفس المرضي وحصل على دكتوراه في الطب الى جانب دكتوراه في علم النفس وعلى دبلوم الجمعية الدولية لتحليل النفسي وعمل فترة الحرب رئيساً للعيادة النفسية بكلية الطب بجامعة باريس .

الاخصائيين النفسيين بالثلاث ، ويتركزون أساساً في وزارة الشئون الاجتماعية وفي مراقبة الاختبارات النفسية بوزارة الصناعة وفي الصفحة الدراسية بوزارة التربية والتعليم .

تاريخ علم النفس في بلادنا تاريخ طويل وحافل .. الا انه كان يقتضيه دالماً شيء واحد هو رابطة تجمع المشتغلين به في صعيد واحد . فعلى نطاق العالم اجمع نجد لعلماء النفس جميعيات والاعادات شهيرة . كالجمعية الدولية لتحليل النفس التي تنظم فروقاً في كافة ارجاء العالم ، وفي أمريكا يوجد اتحاد علماء النفس الأمريكيين الذي يضم مايزيد على ٦٠٠٠ عضو ويصدر مايزيد على ١٢ مجلة ودورية . كما تضم جمعية علم النفس البريطانية مايقرب من ٤٠٠٠ عضو ويصدر كذلك عدداً من الدوريات . وكلها جمعيات واتحادات ذات وزن علمي واجتماعي ومهني ضخم .

اما في مصر فتجد الجمعية المصرية للدراسات النفسية ولها ايضاً تاريخ وقصة ... فمع كل هذا العدد من المشتغلين بعلم النفس ومع كل هذا التاريخ الحافل والفصيح لا تضم الجمعية سوى تسعة وأربعين عضواً مسجلين ، ويعتبر هذا المؤتمر الاول لعلم النفس أبرز نشاط قامت به منذ تاسيسها في عام ١٩٢٧ .

وقد بدأت الجمعية بداية طيبة فكان تاسيسها على يد القروى ومرواد وسعيد فهمي والدكتور عسكر طبيب الامراض العقلية المعروف . ولما كانت كلية التربية والمعهد العالي للعلوم هما الجهة ذات الوزن حينئذ في مجال علم النفس فقد اخذت الجمعية مقرها لها بكلية التربية ، مما جعلها بعيدة عن تناول خريجي الجامعة وخلق حساسية زائفة ومضطربة بين اساتذة التربية واساتذة الجامعة وزاد الطين بلة نشوء مشكلة تصدى بين هم حق الصلاح النفسي الذي انتهى بصور قانون تعليم مهنة الماالجين النفسيين . ولكن هذه المشكلة تريت الارأ سيطرة على الجمعية فكان يتوقف نشاطها فيما بين اموال ١٩٥١ ، ١٩٥٣ ، وأمكن خلال تلك سنوات الاخيرة ابتداء من عام ١٩٦٠ تقريباً بفضل الجهود الدالية والمستتمة للدكتور سمية فهمي والدكتور أحمد زكي صالح بحث الحياة في الجمعية .

وعاد المشتغلون بعلم النفس واساتذته الى الاشتغال بان القضية السابقة بين روافد علم النفس في مصر امر لا يمكن ان يستمر وان الخلافات « الزعومة » بينهم هي شيء زهني اذا ان مصلحة علم النفس والمشتغلين به اعلى بكثير من أي شيء آخر . وجمعت سمية فهمي بين اساطين علم النفس مرة أخرى فدعم زيور وسويف وزكي صالح وسيد خيرى وغيرهم الجمعية من جديد واكتترف الكل بالفصل الكل وكان المؤتمر الاول لعلم النفس بالقاهرة .

وعاد الائتان الى جامعة القاهرة ، وفل يوسف مراد بها حتى صار اول استاذ لكروى علم النفس بكلية الآداب ، اما مصطفى زيور فقد انتقل الى جامعة الاسكندرية عند تاسيسها ١٩٤٤ وتتلمذ عليه فيها مصطفى صفوان المحلل النفسي الشهير بباريس واستراسبورج الآن .

وانتقل الدكتور زيور بعد ذلك الى جامعة عين شمس عند انشائها استاذاً لكروى علم النفس ورئيساً لقسم الدراسات النفسية والاجتماعية ، وكان فرع الدراسات النفسية اول قسم قائم بذاته لعلم النفس ومستقلاً عن الفلسفة في الجامعات المصرية .

وقد اسس مراد وزيور اول مجلة لعلم النفس في مصر سميت في يونيو ١٩٤٥ واحتجبت في فبراير ١٩٥٣ . وكانت خلال فترة وجودها مركزاً للشعاع ومهداً للبحوث النظرية والتجريبية في علم النفس في مصر والبلاد العربية مازلنا نفتقده حتى الآن .

ولقد ظل علم النفس بجامعة القاهرة جزءاً من قسم الفلسفة حتى بعد ان اصبح مراد استاذاً لكروى علم النفس . وكان ليوسف مراد فضل تدعيم علم النفس على اسس موضوعية ، كما قدم نظريته التكاملية وكتابه الشهير في علم النفس العام وانشأ جماعة علم النفس التكاملي التي ضمت أبرز علماء النفس الشبان في ذلك الوقت .

وتتلمذ على يوسف مراد وزيور الدكتور مصطفى سويف استاذ كروى علم النفس الآن بجامعة القاهرة وصاحب البحوث المتشكرة في الشخصية والابداع والذي استطاع ان يحصل لعلم النفس في جامعة القاهرة مكانة مستقلة عن الفلسفة .

واستطاع مصطفى زيور - رائد التحليل النفسي في مصر - ان يجعل من قسم علم النفس بكلية الآداب بجامعة عين شمس منذ انشائه وحدة كاملة مستقلة عن قسم الفلسفة تجمع الدراسة فيه بين علم النفس الاكاديمي والتجريبى والقياس الى جانب التحليل النفسى وساعده في ذلك استاذان جليلان هما الدكتور السيد محمد خيرى استاذ كروى علم النفس بجامعة عين شمس الآن والدكتور لويس كامل مليكة الشهير بالامم المتحدة الآن وأول من أرسى دعائم حركة تقنين الاختبارات العقلية .



وهكذا نكون قد عرضنا باختصار شديد لكيفية تكوين المتبعين الاساسيين لتفريع التخصصين في علم النفس وهما معاهد التربية . وكليات الآداب . واليوم فان عدد كراسي علم النفس في الجامعات والمعاهد يزيد على العشرين في مختلف تخصصات وفروع علم النفس . كذلك يقدر عدد

وكانت رئاسة مجلس ادارة الجمعية في ايدى سمية فهمى وزكى صالح لم سويف من بينهما ورأسها اليوم الدكتور صمويل مفاريوس استاذ كرسى الصحة النفسية بكلية التربية .

على ان هذا المؤتمر الاول ما كان فيعتقد لولا الجهود الجبارة التى بذلها الاستاذ الدكتور احمد زكى صالح والمساعدات القيمة التى قدمها الدكتور احمد خليفة رئيس مجلس ادارة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

فكرة المؤتمر :

في احد الاجتماعات بالمرکز القومى التى ضمت الدكتور احمد زكى صالح والثى دارت حول قضايا علم النفس ابدى الدكتور خليفة استعداده لوضع امكانيات المركز تحت تصرف علماء النفس لو استطاع احد جمعهم لمناقشة مشاكل مجتمعهم .

وكان نوعا من التحدى قبله احمد زكى صالح - وهو شخصية ديناميية لا تكل - وتوجه بسرعة الى الجمعية المصرية للدراسات النفسية وطرح الامر على اعضائها في جمعيتهم العمومية التى انتخب فيها عضوا بمجلس الادارة . واعطاء الاعضاء لفتهم ووضعوهم في خدمة انجاح المؤتمر . وتكونت لجنة تحضيرية من الدكتور خليفة والدكتور زكى صالح والدكتور السيد خيرى والدكتور صمويل مفاريوس والدكتورة رمزية الغرب استاذ كرسى علم النفس بكلية البنات والدكتور عماد سلطان رئيس وحدة البحوث النفسية بالمرکز القومى .

مشكلة التنمية الاجتماعية .

وكانت القضية التى انطلقت موضوعا لبحث المؤتمر - وهى مشكلة التنمية الاجتماعية - من اقتراح الدكتور احمد زكى . ففى رايه ان مفهوم التنمية الاجتماعية من وجهة النظر السلوكية يرتبط بمفهوم التغير الاجتماعى وبنى الانواع بمستوى اداء الفرد في جميع نواحي حياته ، في عمله وحياته الشخصية والاجتماعية بوقت فراغه واتصاله بالآخرين وعلاقاته بوقت .. الخ . التنمية الاجتماعية هى مفهوم سلوكى من وجهة نظر علم النفس لما فائدة أى تقدم اقتصادى لا يعكس في حياة الفرد وسلوكه . ولا يوافق بعض رجال التخطيط على ذلك المفهوم اذ اتهم بهمون فقط بالاننتاج والعائد وتوزيع الدخل والتصرف . ولكن الحقيقة انه لا يمكن انفصال الجانب الآخر . فمن المعروف ان ما يسمى بالبناء التحتية للمجتمع أى تكوينه الاقتصادى وعلاقات الملكية فيه يؤدى الى بناء فوقى مطابق ، أى الى افكار وقيم وايدولوجيات وسياسة وفلسفة وفن وسائر .. الخ والانسان يكونان معا وحدة متفاعلة ولذلك فان التغير الاقتصادى يطاق ولا يصل الى اهدافه ما لم يساندته تغير مماثل في السلوك والقيم . ولا ريب ان هذه

العقبة هى التى واجهت سنائين في الانحدار السوفيتى عندما اضطر امر اتخاذ اجراءات قاسية قسدت الفلاحين الذين لم يقتنعوا بالملكية الجماعية للارض ، كما انها هى السبب ايضا في المشاكل التى واجهتها وتواجهها بعض المجتمعات الاشتراكية ، وهى التناقض بين متطلبات التنمية الاقتصادية وبين ما تستمعيه من تغير في القيم والاتجاهات والسلوك .

وفي مصر ، لا ريب ان هذه مشكلة ملحة وفى اعتقادنا انها تشكل عائقا كبيرا امام ثورة ٢٣ يوليو التى اتت تغيرات اقتصادية واجتماعية ولكنهما فشلت في تغيير الانسان .

وهكذا كان هذا الموضوع هو المسألة التى دعى علماء النفس لبحثها . واختير الدكتور خليفة رئيس شرف للمؤتمر والدكتور زكى صالح مقررا عاما والدكتور عماد سلطان سكرتيرا فنيا . واختير عدد من كبار الاساتذة نوابا لرئيس المؤتمر من بينهم الدكتور مصطفى زبور والدكتورة سمية فهمى والاستاذ محمد كامل النحاس .

وتكون المؤتمر من ثلاث لجان هى ، لجنة علم النفس والاننتاج ومقررها د . السيد خيرى وكان موضوع بحثها مشكلات التدريب المهنى والادارى ومشكلات العلاقة بين الادارة والعاملين والاسس النفسية للعملية الادارية وكذلك مشكلة التفرغ للدراسات .

اما اللجنة الثانية فهى لجنة دور علم النفس في التربية ومقررتها د . رمزية الغرب واطار دراساتها مشكلات التحصيل المدرسى وما يتصل به من اكتساب طرق التفكير والاتجاهات وغيرها من مشكلات التعليم الكبرى بالاضافة الى مشكلة الاختبارات والمقاييس النفسية والتوجيه التعليمى .

واللجنة الثالثة هى لجنة التنبؤ الاجتماعى ومقررها د . صمويل مفاريوس ومجال بحثها هو الدلائل الساروكية للتنبؤ الاجتماعى وذلك من طريق دراسة مظاهر التغير السلوكى في مجال القيم والاتجاهات ومجال العلاقات الاسرية والشباب .

وتحددت اهداف المؤتمر في القيام بدراسة مسحية للدراسات السيكولوجية في كل ميدان من هذه الميادين الثلاثة . وتقديم الانجازات العلمية لعلم النفس في هذه الميادين على ضوء اهداف التنمية الاجتماعية . واقتراح الخطوط العريضة لتنظيم الدراسات والبحوث النفسية في السنوات القادمة .

التغير الاجتماعى :

تميزت المناقشات التى دارت في لجنتى الاننتاج والتعليم بانها كانت في معظمها مناقشة لبحوث الماجستير والدكتوراه

التي أجريت في مجال كل منهما . ولقد وجهت المناقشات النظر الى أهمية النتائج التي خرجت بها تلك البحوث وضرورة الاستفادة منها في التطبيق .

اما اخصب المناقشات فكانت تلك التي دارت في لجنة التثري الاجتماعي . اذ تميز التقرير الصادر تلك اللجنة والذي أعده الدكتور صمويل مغاريوس بإطار نظري وفكري واضح كنه القيت بها دراسات أعدت خصيصا للمؤتمر هي « التطور الاجتماعي والثراء النفسية في مصر » للدكتور فرج أحمد فرج ، « دراسة نقدية من زاوية علم النفس للتغير الاجتماعي في ج.ع.م. » للدكتور صلاح مغنجر ، كما ألقى الدكتور مصطفى سيف دراسة عن أسلوب أعداد الباحث النفسي وطلعت الدكتورة حكمت أبو زيد تعليقاً عاماً على موضوعات اللجنة .

وكان الموضوع الذي ألقاه الدكتور فرج دراسة نظرية دسمة من الدولول السيكلوجي للتثري الاجتماعي وانطلق اساساً له ثلاثة مواقف فكرية معاصرة تؤكد كلها الطابع الكلياني للانسان وهي الماركسية والكتانية الجديدة والنومنتولوجيا . واعتبر ان اهم هذه الابداء ومحورها جميعاً هو بعد العلاقة الاجتماعية بالصالم المادي الذي أبرزته الماركسية . وعرض بعد ذلك لتطور الاجتماعي في مصر وابعاده النفسية وعدم مواءمة التطور النفسي للتطور الاجتماعي . وخرج بعنة توجيحات تتضمن ضرورة العمل على فهم الظواهر النفسية في ضوء التطور وعلى أهمية توجيه أجهزة الاعلام لخدمة أهداف بناء الانسان نفسياً بحيث يدفع عجلة التطور ويسرع بعملية التثري .

ولعل هذه أول مرة في تاريخ مصر يطغى فيها التطور الاقتصادي والاجتماعي لنظور الرؤية النفسية لبناء البشر في ظل مجتمع متغير . ولا أقالى اذا قلت ان هذه اللقضية هي ايضا قضية حديثة تماماً تلف فيها مصر على قدم المساواة مع الفكر العالمي المعاصر .

توجيهات المؤتمر :

١ - مع تقدير المؤتمر للمجهودات الفردية والجمعية التي تمت في ميدان الدراسات والبحوث النفسية في الجمهورية العربية المتحدة مما يسر ذخيرة قبية لهذا المؤتمر فان تنظيم البحوث العميقة في مختلف ميادين النشاط الانساني امر ضروري في عصرنا الحالي . وهذا لا يتأتى الا من طريق هيئة على مستوى قومي كالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية حيث يمكن ان تنظم لهذه البحوث وتخطط لها وترتب لها الأولويات ، ويقوم بإجراء هذه البحوث فريق متكامل من العلماء من مختلف التخصصات حتى تضمن الدراسة المتكاملة للظاهرة السلوكية في اطارها الاجتماعي .

٢ - يوصي المؤتمر بتكوين لجنة من الصمام علم النفس بالجامعات والمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية والجمعية العمرية للدراسات النفسية تضع قانوناً أخلاقياً لهئة الأخصائي النفسي وعرض هذا الاقتراح على الجهات المعنية لتنظيم العمل في ميادين الخدمات النفسية .

٣ - يوصي المؤتمر بضرورة الإسراع في تحديد المهن والوظائف التي يتولاها الأخصائي النفسي في مختلف مناشط الحياة الاجتماعية والعملية .

٤ - يوصي المؤتمر بتكوين لجان علمية أراجعة موسوعة الاختبارات النفسية التي ظهرت أخيراً ووضع النظام الأخلاقي الذي يتبع في طبع هذه الاختبارات وتوزيعها وبمها لجهة النشر وخلافه .

٥ - يوصي المؤتمر بإجراء تخطيط دقيق للبحوث النفسية في المجالات التربوية والمجالات الصناعية من طريق هيئات مسؤولة لها صفة الاستمرار ويوصي المؤتمر ان تكون هذه الهيئات ذات استقلال ذاتي حتى تتحرر من اطار الروتين الحكومي الذي يقيق الأبحاث والنمو العلمي .

٦ - يوصي المؤتمر ان توجه الجامعات ومراكز البحوث اهتمامها الى دراسات ألفولة وتنشئها الصحيحة وخاصة في فترة ما قبل المدرسة .

٧ - يوصي المؤتمر بتوجيه العناية في الدراسات والأبحاث الى مشكلات تعليم الكبار من حيث طرق التعلم والوسائل المعنية في العمليات التعليمية وأن يتم هذا بالاتفاق بين جهات البحث - الجامعات أو مركز البحوث - والمركز الدولي بمرسئ اللذان .

٨ - دهم ما تناله مشكلات الشباب من اهتمام من بعض الجهات فانه يلاحظ على هذه الدراسات انها دراسات مسحية وتعالج جوانب محددة من سلوك الشباب والمؤتمر يوصي بشدة بضرورة دراسة مشكلات الشباب في تكوين شخصيته والذرات التي يتعرض لها وتلويهم سلبيتها وإيجابيتها ودراسة طرق تدعيم المؤثرات الإيجابية في تكوين الشباب بحيث لا يقتصر على التكيف مع مجتمعه أحياناً بل يسهم في تقدمه العلمي والفكري والعصاري والفني والسياسي .

٩ - يوصي المؤتمر بتكوين لجنة مشتركة من الجامعات ووزارتى التربية والتعليم والتعليم العالي والمركز القومي لدراسة البحوث التي تم إجراؤها في مجالات التربية وتوجيه تطبيق نتائج هذه البحوث في مجالات التربية والتدريب المهني والتنشئة الاجتماعية .

١٠ - يوصي المؤتمر بضرورة تصميم نظام الرشيد النفسي والأخصصائي النفسي التربوي في مختلف مراحل

التعليم وتزويد مكاتب الإرشاد النفسي بمجموعة الاختبارات والمقاييس التي تساعد هؤلاء الاختصاصيين في إنجاز واجباتهم على الوجه الأكمل .

١١ - يوصي المؤتمر بأن يدرس المركز القومي للبحوث الاجتماعية مشروع تربيته للجمعيات العلمية التي تتخصص في العلوم الإنسانية كالجمعية المصرية للدراسات النفسية وجمعية العلوم الاجتماعية .. الخ .

١٢ - يوصي المؤتمر بتكوين لجنة دائمة لمساعدة توصيات هذا المؤتمر حتى يمكن دراسة وإتق تنفيذ هذه التوصيات .

١٣ - يوصي المؤتمر هيئات الباحثين في الوحدات المعنية بالبحوث النفسية مثل الوحدة النفسية والتربوية بالمركز وأقسام علم النفس المختلفة بالجامعات بأن تعمل على تنظيم برنامج معين للبحوث الداخلية والخارجية حتى تضمن صحة الاتصال بين وحدات البحوث المختلفة في الجمهورية ويبحثها وبين مراكز البحث في الخارج .

١٤ - يوصي المؤتمر بالإسراع في إنشاء أكاديمية العلوم التربوية التي أوصى بها مؤتمر التعليم في الدولة المصرية المنعقد في فبراير الماضي .

١٥ - يوصي المؤتمر بتنظيم دورات تدريبية للاخصائيين النفسيين في مختلف المجالات على أن تشترك الجمعية المصرية للدراسات النفسية والأقسام علم النفس بالجامعات مع المركز القومي في تنظيم هذه الدورات وأعداد برامجها وما يترتب عليها .

١٦ - يوصي المؤتمر بأن تتولى الجمعية المصرية للدراسات النفسية تنظيم ندوات لأعضائها لمناقشة مشكلات عدم الاتصال وممارسة النقد الذاتي عن طريق مناقشة الموضوعات مناقشة علمية بالطريقة التي يحددها مجالس إدارة الجمعية .

١٧ - يوصي المؤتمر بأن تهتم الجامعات ومراكز البحوث بدراسة مجموعة من المشكلات العاجلة مثل مشاكل التحول من الحياة الريفية الزراعية إلى الحياة الحضرية الصناعية كذلك مشكلات التحول الاستراتيجي وطرق تدعيم السلوك الاستراتيجي بين الجماهير العاملة في الشعب المصري .

١٨ - يقترح المؤتمر أن تهتم الجهات العلمية بدراسة المجتمع الاسرائيلي ودراسة الطرق العلمية لمكافحة الحرب النفسية وفتح نقاشي هذا المجتمع المدونى .

المؤتمر القادم لعلم النفس :

أوصى المؤتمر الأول بعقد مؤتمر دورى لعلم النفس في كل عام . ولما رأى أنها توصية متسرعة . فالتحق أنه من

أحب الأمور الى نفوسنا أن يصبح لعلم النفس دور كبير في بناء المجتمع وأن يكون نظوره سريعاً يواكب كل عام ما يجد من تغير في مجتمعاتنا . ولكن نظرة واحدة الى ما تكلفه هذا المؤتمر من جهد ومال ستبين لنا ضرورة إعادة النظر في هذه التوصية .

فأولا مع الجهد البشرى والتنظيمى الهائل الذى بذلته البحوث النفسية بالمركز القومى كانت هناك بعض الثغرات التى ترجع طبعا الى السرعة واتى كان يمكن تلافيها . وذلك من مثل عدم توافر المطبوعات قبل المناقشة وعدم القيام بدعوة الهيئات المختلفة غير المستغلة بعلم النفس ولكن المستغنية من نتائجه . وغير ذلك من أمور بسيطة لا تنتقص إطلاقا من الجهد الكبير .

ثانيا : من الواضح أن الدراسات والبحوث المتكررة التى أعدت خصيصا للمؤتمر لم تخرج عما ألفه لى لجنة التثقير الاجتماعى وكان الباقي كله تلخيصا للرسائل او البحوث التى سبق إجراؤها من زمن . وإن عقد المؤتمر الجديد يستدعى جهودا علمية لا تقتلح في توافر الوقت الكافى لها .

ثالثا : دعويل المؤتمر، من المعروف أن المركز القومى هو الذى اتفق على إقامة هذا المؤتمر وهو فطسلا لا يمكن إنكاره (بلغت التكاليف حوالى ١٥٠ جنيه) ولكن ما العمل في المؤتمرات القادمة . يجب القيام بحملة واسعة بين كافة الهيئات المعنية لتسدخل تكاليف المؤتمر ضمن مصروفاتها وحتى يقام المؤتمر القادم بطريقة أوسع وأدق . مما يستدعى وقتا وجهدا .

رابعا : والأهم من كل ذلك هو تدعيم الجمعية المصرية للدراسات النفسية . فلما كانت الجمعية هي الهيئة النشطة وراء قيام هذا المؤتمر وكان أعضاؤها هم الذين غلوه بالبحوث المتكررة ، فلاشك أن العمل الواسع النشط لضم أكبر عدد من المشتغلين بعلم النفس الى صفوفها يصبح الواجب الأول الملج على كل من يرغب في استمرار اعتماد مؤتمرات علم النفس .

ومن المعروف أن الجمعية لا تملك مقرا ثابتا وانها تعتمد على تبرعات الافساد (تبرعت سمية فهمى بمبلغ مائة جنيه وكل من زكى صالح ومصطفى سويف بمبلغ خمسة وعشرين جنيها) كما أن تدعيم علاقاتها بكافة الاجزوة والهيئات العلمية يستدعى جهدا ووقتا لايد من القيام به .

ولى النهاية ، فإن المجتمع المصرى وقد تخلص من عائق شغيم كان يقف في وجه تطوره الديموقراطى وازاح عن كاهله عبء استبداد أجهزة السلطة وبدأ أن القدرات الخلاقة والابتكارية لعلمائه ستجد جو صحيا تنفس فيه . المجتمع المصرى يحتاج في هذه الايام الى جهود علماء النفس . ولذلك فنحن ننتظر الكثير من مؤتمرات علم النفس المقبلة .

النظرية العلمية ومؤتمرات علم النفس

عبد الستار ابراهيم

الاتفاق على تبني وجهة نظر علمية في تحليل الظواهر ، والاتفاق على مفهوم واضح للنظرية العلمية .

وفي شهر مايو الماضي ما بين العاشر والثاني عشر منه عقد بمقر المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية أول مؤتمر لعلم النفس في مصر . وكان موضوعه الرئيسي دور علم النفس في التنمية الاجتماعية .

ونجد لزما علينا ان نسجل له منذ البداية قدرته على جمع التخصصين في علم النفس في مكان واحد ، يستمعون ويتناقشون ، في صورة اثرت - دون شك - في افكار التخصصين .

فإن هذه الحيزة يجب ان لا تبطلنا نخلل منذ البداية من ان هذا الارتاد ظل محدوداً سواء على مستوى الاهداف النهائية للمؤتمر او بالنسبة لقدرته على تنظيم العلاقات في تناغم بناء .

ودون الدخول في تفاصيل المؤتمر ، والبحوث التي اذيعت فيه ، او ما انتهى اليه من توصيات عامة تمشي مع المناقشات التي تمت فيه او لا تمشي ، ودون الدخول في تفاصيل التقارير الرئيسية التي اقيمت . فقد لفت نظر الكاتب عدد من النقاط يخصص بعضها بالاطار العام في تنظيم المؤتمر ، ويتعلق البعض الآخر بما يمكن ان نسميه باخطاء التفكير - كما ظهرت في عدد من المناقشات الفرعية والبحوث ، وكما برزت على وجه الخصوص في لجنة علم النفس والتفكير الاجتماعي .

ولعل اهم النقاط التي تختص بالاطار العام في تنظيم المؤتمر افكاره منذ البداية الى تصور نظري عام ، يعمل

لعلنا لانتخلف في الحكم بان المؤتمرات العلمية من ركائز تطور العلم الى الامام . ودورها في هذا قد يتجاوز دور او ادوار العلماء كافراد عاملين بهذا الناحية من التخصص او ذاك . فمن خلال هذه المؤتمرات تتاح للمشتغلين بالعلم فرصة - نادراً ما تتحقق - للتقاسم وتبادل الافكار ، والالتحام بزملائهم العاملين بنفس الميدان . ومن خلال هذه المؤتمرات نستطيع ان نلم ، ايضاً بكثير من الموضوعات والافكار ، فيتحدد لكل منها موقعه من سلم الارتفاع والتسويج ، فنحسن من انفسنا ، اذا كنا نحتل موقعا متظفلاً ، او نحس بالرضا من النفس اذا كان هذا الوضع يتقدم بنا في سلم الارتفاع درجات . وفي كل الاحوال تكون قوة الدفع الى الامام احد المعادلات التي يتقدم من خلالها مدد كبير من الاهداف المرجوة للمؤتمرات العلمية .

فلسلاً عن هذا ، فمن المؤتمرات العلمية يتم التقدم لا على المستوى الفردي ، بل على مستوى العلم ككل . ول كثير من الاحيان تكون المؤتمرات نقطة تحول ضخمة في تاريخ العلم . يكفي ان نذكر كمثال على هذا مؤندري جامعة هارفارد سنة ١٩٤٥ بالولايات المتحدة الامريكية ، ومؤتمر بالوفوف سنة ١٩٥٠ بالانحصار السوفيتي .

فس على هذا اي مؤتمر علمي من اي ميدان ، و اي موضوع ، فحصيلته النهائية : دعوة الى مزيد من التفكير العلمي ، والابتقاء على التقاليد العلمية مع التقدم بها في نفس الخط ، بحيث تكون منجزاتنا اكثر ضخامة ولاء . لابد منذ البداية من مسلمات رئيسية . ، ونحصد جهود المشتركين ، وتنسق جهودهم . من اهم هذه المسلمات ،

وسبب هذه الثغرة ، بدت أيضا بعض البحوث التي ألفت - فيما عدا القليل منها - أشبه بالمقتلات الصحفية منها بالبحوث العلمية الجادة التي نراها في الدوريات العلمية أو المؤتمرات ، لقد أخلت هذه البحوث - بدلا من التركيز على مزيد من العلمية - شكل التفكير النقري الفضايف، الذي ساد تفكير علمائنا في بداية هذا القرن . وعندما نقول الشكل النقري لانعنى في الحقيقة مستوى النظريات العلمية التي تربط بين الوقائع المتناثرة، وتوحى بمزيد من الخيال والفعل ، ولانعنى كذلك التطبيق الجاد للنظريات العلمية وإعطاء صورته ذهنية للمشكلات الاجتماعية ، تعمق احساسنا بمشكلات العصر ، أو توحى لنا باحترام تفكيرنا العلمي .. وإنما نعنى هذا التعسف الشديد في تحليل الواقع بمفاهيم (التلفيقية) Eclectic والتي لا تؤدي في تصورها الا الى اساءة عرض النظريات العلمية ، والإضرار بكيانها المتكامل .

ان هناك farkا كبيرا بين تطويع نظرياتنا في التجاه تحليل الواقع الاجتماعي ، وبين ان نتناول الواقع وننتقي منه ما يؤيد هذه المفاهيم .. أن التطويع في الحالة الأولى أمر مقبول ، وهو يدل على سعة الخيال والعناية .. لأن النظرية العلمية بناء غير مكتمل تماما . وإن من وظيفتها أن تكشف لنا من معنى كثير من الوقائع المتناثرة، كما تكشف في داخلها من إمكانية التعديل والتطوير اذا ما كان صحت الواقع يستدل أو يتغير .. أما تناول الواقع، وتصنيفه بحيث ننتقي منه ما يؤيد مفاهيم النظرية فهو لا يؤدي في العادة إلا الى تشويه الواقع والنظرية معا ، وهو شبيه في كثير من الحالات بتلك المحاولات التي كان يقوم بها المحللون النفسيون في العشرينات بتعميم بعض الظواهر التي تسود بين الرضى المعسبين على الأفراد الأسوياء ، ثم الانتقال بجرأة غريبة من هذين المجالين الى مجال تحليل الظواهر الاجتماعية .. وإذا كنا نقبل هذا الامر كجزء من التاريخ فاننا لا نقبله في الفترة الراخنة من نمو علم النفس ، تلك الفترة التي يتسابق فيها العلماء في الدول المتقدمة على التحليل العلمي ، والفصيف الدقيق ، والكشف عن معميات الظواهر من خلال الجهد العلمي البناء .

وقد أدت هذه الثغرات الى ظهور تبررات غريبة هي ما يمكن ان نسميه بأخطاء التفكير .

ومزيد من التجانس المطلوب فيه من اجل نمو فعال لعوم علم النفس في التنمية الاجتماعية . ولعل هذا الافتقار النظري هو ما يمكن أن يفسر بعض المناقشات الغريبة التي ترجع بتاريخ علم النفس الى أول العشرينات . لاثالت لفترة عدد كبير من المتخصصين في علم النفس على الاعتراف بعلمية هذا العلم محدودة ، ولا زالت الاهتمامات التي توجه الى المناهج العلمية وتطبيقها في علم النفس تقل عنمستوى الاهتمامات التي كان يوجهها - منذ خمسين عاما أو يزيد - الملاسفة والكتاب للمناهج العلمية .. والتي تجاوزها في الطليقة العلم في تطوره .. ووعاها في دروس ساهمت دون شك في تقدمه . لقد أدى عدم وجود مسلمات أساسية الى ظهور بعض الأصوات التي أخذت تهاجم بقوة التنشئة والقياس في علم النفس ، واستخدام الإحصاء ، وإن (معاملات الارتباط بلها) 19 والتوصية بدراسة مشكلات التنشئة الاجتماعي بالوقوف عند الخبرة الاكلينيكية بالواقع وبما تستند اليه - في أحسن الأحوال - من اختبارات أسقاطية . صحيح برزت بعض الأصوات التي كانت ترد ليليا هذا التيار غير انها كانت من خفوت الصوت ، ما جعل تأثيرها لا يتجاوز عقول اصحابها .

ولقد بدأ الهجوم على التيار العلمي الحكم بوجهات نظر يعيها تماما علماء النفس التجريبي مثل الادعاء بأن العلماء «مجرد مسجلين للوقائع» . فسر أن من البداهيات التي يعيها علماء النفس أن العلم ليس اكواما من الحقائق المتراكمة بلعل النشاط في استينخدام المنهج التجريبي فحسب ، ولكنه يحاول أيضا أن يصوغ لفة نظرية تعطي هذه الحقائق المتناثرة معناها ، كما توحى الى الإذعان بما يجب أن يتقدم اليه العلم من خطوات تالية ، وبما ينتهي اليه ذلك في المدى البعيد من تطبيق السيطرة على السلوك الانساني .

ولقد كان أيضا لعدم الانطلاق من تصور نظري متسق ان بدت جهود المشتركين كالنغمات المتناثرة التي لا ينتظمها أي معنى متجانس ، بالشكل الذي حد من لراء المناقشات والانتباه الى توصيات هائلة ، واجراءات تزيد من فعالية علم النفس في دراسة مشاكل التنشئة الاجتماعي . بل لم يكن هناك اتفاق على العهد الآتني من شروط البحث العلمي .

لا يعتبر دفعا عما نسميه بأخطاء التيسيط الشديد لانتاجات المناقشين التي سادت قبل هذا البحث .

ان علاقة عالم النفس بالمشكلات المباشرة للواقع ذات حدين خطيرين خاصة اذا اخلت كطرف مقابل لعلاقته بعمله وبالبحوث الرئيسية الأكاديمية . فنحن نجد ان الفصل المتصف بين التكوين العلمي للعالم كما يحصل من خلال البحث الأكاديمي ، وبين دوره كمساهم في حل مشكلات واقعية المباشرة لا يخدم بآية حال لتكوين العلماء ولا دراسة مشكلات الواقع . سيظل التكوين العلمي كما رأيناه في مؤتمراتنا ، وستظل مشكلات الواقع تصاغ في عدد من الاحصائيات ، والنسبئوية ، مجرد وفاق مجموعة وتقاير مصرها الحفك في الإزديقات للحجز من استمئالها فيما يفيد .

ان العلاقة بين البحث والتطبيق ليست علاقة تقابل بأى حال ، ويجب ان لا تكون هكذا انها علاقة لمعامل . . وحوار بناء . . وتبلورها في هذا الشكل لا يتطلب استخدام الالفاظ العامة من الادانة والهجوم بقدر ما يتطلب الدعوة الى مزيد من الانتكاف على البحث الأكاديمي ، ومزيد من الانام بالاصول المهنية ، ومزيد من توصية الدولة بالانتماء ببناء العامل وتجهيزها . . قبل الانتقال بصد هسدا الى الارتباط بمشكلات الواقع المباشرة .

كان من الممكن مناقشة هذه المشكلة بتقديم مبررات ملائمة تنتهي بخدمة الهدف العام للمؤتمر . . كونه تعقده الدولة وتريد سماع اصواتنا من خلاله ، وكونه كان يجب ان يحتل بضم هذا مركزا للضغط في تحويل نظرتنا الى الاشياء والامور وفق مقتضيات البحث العلمي الجاد . . ولقد كان يمكن مثلا مناقشة علاقة مراكز البحوث كهيئة تقوم بتنفيذ البحوث واجرائها ، بالجامعات ، وان تتوصل لصياغة مناسبة لهذه العلاقة بحيث تهدف الى ربط الجامعة بمشكلات الواقع المباشرة ، والى التكوين النهي والاكاديمي لمرکز التطبيق . ان الانغماس في مشكلات الواقع المباشرة امر يقوم به بالفعل او يجب ان يقوم به المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ولكن هذا الانغماس محدود من حيث الكم والكيف . . من حيث الكم ربما بسبب الموارد المادية المحدودة ، وغياب النظرة الشاملة . . ومن حيث الكيف ربما لامور تتعلق بالتكوين العلمي . . وهو الامر الذي يمتد

من هذا مثلا الولوف بالمناقشات الجادة عند حدود لاسمح بيزيد من البلورة العميقة للمشكلات التي طرحت . وانها هذه المناقشات بمسارات تنميطية شكلية بحجة ان (اختلاف العلماء رحمة) . . (علامة على الصحة) . . وهي حجة اذا شئنا ان نترجمها من خلال النسق العام الذي ظهرت فيه فوضع عبارة اكثر صراحة ان انتقاد بحث غير علمي يدل على اختلاف لوجهات النظر ، وان هذا الاختلاف فعال وضروري . وينطوى هذا الامر في تصورنا على عدم ادراك حقيقي لما يجب ان يكون عليه الاختلاف بين العلماء . قد نقبل ان يختلف العلماء في تفسير بعض العمليات التجريبية من بعض الظواهر ، نقبل هذا لانه نوع من الاختلاف المحدود الذي يعود في النهاية بعصيلة لا يلبس بها من التقدم والازراء للعلم . اما ان يختلف العلماء على مواصفات المنهج العلمي او البحث العلمي ، فهو مستوى من الاختلاف لا يكون رحمة ولا علامة على الصحة الا من باب التعميم الشكلي لاحكامنا على الاشياء .

ومن مظاهر اخطاء التفكير ايضا التيسيط الشديد في المناقشات التي دارت حول ارتباط العلماء بمشكلات الواقع . لقد كان علماء النفس في اثارهم لهذا الموضوع اشبه باهل «ارجوس» في سرحية اللباب لسائر . . التفتي بالاداة والتد . . اتنا (مضطرون) (كسالى) ، وان العلماء (الزولوا) في معاملهم وانهم (انزولوا) عن المشكلات الاجتماعية التي تحيط بهم) . قد يكون هذا صحيحا . . وقد نمى بالفعل قصورنا في تحليل والفتسا تحليل علميا نشطا . . وقد يكون العلماء مسؤولين عن هذا فضلا عن ظروف عامة اخرى . ولكن اثاره المشكلة بهذا الشكل البسيط لا يفيد . وفلسلا من تبسيطة لقضية العلاقة بين البحث والتطبيق ، تجاهل محاولات فردية مخلصه . . ليس هذا مجال الكشف عنها .

لقد كنا نتوقع ان تتجه المناقشات الى البحث العميق لقضية العلاقة بين البحث الأكاديمي والتطبيق في مجال علم النفس والتغير الاجتماعي . . وهي حقيقة تستحق بالفعل جهد المؤتمرين لانها من الثقافات الجوهرية في موضوع المؤتمر . وصحيح ان من بين البحوث التي قدمت هناك بحث انتهى الى توصيات جادة ومحددة من قضية التطبيق . . غير ان بحثا واحدا دون شك لا يكفي . . وهو في كل الاحوال

يجلوره الى نظام التدريس بالجامعات . وربما لأن المركز
هيئة غير متخصصة أساسا في تطبيق العلوم السلوكية .

غير أن صلة مركز البحوث بالجامعات ، وهي تتم
بالفعل بصورة أو بأخرى كان يجب أن تناقش بالمؤتمر ..
لأن المركز في النهاية هو المادة التي تلتقي عندها جهود
علماء النفس في دراسة مشكلات التنمية الاجتماعية . ويجب
أن نشير إلى أن هذه الجهود مستقلة محدودة المدى
يؤثر المركز القوي على سياسات أقسام علم النفس
والإجتماع بالجامعات . أن الاتصال بمشكلات الواقع المباشرة
يتطلب بادئ ذي بدء تعريبا على أجراء البحوث ، وهو
أمر يجب أن تلقاه الجامعات بتلقين الطالب أصول البحث
العلمي ، فغلا عن البرامج الرئيسية الأساسية .

وفي هذه المرحلة بالذات نجد من الضروري أن يبدأ
الحوار الفعال بين مركز البحوث والأقسام علم النفس
والإجتماع بالجامعات بحيث تخصص بدبومات الجامعات
برامج تدريب علمي في بعض الموضوعات التي نهمنا لأشخاص
تحيا في واقع يتطلب التطوير .

ومن الغير أن تتم صلة مركز البحوث بالجامعات في
جو قادر على خلق احترام متبادل ، وسلام ، ويخلق مفاهيم
تساعد على المساواة بين أساتذة الجامعات وباحثي المركز ،
بحيث يقضي على الفكرة الشائعة بأن العاملين بالجامعة
في موقع أفضل ، أو أكثر امتيازاً من باحثي المركز . فكلهما
في النهاية يريد المساهمة في حل مشكلات الواقع بأحسن
علمية مختلفة . وخلق مثل هذا الجو سيساعد دون شك
على القضاء على تلك الهجرة القنمة للباحثين بالتركز القومي
بعد اكتمال ندرتهم في مجال البحث التطبيقي بانتقالهم إلى
الجامعة .. بما يمثل خطراً لا يقل عن خطر الهجرة إلى
الخارج .. ففي جميع الأحوال تتبدد الطاقة البشرية في
مسابد لا تستطيع ضبطها .

ومن ظواهر التبسيط الشديد التي شاعت سواء
في كتابة بعض التقارير ، أو البحوث التي القيت ، أو
المناقشات التي تمت ، هذا الربط بين العلم والسياسة
بطريقة لا تكسب منها النظرة العلمية في ارتقاها ونفجها
شيئاً ، وبطريقة لا تكسب منها السياسة غير أصابع
جاهلين ، وهم أسوأ لها من أعداء حكماة .

ويعتقد الكاتب أن هذا التبسيط لملافة علم النفس
بمفاهيم السياسة هو امتداد لتصور مشوه عن علاقة العلوم
الإنسانية بالأيديولوجية . وهو تصور تجاوزه البلدان
الإشتراكية المتقدمة ذاتها . فلم تعد العلاقة بالأيديولوجية ،
علاقة تكبير للحرية العلمية بالقيود ، والحد من انطلاقها .
وقد اختفى هذا الخطر من التقدم العلمي ، أو من الكشف
التي يمكن أن يسفر عنها العلم .

اختفت هذه العلاقة .. بعد إعادة تصور
للأيديولوجية كمنهج لقيم قصوى تستهدف الخير العام
للجماعة ، وليست ذلك الإطار الفلسفي الذي يستند على
مسلمات مغلقة أشبه بالمسلمات اللاهوتية .

إن الأيديولوجية جزء من الواقع الاجتماعي ،
وتتبادل في هذا الواقع مع غيرها من المعرفة الإنسانية
التأثير والتأثر .. وعلى هذا فإن المعرفة العلمية بناء
على هذا التصور لا تكون هدفا للقيود بمقدار ما تكون
هدفا لاطلاق أشعة الوضوح ، وأشعة التغيير بما في ذلك
البنية الأيديولوجية ذاتها .

وقد لعبت الأيديولوجية الماركسية في البداية دور
صراع مع العلم ، ومكتشفات العلم الطبيعي والبحث
الاجتماعي .. غير أن هذا الصراع قد انتهى وبدأت بدلا منه
حلبة من الالتحام والاعتماد المتبادل بين العلم والأيديولوجية .
فلم تعد أذهان الماركسيين المحدثين رافضة للبحث النقدي
التحليلي والاستقرائي بالألغام بالحقيقة .

لكن الخطر الحقيقي في تطور علم النفس في مصر
يمكن أن يتبلور في مظهر من مظاهره عند الوقوف على
مسلمات مغلقة ، مبسطة ، متصلة باسم أن تكون
على وهي أيديولوجي ، أو على ارتباط بمشكلات واقعنا
المباشر . وأن تكون النتيجة هبوط في مستوى البحث
العلمي يؤدي به إلى الاختناق بفعل ارادي .

ويشعر الكاتب أنه من الخير لو أن يسبق عقد
المؤتمر بسلسلة من المناقشات ، والتخطيط النظري العميق ،
لأنه كان يجب أن يكون نقطة تحول ضخمة في التفكير العلمي
في العلوم الإنسانية عموما ، وعلم النفس على وجه
الخصوص . غير أن الفرصة لا تزال سانحة دون شك لاثارة
هذا الجدل ، وربما تكون سبلبات المؤتمر دفعا إيجابيا
لجيل العلماء الراهئين لأن يواجهوا هذه المشكلات بشجاعة
أدبية قد تحقق الكثير لنمو علمهم .

دور التربية

في

تنمية التفكير الابتكاري

د. فؤاد أبو حطب

التفكير والتفكير الابتكاري أسهمت بحظ وفير في زيادة فهمنا لهذه العملية العقلية العليا .

ولقد كان لهذا الاهتمام الشديد صدى في ميادين الحياة التطبيقية وبخاصة في ميدان التربية ، فظهر هدف «التربية للإبتكار» مساندة للتقدم العلمي وفهما صحيحا لروح العصر ومطالب المجتمع المعاصر .

إن التطور السريع في مجالات العلم والتكنولوجيا كما يمثل في وفرة النظريات والمفاهيم وفي كثرة المعلومات والمواد ، وفي كثرة المخترعات والأدوات أدى إلى تغير في وسائله ، وما صاحب ذلك من ميكنة Mechanization وأتمتة Automation وفقداء على كثير من المهارات وطرق التدريس . فمثلا كان يمكن في الماضي التريب ساعد ربع قرن فقط - تدريب المهندس أو الميكانيكي مئتين أن مهاراته ستظل دون تغير نسبي معظم حياته المهنية . أما الآن فإن مثل هذه النظرة إلى التعليم الهندسي أو الفني ليست واقعية لأن من المتوقع أن في تدريب لن يكسب المرء مهارات تعاضل على كفاءته لأكثر من عشر سنوات على أفضل تقدير . ونتيجة لذلك ظهرت الدعوة إلى التربية المستمرة والتدريب الذي يتميز بالرونة (جوهر الإبتكار) أعدادا لحياة متغيرة .

وإذا علمنا أن الصراع الدولي في الوقت الحاضر - ومنه صراعات الحضاري ضد العدو الإسرائيلي - لا يحسمه إلا التفوق العلمي والتكنولوجي ، تصبح مسألة المحافظة على الثروة العقلية القومية ، وتنمية هذه الثروة ، مسؤولية عظمى لابد أن تتحملها التربية ، ولابد لذلك ألا تتخلف .

هذه الضغوط ألهمت على الفكر التربوي المعاصر أن يراجع نفسه ، وصحى الربوبون إلى الاستفادة من نتائج

إذا كان لنا أن نستعي لغة المؤرخ لقلنا أن النصف الثاني من القرن العشرين بالنسبة لعلم النفس هو عصر الدراسة العقلية لتفكير الإنسان ، كما كان النصف الأول منه هو عصر الاهتمام بالدوافع والتعلم ، وكما كان النصف الثاني من القرن التاسع عشر - مرحلة الهدى في نمو علم النفس - هو عصر السيغويديز .

وهذا الاهتمام بالتفكير الإنساني الذي شهدته السنوات المشرونة الأخيرة شمل مختلف أنواع العمليات العقلية العليا ، وكان الإبتكار على رأس القائمة ، ربما كان تعويضا عن التجاهل الشديد الذي تعرضت له هذه العملية العقلية الرفيعة طوال تاريخ علم النفس إذا قارناها بغيرها كالاستدلال والتذكر . وعموما نستطيع القول أن هذا التأكيد المعاصر على دراسة العمليات العقلية إنما هو لون من الشوكة على ما ظل سائدا طوال نصف قرن - فترة سيادة السلوكية الكلاسيكية والجديدة جميعا - حين تركزت جهود علم النفس على مظاهر السلوك البسيطة .

وبالطبع بذلت جهود هامة في الماضي في ميدان دراسة التفكير ربما كان أهمها ماقامت به مدرسة فيودزيج ومدرسة الجشطالت في ألمانيا ، وماساهم به معلم ياجيه في سويسرا ، وماكتبه بافلوف عن الجهاز الإشاري الثاني (S.S.S.) (١) وملاحظته باللفة والتفكير ، وأخيرا جهود علماء التحليل المعاصر وبخاصة في إنجلترا وأمريكا في ميدان اكتشاف القدرات العقلية .

أما في ميدان الإبتكار فشهد عام ١٩٨٩ ظهور دراسات متفرقة في إنجلترا وفرنسا وأمريكا وإيطاليا ، إلا أنها لم تستمر ولم ينتظمها نسق نظري يربطها بعلم النفس وبخاصة وليقا ، حتى إذا جئنا إلى أواخر الأربعينيات من هذا القرن شهدنا بداية النظرة ليس لها نظير في الماضي في دراسة

وأخيراً تتضمن عملية التربية تفويهاً أو حكماً لها أو عليها ، وسواء استخدمنا في التقييم Evaluation ملاحظات السلوك أو الاختبارات فإن الغرض هو تحديد مدى تحقيق الأهداف التربوية ودراسة الآثار التي تحدثها بعض العوامل أو الظروف في تيسير الوصول إلى تلك الأهداف أو تعطيلها . فإذا حدث قصور عن تحقيق الأهداف بشكل أو آخر فإن الجوانب السابقة جميعاً أو بعضها أو واحداً منها يتطلب إعادة النظر فيه أو تعديله . أي أن المعلومات التي تحصل عليها من عملية التقييم تقوم بتغذية راجعة feed back للأهداف والمداخل السلوكية وأساليب التدريس جميعاً بشرط أن تكون وسائلنا في التقييم مرتبطة بهذه الجوانب الثلاثة أو بعبارة فنية تكون « صادقة » .

والواقع أنه إذا كانت الاستجابات التي يتعلمها التلاميذ بسيطة والأهداف التي ننشدها محدودة مثل تهجي الكلمات وحل مسائل نموذجية في الحساب وحفظ الاسماء والتواريخ والنظريات والقوانين ، فإن هذا التعلم يكون قليل القيمة ضئيل الأثر فسيقا في مدى الاحتفاظ به . وتكون وسائل التقييم في هذه الحالة أسئلة تدور حول : الذكر ، وصف ، وعرف ، ومن ؟ وماذا ؟ ومتى ؟ وابن ، وهو ما تدور حوله الامتحانات الراهنة التي يقاس بها التحصيل ، ولا يستخدم التلاميذ في الإجابة عليها إلا الذاكرة المصماء Rote memory وهي أدنى العمليات العقلية ، وتكون آثار التعليم في هذه الحالة مؤقتة . فإذا أعطينا التلاميذ « اختبارات تذكّر » على فترات تتراوح بين ثلاثة أشهر وثلاث سنوات بعد انتهاء مقرر دراسي معين نجد أن ما ينسأه الواحد منهم يتراوح بين ٤٠٪ و ٨٠٪ ويسمى بانتهابهم ذلك « أعظم فائدة تربوية » . ومنحنيات النسيان لعظم المواد الدراسية في هذه الحالة تقترب كثيراً من منحنيات نسيان المواد عديمة المعنى ، وهذا يدل على أن معظم ما تعلمه لأغراض الامتحانات التقليدية الراهنة لا تحكمه قاعدة المعنى أو الفهم أو النظام ، كما أنه لا فائدة منه في أغلب الأحوال مثل المواد عديمة المعنى (٢) .

وعلى العكس من ذلك أكدت بحوث رالف تايرل أن التعلم الذي يهدف إلى اكتساب التلميذ القدرة على حل المشكلات أو تنمية هذه القدرة لديه تكون آثاره أكثر دواماً . ونحن نرى الاهتمام بالعمليات العقلية العليا كأهداف للتربية القصير على صور التفكير الذي يسمى بـ جيلبرد التفكير التقاربي أو التفرقي Convergent وهو نوع التفكير الذي تكون فيه المشكلات متعددة تصديداً دقيقاً وتكون لهذه المشكلات حلولاً محددة ، صميقة ، والتلاميذ أن يعطوا هذه الإجابات أو الحلول « الصحيحة » .

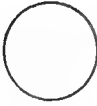
البحوث التي أجريت في هذا الميدان في تشكيل نمط من التربية يساعد كل طفل على اظهار طاقاته وتنميتها قدر الامكان . وكان من اليسور ادراك الصلاقة بين تنمية ابتكارية الانسان وبين الاهداف الاخرى المشروعة مثل تحقيق النمو الكامل والشامل لشخصية الطفل ، وتوفير الصحة النفسية والعقلية له ، واكسابه المهارة في التعامل مع الظروف المتغيرة ، والوصول الى قدر مناسب من التحصيل التربوي والنجاح الهنيء .

الابتكار هدف التربية العصرية :

التربية عملية عقلانية Rational تعتمد على وضوح الغايات ، فالعلم لا يستطيع أن يدرس مقرر في اللغة العربية أو الرياضيات دون أن يعرف مقدماً أي نظريات في السلوك يهدف إلى تحقيقها في الأطفال والناشئة والشباب . فإذا كان مقرر اللغة العربية يهدف إلى تنمية المهارة في التعبير اللغوي فإن تدويسه يختلف عن مقرر آخر يهدف إلى تنمية التدويق الأدبي أو تنمية المهارة في القراءة . ويتطلب ذلك دون شك تحديداً سلوكياً للأهداف حتى يتحقق قدر من « الاتفاق » حولها .

وفي التربية لابد أن يتوفر لدينا أيضاً مجموعة من البيانات عن الوضع الراهن لسلوك التلاميذ في وقت ما أو مايسميه جيلزور المداخل السلوكية entering behaviour وهذه البيانات لابد أن تكون شاملة لطرائق التلاميذ السابقة في التعلم ومستوياتهم فيهم وفكراتهم العقلية ومستوياتهم النهائية ومهاراتهم واتجاهاتهم وميولهم ودوافعهم للتعلم والمحددات الاجتماعية والثقافية والخصايرة التي تؤثر في تعليمهم . وهذه المداخل السلوكية ليست منفصلة عن عملية صياغة الأهداف التربوية وإنما هي متكاملة معها متفاعلة بها . فلابد من ناحية أن نراعي هذه الخصائص في وضع الأهداف ، ثم أن الأهداف - بعد تعديلها - تسعى من خلال عملية التدريس إلى تعديل الكثير من هذه المداخل .

وتشتمل عملية التربية على جانب ثالث هو ما نسميه أساليب التعليم أو التدريس Instructional procedures التي لو تمت على النحو المنشود تؤدي إلى أحداث التغييرات في أداء التلاميذ والتي نسميها التعلم أو التحصيل ، وبالطبع تاتى عملية التدريس هذه بطريقة الأهداف التربوية من ناحية ، وتتفاعل مع المداخل السلوكية من ناحية أخرى بحيث لا تنشأ هوة عميقة بين ما ندرسه وبين مستويات التلاميذ . وبالقدر الذي تاتى به عملية التدريس بالأهداف والمداخل ، فقد تجعلنا مثلاً نعيد النظر في تفاصيل بعض الأهداف لتصبح أكثر واقعية ، كما أنها تؤثر - ولابد أن تفل - في الوضع الراهن لسلوك التلميذ ، ولو لم نفعل فحسباً على مناعلمه بالفشل .



موجود لتنمية الابتكار في مدارسنا ومعاهدنا والا ولعلنا في خطا التدريس للابتكار بوسائل غير ابتكارية ، وكنا بمثابة من يضع العربة أمام الحصان .

وقد ينشأ عن تأكيد الابتكار هدف للتربية المصرية بعض القموص او سوء الفهم ، وخاصة اذا لجأنا على سبيل الاختصار الى كيبسيف نتائج البحث العلمي في هذا الميدان تبسيطا مطلقا . ومن ذلك التقليل من شأن اكتساب المعلومات والخفايق والمهارات البسيطة ، أو الاستهانة بالتدريب على التفكير التقابري كما تستدل عليه باختبارات التحصيل الموضوعية أو باختبارات الذكاء التقليدية أو بالتعلم الذي يؤكد ضرورة الوصول الى حلول صحيحة للمشكلات ومطالب الدقة في الاداء المدرسي ، أو رفض سسلوك الانتحال Conformity للمعايير الاجتماعية والاخلاقية . والواقع ان هذه المذوى جميعا لا مبرر لها في ضوء نتائج البحوث الحديثة حول طبيعة الابتكار .

ومعنى ذلك ان هدف «التربية للابتكار» قد يكون خاليا من المعنى اذا لم نسع سعيا حثيثا نحو فهم الأوهام العقلية التي يوحى بها هذا المفهوم . وتوفر لدينا في الوقت الحاضر بيانات عن أنواع الوظائف النفسية التي يقوم بها الأفراد الذين نصلهم بالابتكارية . وبعض هذه الصفات أو الوظائف عبارة عن مهارات عقلية أو استراتيجيات للتفكير ، تتوصل الى تعديدها بمضج التحليل العاملي(٢) وقد يكون أكثر برامج التحليل العاملي طموحا ذلك البرنامج الذي اشرف عليه العالم الأمريكى الماصر جيلفورد والذي من خلاله ظهرت براءات نظريته في تكوين العقل في عام ١٩٥٦ والتي تعدلت أكثر من مرة ، ربما تكون آخرها الصورة التي ظهرت بها في كتابه الاخير عن طبيعة الذكاء ، وفي هذه النظرية يتوقع جيلفورد وجود أكثر من ١٢٠ قدرة عقلية أولية ، وبلغ عدد العوامل التي تم اكتشافها حتى عام ١٩٦٧ حوالي ٨٠٠ قدرة يرتبط بعضها ارتباطا واضحا بطبيعة التفكير الابتكاري .

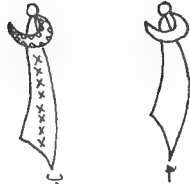
والابتكار - كأي سلوك تفكيري آخر - ليس عملية عقلية خالصة ، وإنما له جوانبه الإجتماعية والانفعالية ، وله دوافع التي ترتبط بالحاجات والمطالب والميول والانفعالات والقيم . وحتى نصل الى نوع من «الاتفاق» حول طبيعة الابتكار نتناول بإيجاز معالاه الأساسية .

ومثل هذه العملية لتتلقى وجود اجابة واحدة صحيحة تكون في العادة في الكتاب المدرسي أو في مقر الدراسة . وقد ترتب على ذلك ان معظم اساليب التدريس الراهنة تهتم بهذا التفكير الذي يصل في صورته المتطرفة الى شكل من اشكال « الامعية » الفكرية ، وحتى حين استخدمت طريقة حل المشكلات في التدريس تحولت بمرور الوقت الى مجموعة من التمارين النموذجية التي يتقنها التلاميذ لاغراض الامتحانات . اما من وسائل التقويم التي ترتبط باهداف تنمية التفكير التقابري فقد اخذت اشكالا كثيرة ربما كانت احداهها الاختبارات الموضوعية من نوع «الاختيار من متعدد او الصواب والخطا او التكملة المصعدة او الزاوجة» . وفي هذه الاختبارات عادة ما نجد التسعير التقليدي « لا تكمن » اي لا يجب البحث من حل للمشكلة طالما اننا لا نعرف معرفة يقينية .

وحينما ظهر في ميدان التربية هدف « التربية من اجل التفكير الناقذ » سرعان ما ضاع في الزحام ، وبصرف النظر عن بعض الجهود المصونة تحول هذا الهدف الى لون من التسديري على دروس المنطق ومنهج البحث لا يختلف في جوهره من الصورة التقليدية للتدريب على التفكير التقابري . وبدلا من ان تنمو لدى التلاميذ عقلية التساؤل والاستفهام والنقد والحكم ، افسنا الى ذخيرة معلوماتهم معلومات جديدة يصفونها لم ينسونها . وكان السبب الجوهري في هذا الفشل ان هذا الهدف لم يرتبط به تغيير في وسائل التدريس وفي أدوات التقويم . وكل ما فعلناه اننا قلنا ها هي وسائلنا وطرقنا ومقرراتنا وادواتنا ، فماذا نفعل بها لتنمية التفكير الناقذ ؟

ولما تحولت التربية المصرية - تربية النصف الثاني من القرن العشرين - الى هدف الابتكار فان اشده ما يشاء المرء ان يكون لهذا الهدف النبيل والمشروع نفس المصير . لقد احببت الانقياد الهائل في معلوماتنا عن التفكير الابتكاري الذي شهده المذندان الاضحيان الره الى الفكر التربوي ، ولم يكن مطلقا ان يظل هذا الفكر بمثابة من النتائج التي تتوصل اليها العلماء حول طبيعة الابتكار وقياسه وارتقائه وتنميته . ولكن المهم الان نسال - كتربيين وعلماء نفس - نفس السؤال القديم : أي هاهي وسائلنا التعليم ومحتواه وادوات تقريبه فماذا يمكن لنا ان نفعله في حدود ما هو

ومن أهم أنواع المعلومات التي تلعب دوراً في الإنتاج الابتكاري ما يسمى جيلفورد بالأنظمة Systems (٤) فالابتكار في الرياضيات يبدأ بخطة Theme وفي الموسيقى بفكرة أساسية Theme وفي الشعر بهيكل عام للقصة (في الشعر الحديث على وجه الخصوص) (٥) وفي الرسم بموضوع Motif وهي جميعاً تصميقات مبدئية تفسأف إليها التفاصيل فيما بعد .



طبيعة التفكير الابتكاري :

ويتجيز التفكير الابتكاري بحدوث ما يسمى التخمير أو الكمون Incubation وهي مرحلة من النشاط غير الظاهر توصف أحياناً - على حد تعبير ترستون - بأنها لحظة ما يحدث قبيل الاستبصار ، وتتميز هذه الفترة بخلة من تشتت الانتباه وتوزعه وعدم تركيزه على موضوع بالذات ، وعادة ما يحدث انماها أو في نهايتها تقدم نحو الحل . ويفضل كاتب هذا المقال أن يطلق على هذه الظاهرة «التفكير الحسي» Intuitive thinking (٦)

يتميز سلوك الإنسان - وغيره من الكائنات العنصرية - بالدافعية والغرضية . ويصدق هذا القول على السلوك الابتكاري كما يصدق على غيره من ألوان السلوك العليا والعليا . فإذا أردنا أن نحدد المواقف التي تؤدي إلى السلوك الابتكاري نجدها في صورة رغبة الإنسان في الاستفادة من إمكانياته الإدراكية والعرفية والتعبيرية ، فالتفكير عند بعض علماء النفس المعاصرين - ومنهم هنت J.M. Hunt - فيه دافعيته الداخلية التي تضرب كلما زاد التناقض بين ماؤثر فيها - أو الدخلات input - وبين ما تتخزنه في الذاكرة من معلومات . وهذا القول يؤكد دراسة روسمان Rossman للمبتكرين ودراسة رو Roe للعلماء . ولقد يشتق المبتكر ألواناً من الأشياء حين يوافق الآخرون على آرائه أو حين يعلم أن ما يبتكره له فوائد اجتماعية باستثناء بعض حالات المبتكرين الذين يشفقون بعض الأشياء الساذية حين تستخدم مبتكراتهم في التعذيب أو التدمير .

ومن صور الدافعية الأخرى في السلوك الابتكاري لتفصيل الاستجابات الجديدة وإكبل إلى إصدارها ، وتفصيل الخطط على البساطة ، وإكبل إلى الاستقلال ، والبعد عن الانتثال ونقصان المسيرة الاجتماعية ، وإكبل إلى المخاطرة والتسامح مع الفوضى .

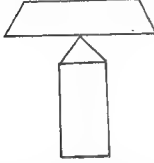
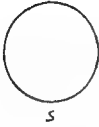
ويكعب رصيد المعلومات لدى الفرد دوراً هاماً في تفكيره الابتكاري . وشرط المعلومات هذا شرط ضروري إلا أنه ليس كافياً . فالمبتكر عموماً يتفوق على الشخص العادي في ثروته من المعلومات المخزنة . ويصدق هذا على الفنون صدقه على العلوم . فقد برهن أجنيو Meier في عام ١٩٢٢ على أن الذاكرة السمعية لعب دوراً في غاية الأهمية في الابتكار الموسيقي ، وبالكمل برهن مايير Agnew سنة ١٩٣٩ على أهمية الذاكرة البصرية في الفن التشكيلي .

والتفكير الابتكاري في صميمه تفكير تباعدي أو تفريري divergent وهذه التسمية من ابتكار جيلفورد في مقابل التفكير التقاربي الذي أشرنا إليه آنفاً . وهذا النوع من التفكير لا يلتزم بأجابة واحدة صحيحة وإنما يستعني في حل المشكلات عدداً من الحلول المختلفة . وإذا وضعنا تصور جيلفورد للعقل موضع الاعتبار نتوقع أن مصفوفة قدرات التفكير التباعدي تحتوي على ٢٤ قدرة على الأقل كل منها يمر من ناحيته من محتوى معين من المحتويات الأربعة التي يفرجها وهي الأشكال أو المذكرات الحسية والرموز والمعاني والمواقف السلوكية (الاجتماعية) ، ومن ناحية أخرى من ناتج من النواتج الستة وهي الوحدات Units والمفئات classes والعلاقات Relations والأنساق Systems والتحويلات Transformations والنواام Implications (٧) . ولقد أمكن اكتشاف ١٦ قدرة من قدرات التفكير التباعدي حتى عام ١٩٦٧ هي :

أولاً : قدرات التفكير التباعدي في محتوى الأشكال أو المذكرات الحسية :

(١) الإنتاج التباعدي لوحدة الأشكال (مطابقة أشكال) : ومن اختبارات هذه القدرة أن يعطى للفموص

(٢) اللازمة في الرياضة والهندسة» نتيجة تلى بالفردرة نظرية قد برهن عليها (المجم الوسيط) . وتستخدم في سياق نظرية جيلفورد لتعريف ما هو متوقع أو يمكن التنبؤ به من المعلومات المعطاة .



(٥) الانتاج التبادلي للوازم الشكلية : ومن اختباره التجريبية اختبار الزخرفة وفيه يعطى للمفوض رسم كلساني أو معياني من غير تفصيل لشيء معين وعلى المفوض ان يخرف الرسم بخطوط بسيطة .

نانيا : قسمات التفكير التبادلي في مستوى الرموز : Symbolic

(١) الانتاج التبادلي لوحدة الرموز (طلاقة الكلمات World fluency) وتطلب اختبارات هذه القدرة من المفوض ان يعطى اقدر عدد من الكلمات تفسر على اللفظ مع توفر ادنى الشروط كان تنتهي بحرف معين او تبدأ به .

(٢) الانتاج التبادلي للمات الرموز : وهن اختباره اختبار الرموز المتنوعة وفيه يطلب من المفوض ان يقرر الخصائص المختلفة التي تسمع بين مجموعات من الحروف الابدعية ، ومثال ذلك :

لأخ زافغ قافم

ثم يطلب منه بعد ذلك ان يعطى امثلة اخرى لمجموعات تتوفى فيها نفس الخصائص .

(٣) الانتاج التبادلي للملاقات بين الرموز : ويمثله اختبار الجمع بطرق مختلفة وفيه يعطى للورد مثلا الارقام ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ثم يطلب منه ان يربط بينها بطرق مختلفة للوصول الى ناتج مقداره ٧ بشرط استخدام كل رقم مرة واحدة فقط في كل اجابة يعطيتها ، ومن الاجابات المحتملة على سؤال كهذا ٧ = ٥ + ٢ ، ٧ = ٤ + ٣ ، ٧ = ٤ + ٢ + ١ ، وهكذا .

شكل بسيط مألوف (دائرة مثلا) ثم يطلب منه ان ينشئ منها اكبر قدر من الاشياء بالقل قدر من الضافات .

(٢) الانتاج التبادلي للمات الاشكال : ومن اختباره اختبار تشابه الاشكال Figural similarities وفيه يعطى للمفوض ستة اشكال لكل منها خصائصه ، وعليه ان يجد بين هذه الاشكال اكبر عدد من المات بحيث تتكون كل فئة من ثلاثة اشكال . ففي مجموعة الاشكال الآتية مثلا يمكن ان تكون فئات مثل ب ج د (سود) ، ابد (لثة اجزاء) ، ايو (خطوط مستقيمة) ... الخ

(٣) الانتاج التبادلي لانساق الاشكال : ومن اختباره اختيار صنع الاشكال وفيه تعرض على المفوض اربعة اشكال بسيطة ثم يطلب منه ان يقرر من طريق الربط بين بعضها او بينها كلها رسوما لاشياء مألوفة .

(٤) الانتاج التبادلي لتحويلات الاشكال (الرونة التكيف) : ومن اشهر اختباره اختبار مشكلات عيدان الثقاب وفيه يعطى للمفوض مجموعة من المربعات المتجاورة بحيث يدل كل ضلع من اضلاع هذه المربعات على عسود لثاقب يمكن زعوه او ازالته . وفي المثال الآتي يطلب من المفوض ان يحرك ثلاثة عيدان بشرط ان تمثل المبدأين الباقية اربعة مربعات كاملة دون وجود اى عود زائد اى لا يمثل ضلعا في مربع .



(٤) الانتاج التبادى لانساق الرموز : ومن اختبارات هذا العامل اختبار عمل الشفرة وفيه يطلب من المفحوص ان يستخدم الحروف الابدية ونظام الاعداد العشرية في عمل اكبر عدد ممكن من مبادئ الشفرة بتعويض الحروف بالارقام .

(٥) الانتاج التبادى للوازم الرمزية : ومن اختباره اختبار لزامات الرموز وفيه تعطى للشخص مصادلتان بسيطتان للغة وعليه ان يستنبط معادلات اخرى منهما قدر المستطاع فمثلا اذا اعطيته المعادلتين $ب - ج = د$ ، $د = ا - ب$ ، فيمكن للمفحوص ان ينتج $د = ا - ب$ ، $ب - ج = ا - ب - ج$ ، $ا - ب - ج = د - ج$ ، الخ .

ثالثا : قدرات التفكير التبادى في محتوى الماتى :

(١) الانتاج التبادى لوحدات الماتى (طلاقة الأفكار) وتقيسه الاختبارات التى تتطلب من المفحوص اعطاء افكار مختلفة تدور حول موضوع محدد . وتحدد تعديدا كميا اى بقدار الافكار التى يعطيها اى بمرسته في اعطائها دون اعتبار كبير لنوع هذه الافكار .

(٢) الانتاج التبادى لمئات الماتى (الرونة التلقائية) وهذا العامل يقيسه اختبار الاستعمالات المختلفة وفيه يطلب من المفحوص ان يذكر استعمالات اخرى غير الاستعمال الشائع ال المعروف لشئ معد كالصحية اليومية او الغذاء . ولذا تعطى تعليمات مثل هذا الاختبار على ضرورة ان تكون الاستعمالات غير عادية وبالتالي تستبعد عند التصحيح الاستجابات المتكررة ويعطى درجة على فئات الاستعمالات بعد ان يقوم المصح بتصنيفها .

(٣) الانتاج التبادى للملاقات بين الماتى (طلاقة التدامى) وتقيسه اختبارات التدامى المقيد controlled association

(٤) الانتاج التبادى لانساق الماتى : وتقيسه اختبارات بناء الجمل مع اعطاء الحروف الاولى لكل كلمة فيها ، او تفسير الافكار واعادة التعبير عنها .

(٥) الانتاج التبادى لتحولات الماتى (الاصاله) وتتطلب اختبارات هذه القدرة اعطاء استجابات نادرة او بعيدة او حاذقة ، وتتعدد معايير النادرة او البعد او الحذق احصائيا .

(٦) الانتاج التبادى للوازم الماتى ومن اختباره التجريبية اختبار الاعمال الممكنة Possible jobs وفيه يعطى للمفحوص رمز معين وليكن مصباحا كهربائيا وعليه ان يذكر جماعات الاشخاص او المهن التى يمكن ان تعتبر هذا الشئ رمزا لها . ويغنى الاستجابات التى يعطيها

الاطفال لهذا الرمز هي : كهربائى ، عمال مصنع انتاج الادوات الكهربائية ، معلم ، طالب مجتهد .. الخ (٧) .

والواقع ان جوهر التفكير التبادى هما عوليانا الطلاقة والرونة Flexibility ، واذا كانت الطلاقة تتحدد كمية كما اشرنا فان الرونة تعتمد على كيف الافكار ويمكن القول ان العوامل الثلاثة الخاصة بالانتاج التبادى لوحدها الاشكال او الرموز او الماتى هي عوامل طلاقة محصنة ، اما العوامل الاخرى فتتدخل فيها الرونة بدرجات متفاوتة تصل الى قمتهما في عوامل الانتساج التبادى التحولات .

ولكن هل حقا لتواجد علاقة بين التفكير التبادى والتفكير التقابلى ؟ هذه الاسوال تناوله الباحثون المعاصرون لغراض متعددة واهمها معرفة العلاقة بين الابتكار والذكاء . ومن النتائج التى تواترت في معظم هذه البحوث ان العلاقة بين الابتكار وكما يقاس باختبارات التفكير التبادى قليل . وبين الذكاء وكما يقاس باختبارات التفكير التقابلى علاقة توجيه ولكنها منخفضة نسبيا . وهذه النتيجة بالذات نحب ان ننظر اليها نظرة جديدة تختلف عن النظرة التقليدية اليها وبخاصة عند جاكسون وجنرل في بحثهما الشهور . فعندما نحصى جداول الانتشار لهذه العلاقة نجدها مثابة الشكل ، ومعنى ذلك ان الافراد الذين يحصلون على درجات عالية في اختبارات التفكير التقابلى تشتتت درجاتهم في اختبارات التفكير التبادى في مسدى واسع يتراوح بين الانخفاض الشديد والارتفاع الشديد ، اما الذين يحصلون على درجات منخفضة في اختبارات التفكير التقابلى ينشر ان يحصلوا على درجات عالية في اختبارات التفكير التبادى . وهذه الحقيقة تؤكد لنا ان الحصول على درجات عالية في اختبارات التفكير التقابلى (الذكاء مثلا) هو شرط ضرورى وليس شرطا كافيا للحصول على درجات عالية في اختبارات التفكير التبادى .

وصف المخلالات السلوكية :

كان العرض السابق لطبيعة الابتكار ضروريا حتى يتضح هدف التربية العصرية ولايصبح مثا وسع سباسب الافكار وغموض التعريفات . فلذا انتقلنا الى الحديث عن عملية التربية من اجل الابتكار لنجسد مضطرين الى الحديث عن المكونات الثلاثة الاخرى التى اشرنا اليها آنفا وهى المدخلات السلوكية واساليب التدريس والتقويم .

وتتطلب عملية التربية المستمرة وصفا للمدخلات السلوكية حتى يمكن ان نخطط لتنفيذ التدريس والتعليم وتصف المدخلات السلوكية الوضغ الراهن لممارس التلميد ومعلوماته ومهاراته وطرق تفكره وقدراته واستعداداته وميوله ودوافعه قبل ان نسعى الى اكسابه انماج السلوكية

الجديدة من خلال التعلم والتدريس . وهذه البيانات يجب استخدامها لأغراض الوصف وليس لأغراض التفسير . فهذه المفاهيم تصف في الواقع المستوى السلوكي للفرد في لحظة معينة . ولاستطيع الاختبارات والمقاييس التي نستخدمها لقياس هذه الظواهر أن تفسر لنا أداء الفرد فيها . وفي هذا الصدد تقول السنشازي أنها لا نستطيع أن ننزو صنف الأداء في اختبار الذكاء أو في نشاط الحياة اليومية إلى (ضعف الذكاء) لأن ذلك يصعب نوعاً من تحصيل العاقل ولايزيد فهنا لسلوك الشخص . واتمنا ما يؤدي إلى التفسير هو فهم عميق لتأثير العوامل البيئية والتكوينية في السلوك .

واستخدام المدخلات السلوكية في الفراض التفسيري يعمل في طياته أنها ثابتة ولاتغير ولاتقبل التعديل بتأثير العوامل البيئية . والواقع أن الدراسات التنبؤية للتعليم والدراسات التي أجريت على تأثير التربية والتعليم والتدريب تؤكد أن أغلب الوظائف النفسية قابلة للتغيير ، ولو أن بعض هذه الصفات أكثر قابلية للتدريب من غيرها . والانس لا توجد لدينا معلومات حاسمة حول أي الصفات أسرع في التدريب من غيرها ، وكل ما لدينا هو مجموعة من التخمينات ، منها مثلا أن الصفات المزاجية والانفعالية تتصل أكثر من غيرها بعوامل الوراثة وبالضغرات المبكرة جدا وبالتالي فهي أقل قابلية للتدريب ، والدوافع والميول والاتجاهات أشد تأثراً بالتدريب ، أما القدرات العقلية (ومنها الذكاء) وأنواع التفكير المختلفة فلهذا قابلية كبيرة للتغير نتيجة لخبرات التعليم المقصود أو غير المقصود (A) والواقع أن المادى الفرد من ذكاء أو قدرة - أو حتى ميل أو سمة من سمات الشخصية - في وقت ما ماهو إلا المحصلة النهائية لتفاعل طويل المدى ومعتقد بين العوامل الوراثية والبيئية ، ولي أية مرحلة توجد فرصة لتفاعل مع عوامل جديدة ، ولذلك فإن شبكة النتائج المحتملة متسعة ومعقدة وخاصة أن كل تفاعل يعقد بدوره انجساج التفاعلات التالية .

والواقع أن وصف المدخلات السلوكية ضروري لأي برنامج تربوي . فعملية التعليم يجب أن تبدأ مما لدى التلاميذ ويجب أن تستمر إلى حيث يستطيعون من أداء نهائي Terminal performance تحت شروط معينة ومستوى معين . فما أن نحدد أهدافنا يمكن أن نقرر ما سوف نعلمه وما نقرض أنه لدى التلاميذ بالفعل . وكما أشرنا فإن جدلية العلاقة بين الأهداف والمدخلات السلوكية قد تؤدي إلى تغير الأهداف إذا ثبت أنها غير واقعية . كما أن المدخلات السلوكية تتفاعل مع وسائل التدريس ؛ فحين لا تبدأ في تدريستنا لتحقيق هدف تربوي معين بمواد تعليمية جديدة تماماً ، واتمنا قد نستمدى الاستجابات التي سبق تعلمها وخاصة تلك التي تتناسب مع موقف التعلم الجديد . ثم أن لكل نوع من التعلم

مدخلاته السلوكية ، فتشعبة الابتكار مثلا تتطلب معرفة بمدخلات التلاميذ السلوكية من الوظائف والعمليات العقلية والنفسية التي أشرنا إليها عند حديثنا عن طبيعة التفكير الابتكاري .

ويعد أن نحدد أنواع المدخلات السلوكية الضرورية لأهداف التدريس لابد أن نحدد ما إذا كان السلوك المطلوب يتوفر لدى التلاميذ وبأي مقدار . وهذه المعرفة تحصل عليها بالاختبارات ، بشرط أن تتوفر في هذه الاختبارات الشروط المعروفة من ثبات وصدق وفيرهما ، وربما تكون مشكلة الصديق أكثر حدة في الاختبارات التي نستخدمها في تحديد مدخلات السلوك الابتكاري . فقد نقيس الابتكار في ميدان ما بوسائل لاتصلح له . وربما يكون تصنيف جيلفورد للقررات على أساس المحتوى - كواحد من أسس ثلاثة هي العمليات العقلية والنواتج والعمليات - مفيداً لهذا الغرض . فمحتوى الأشكال أو المذكرات الحسية البصرية يرتبط بميكان الفنون الجميلة ، والمذكرات الحسية السمعية تتعلق بالوسيقى ، والأشكال الرباطة بالاحساس اللمسي والعزفي تتعلق بالابتكار في ميدان الهندسة والتكنولوجيا . أما المحتوى الرمزي فيتمثل من قريب بميدان اللغويات والرياضيات . ومحتوى المعاني يرتبط بالمبادئ التي تهتم باستخدام المفاهيم اللغوية وبالتالي له أهمية في كل القررات التي تتطلب تعلم الحقائق وابتكار الأفكار كالأموال والعلوم الطبيعية والاجتماعية . ويتمثل المحتوى السلوكي أو الاجتماعي اتصالاً وليتسا بالابتكار في المبادئ الاجتماعية ، وبالتالي له أهمية في سلوك العلم ورجل القضاء والاحصائي الاجتماعي والمعالج النفسي والطبيب ورجل السياسة والسياسة والقيادة في مختلف المجالات .

أما أن نلجأ إلى قياس المدخلات السلوكية بالاختبارات اللغوية فقط حتى ولو كان ذلك ينطبق بمجال غير لغوي فإن ذلك يتطلب تعديماً عليها يؤكد أن هذه الاختبارات صادقة فعلاً ، وقد توأرت نتائج البحوث في ميدان القياس المطلق تؤكد أن معاملات الارتباط بين الاختبارات ذات المحتوى غير لغوي والاختبارات ذات المحتوى اللغوي منخفضة جدا ومعنى ذلك وجود احتمال أن الأشخاص الذين يحصلون على درجات منخفضة في الاختبارات اللغوية سواء كانت تستخدم لقياس التفكير التقابري أو التبادلي

* يقترح جيلفورد وجود خمس عمليات عقلية هي المعرفة والتذكر والاننتاج التبادلي والاننتاج التقابري والتفكير تتفاعل مع ستة أنواع من النواتج هي الوحدات والمفاهيم والملائمات والاتساق والتحويلات والارتباطات ومع أربعة أنواع من المحتويات هي الأشكال (المذكرات الحسية) والرموز والمعاني والوظائف السلوكية (الاجتماعية) لينتج في النهاية حوالي 120 قدرة .

قد يظهرون موهاب ابتكارية رفيعة في الميادين غير اللغوية كالرسم والنحت والموسيقى والرياضيات .

وحيثما ننجد أهدافنا التربوية والداخلات السلوكية ونقيسها يمكننا أن ننتقل الكثير من القرارات مثل انتقاء الأفراد وتصنيفهم أو تحديد مستوى المادة التعليمية تبعاً لمستويات التلاميذ . ونظراً لخطورة هذه القرارات لا بد من أن تنهض حركة القياس التربوي ، وهذا لو أنشئت لهذا الغرض مؤسسة علمية متخصصة باسم «المركز القومي للقياس النفسي والتربوي» حتى لا تستمر حركة القياس على النحو الذي هي عليه الآن مجرد جهود فردية متناثرة ، أو جهود رسمية محدودة .

جو التدريب على التفكير الابتكاري :

مهارات التفكير حامي الأليات العقلية قابلة للتدريب . وإن تعرض في هذا المقال للبراهين التي أتت بها التجارب العملية من نوع تجارب ملتزمان وغيره (٩) وإنما سنذكر أساليب تنمية الابتكار كما نمارس في مواقف تربوية أو تدريبية طبيعية . وقد أجريت في ميدان التعلم الدرسى بحوث على تأثير الاهتمام الخاص بالابتكار على تنمية القدرات والاتجاهات الابتكارية في المقررات الدراسية العادية . وقد برهنهت بيهوث تورنس Torrance على أن أعداد المعلم ليستعمل طريقة تشجيع ابتكارية التلاميذ قد يؤدي بالفعل إلى ارتفاع درجات التلاميذ في اختبارات التفكير التجاعدي .

والعلم مثمر أساسي في تنمية ابتكارية التلاميذ ، وإعدادهم للتدريس الابتكاري وتحقيق هدف التربية المعاصرة يتطلب أن يعيد دور المعلم والمعلمين ومساعد المعلمين وكليات التربية النظر في برامجها بحيث تخلق لدى المعلم نظرة جديدة إلى طبيعة التربية وخصائص التلاميذ . وتتضح أهمية هذا الأول إذا علمنا أن كثيراً من الدراسات ومنها دراسة جاكسون قد أكدت أن المعلمين يفضلون شخصياً التلاميذ ذوي الدرجات العالية في التفكير التفاضلي على أولئك الذين يحصلون على درجات عالية في اختبارات التفكير التجاعدي . ويشعر هولاند إلى بعض أسباب هذا التفصيل ، فكثر من السمات الشخصية التي تميز التفكير المبتكر كعدم الامتثال وعدم الاجتماعية والانداغية والانطواء والحساسية ليست من الصفات التي تتفق مع المعايير السلوكية للطبقة المتوسطة ، وهي الطبقة التي ينتمي إليها السواد الأعظم من المعلمين .

وبرى تورنس أن المبادئ الخمسة التي يمكن أن يستخدمها المعلم في تدريب تلاميذه على الابتكار هي :

(١) احترام أسئلة التلاميذ اليك

(٢) احترام خيالات التعليم

(٣) أظهر للتلاميذ أن لأفكارهم قيمة

(٤) اسمح للتلاميذ بإداه بعض الاستجابات «الفرض الممارسة» دون أن يشعروا بتهديد القويم .

(٥) ادربك التلاميذ ربطاً معكماً بالأسباب والنتائج .

كما أنه يلخص المشكلات التي يواجهها المعلم الذي يرغب في تشجيع التفكير الابتكاري عند التلاميذ فيما يأتي :

(١) قد يقترح التلاميذ حلولاً غير متوقعة للمسائل أو المشكلات مما يؤدي على تخطيط المعلم لدرسه .

(٢) قد يدرك التلاميذ علاقات لم يظن إليها المعلمون أنفسهم أو غيرهم من خبراء المادة الدراسية .

(٣) قد يسأل التلاميذ أسئلة يصعب المعلمين من الإجابة عليها .

(٤) قد يميل المعلم إلى إخبار التلاميذ بالحل الجاهز «اختصاراً للوقت» .

(٥) قد يشعر المعلم بالذنب لتشجيعه التلاميذ على التخمين .

(٦) ضغط الوقت ومشكلات الجدول الدرسى مما يعطل مناقشة جميع مظاهره التلاميذ من أسئلة .

(٧) في كثير من الأحيان يكون على المعلم أن يساعد تلاميذه على اكتساب سلوك الامتثال حتى يمكنهم النجاح في حياتهم العملية .

كل هذه المشكلات تنشأ من محاولة التدريب على الابتكار دون تهيئة جو اجتماعي يتواءم مع هذه الدعوة ، ولذلك فعلى يمكن تحقيق هذا الهدف لابد من أحداث تغيير في نظام أعداد المعلمين ، وفي مستويات المعلم ، وفي علاقاته ، بالسلطات التربوية والإدارة التعليمية وفي نظم تعليم المعلم ثم أحداث تغيير أكثر عمقا في المناهج والمقررات وطرق التدريس وأساليب تدريب المعلمين أثناء الخدمة والوسائل التعليمية والكتب الدرسى وأساليب تقويم التلاميذ .

طرق تنمية التفكير الابتكاري :

وقد ظهرت في السنوات الأخيرة عدة طرق تستخدم في أغراض تنمية التفكير الابتكاري . ومن القدم هذه الطرق مايسمى «الذكر الخواص Attribute listing» وهي طريقة ابتكرها كروفورد سبنس ١٩٥٤ . وأول خطوة في هذه الطريقة هي عملية تصديق وحصر الخصائص الأساسية لشيء أو موضوع أو موقف أو فكرة . وبعد هذا يبدأ المرء في تغيير كل خاصية على حدة . ولا يبلل

المعلم - أو المدرب - أى جهد في تحديد التغيرات المقترحة بأى وسيلة من الوسائل . وهذه الطريقة كثيراً من الطرق التى سنشير إليها تركز على إنتاج الأفكار وبالتالي فكل فكرة مقبولة مهما كانت غير واقعية ، ولا يمارس أى لون من التقويم أو النقد أو الحكم إلا بعد ذكر جميع الأفكار التى يستطيع الشخص أن يذكرها - وحينئذ يمكن تقويمها في ضوء المواصفات ونواحي النقص والمعاجات أو المطالب وما إلى ذلك . وبهذا الفصل بين إنتاج الأفكار وبين تقويمها يمكنتهيئة الفرصة لظهور هذه الأفكار . أى أن مؤلف التدريب هذا نموذج كامل لمؤلف العلاقة في التفكير . ونفرض مثلاً « بجهاز التليفون » لفصلنامه الشاملة هي : اللون الأسود ، وصنعه من مادة البلاستيك ، والقرص ، والساعة .

وهين نريد أن نحسن هذا الجهاز وأصنع قائمة الخصائص هذه في اعتبارنا فالتأثير في تغيير كل صفة أو خاصية على حدة ، فمثلاً قد نغير لون التليفون إلى أى لون آخر أو نصمم له تصميمات يتفق مع أى الأشياء في الفن التشكيلي ، ومن حيث المادة التى يصنع منها قد تكون حديد أو زجاجاً أو خشباً أو مطاطاً ، وبالنسبة للقرص قد نعمل فيه ليحتوى على عشرة أزرار أو تحويله إلى شكل هدا ، أما عن الساعة فيمكن التفكير في تغييرها بحيث تتواءم مع اليد ، أو استخدام الميكروفونات بدلا من سماعات التليفون . . الخ .

وبالطبع فإن كثيراً من هذه الأفكار يكون غير عملي وبعضها ليست أصيلة أو مبتكرة كالتغيير في الألوان . وفى هذه الطريقة يجب التمييز بين الخصائص المشتركة بين الشيء وغيره وبين الخصائص التى تميزه على غيره ، فاللون والحجم والشكل واللون خواص مشتركة وبالتالي فإى تغيير فيها لن يكون أصيلاً بشكل غير عادي ، أما التبدلات الأشد خطراً فهى التى يمكن إدخالها على الخصائص التى يتفرد بها الشيء (القرص في مثاله) .

(٢) طريقة العلاقة القسرية Forced relationship وتعتمد على إنتاج الأفكار الجديدة من طريق افتعال علاقة بين شيئين أو مؤلفين أو فكرتين أو أكثر لا توجد بينهما في الأصل علاقة . وفى معظم الأحوال تتحدد العلاقات بطريقة جبرائية . وقد استخدمت هذه الطريقة في ميدان الفنون بقرص التدريب على الابتكار فيها وبخاصة فن الكاريكاتير .

(٣) طريقة القوائم Checklists ومن أشهر دعائها أوزبورن Osborn تعتمد على طرح مجموعة من الاسئلة التى تؤكد اشتغالها على مجال واسع من المعلومات . وكل سؤال يطلب تعديلاً

أو تغييراً من نوع معين في موضوع أو شيء أو فكرة . وتشتمل قائمة أوزبورن على أسئلة حول الاستخدامات الجديدة والتعديل والتكييف والتنظيم (الإضافات أو التكميل) والاختزال أو الانقاص والإحلال أو الإبدال وإعادة التنظيم والعكس والربط .

(٤) طريقة التحليل المورفولوجي Morphological analysis وميتزكا هو زويكي Zwickي سنة ١٩٥٧ . وهى طريقة شاملة تحتوي على طريقتي ذكر الخصائص والقوائم أنتهى الذكر . وفى هذه الطريقة يتم أولاً تحليل المشكلة إلى أبعادها الأساسية . فمثلاً كنا نفكر في طريقة جديدة لواصلات الإنسان فالتأثير نلاحظها على أنواع الأشياء التى تنقل أو تحمل الأشخاص ، ووسائل نقل أدوات حمل الإنسان ، ومصادر الطاقة . وبعد تحديد هذه الأبعاد الأساسية والثلاث المختلفة التى تنتمى إليها يمكن للمرء أن يربط بين هذه الفئات بالطرق المحتملة ، ونحصل بذلك على طرق عديدة محتملة للنقل . وبالطبع فإن بعضها ممكن ومفيد وبعضها ليس كذلك .

(٥) طريقة القصف الذهني Brainstorming وهى الطريقة التى ابتكرها أوزبورن في كتابه آف الفكر وشاعت من بعد ذلك شيوعاً عظيماً . ورغم أنها طريقة للتدريب الجماعى إلا أنها تصلح للتدريب الفردي أيضاً . وتكون جلسة القصف الذهني العادية من جماعة عديدها يتراوح بين ٦ و ١٢ يجلسون حول مائدة مستديرة وينشعرون تلقائياً الأفكار التى تعد خصيصاً لحل مشكلة معينة . ويجب أن يتوفر في الجلسة الشروط الأربعة الآتية :

- (١) استبعاد أى نوع من الحكم أو التقويم
- (٢) تشجيع التدهام الحر الطليق وتقبل جميع الاستجابات
- (٣) تأكيد كم الاستجابات لا كجودها

(٤) مشكلات المناقشة تدور حول تحسين ظاهرة معينة أو الربط بين أطراف متعددة .

والهدف من الطريقة هو تحرير الفرد من عوامل الكف التى تعوق نشاطه الابتكارى ، ويتمثل ذلك على وجه الخصوص في تحريره من آثار الحكم الناقد سبباً كان يعمل بمفرده أو في جماعة . ولقد ألبت البحث الذى قام به بارنز Parsons سنة ١٩٥٩ وجود آثار إيجابية للقصف الذهني . ورغم وجود بعض الدراسات التى تضع موضع الشك الزعم القائل بأن هذه الطريقة تؤدي إلى إنتاج كمية من الأفكار في وحدة من الزمن أكثر من الأسلوب الفردي في حل المشكلة ، إلا أن معظم البحوث التجريبية التحكيمية أكدت وجود زيادة بالفعل كما وكيفا .

اما البدا الثاني فيعنى الاعتماد الشديد والذي تلعب فيه الميكانيزمات من النوع التمثيلي analogical دور كبيرا . ومن ذلك التمثيل الشخصى اى تحليل الذات فى موقف غير عادى ، والتمثيل المباشر مثل تشبيه آلة الارغن الموسيقية بالآلة الكاتبة ، وتشبيه الآلات بالأعضاء والوظائف البيولوجية - وهذا النوع البيولوجى كما يقول جوردون أكثر مصادر التمثيل المباشر خصوصية . والتمثيل الرمضى هو النوع الذى تستخدم فيه الكلمات . وبالطبع يجب تشجيع التمثيل أو القدرة العقل على اللعب . وبالرغم من عدم شيوع طريقة جوردون كما شاعت طريقة اوزبورن الا انها فيما يبدو تشتمل على امكانيات أكثر فى التدريب على الابتكارية وقد استخدمها بارون Barron فى تدريب المعلمين والنقاد على تنمية ابتكارتهم .

هذه هم اهم الطرق والاساليب التى تستخدم فى الوقت الحاضر فى برامج تنمية الابتكارية ، وقد ظهرت جميعا فى مبادئ تطبيقية اخرى غير التربية كإدارة والعلاقات الإنسانية والأعلان ، وتتطلب من خبراء التربية وطرق التدريس تطويرها وتطويرها وتبنيها لمواقف التعليم فى الفصل المدرسى سواء كان ذلك بالنسبة لمحتوى المواد الدراسية أو أساليب التعليم أو أدوات التقويم ثم ربطها بطريقة التفكير الابتكاري ذاته بحيث لا تقتصر على التفكير التباعدى فصحب .

(٦) طريقة ربط العناصر المختلفة Synectics وهي من ابتكار جوردون Gordon وتشبه طريقة القصف الذهنى فى انها موقف جماعى للتداعى الحر الطليق ، وتصلح أيضا للاستخدام الفردى ، والفرق بينهما ان فى طريقة السيكتيكس لا يعلم احد من أعضاء الجماعة - فيما عدا القائد - بطبيعة المشكلة موضوع المناقشة لتجنب « الحلول السريعة » . كما تسمى الطريقة الى تجنب الاندماج المتمركز حول الذات Ego-centric involvement كما يمتثل فى اعتقاد بعض الأعضاء فى أن بعض أفكارهم هي أفضل الحلول ، مما يدفعه الى التسوفى من انتاج الأفكار . ويحلل جوردون الميكانيزمات النفسية التى يستخدمها العبارة ويخلصها فى : أولا التذبذب بين الاندماج فى الانفصال من تفاصيل المشكلة ، ولأيا التامل وهي عملية ضرورية عند السعى للوصول الى حلول محتملة للمشكلة ، ولأثا التاجيل وهي عادة ما تلو أحساس المرء بأن الحلول المقترحة ليست أفضل الحلول ، ورأيا الاستقلال فبعدما يدرك المرء الفكرة فى صورة عامة تستقل بذاته وتوجه المصير الذى نتم فيه . وتهدف طريقة جوردون الى تنشيط هذه الميكانيزمات لأفرادى الابتكار فى الفن والعلم والتكنولوجيا ، متمتعة على مبادئ أساسيين هما : جعل فى المألوف مألوفاً ، وجعل المألوف غير مألوف . ولأيا الأول يشتمل على عملية فهم المشكلة وهي عملية تحليلية فى صميمها ،

(٥) راجع كتاب الدكتور مصطفى سويف ، الاسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة - الطبعة الثالثة ١٩٦٨ .

(٦) سئل أربع سنوات تقدم كاتب هذا المقال رسالة للدكتوراه الى جامعة لندن ميز فيها بين انماط التفكير الأساسية ومنها التفكير الحصى .

(٧) العوامل التى لم يتم اكتشافها بعد فى مصفوفة قدرات التفكير التباعدى هي الانتاج التباعدى للملائات بين الاشكال والانتاج التباعدى لتحولات الرموز والعوامل الستة للانتاج التباعدى فى محتوى الوظائف السلوكية أو الاجتماعية .

(٨) راجع فى هذا الصدد كتابنا : سمية الذكاء (تحت طبع) .

(٩) انظر مقال الدكتور مصطفى سويف : تنمية الفكر الخلاق . المجلة . يناير ١٩٦٧ ، ص ٤٦ - ٥٢ . وكتابه الاسس النفسية للإبداع الفنى : الطبعة الثالثة ١٩٦٨ .

(١) النظام الإشارى الثانى Second Signal System (S.S.S.) الظواهر السلوكية القابلة للظاهرة للفرية ، وقد حظيت مشكلة اللغزولانتها بالفكر باهتمام عدد من علماء النفس السلويت على رأسهم فايحوسكى .

(٢) فؤاد أبو حطب وسيد احمد عثمان : مشكلات التقويم النفسى ، الانجلو ، ص ٢٧ - ٢٨ .

(٣) التحليل العاملى Factor analysis أسلوب احصائى لتحديد الصفات النفسية ، وهو فى اساسه عبارة عن تحليل للملائات بين البيانات كما تمثّل فى صورة معاملات الارتباط بين كل اختبار ومجموعة اخرى من الاختبارات . وعندما نخص الجدول الذى يتضمن هذه المعاملات (والذى يسمى فنيا مصفوفة الارتباط) قد نلاحظ وجود تجمعات معينة بين الاختبارات مما يوحى بوجود سمات مشتركة بينها .

(٤) النسق هو مجموعة منظمة متكاملة مرتبطة من الاجزاء أو الوحدات .

وجهة نظري في بناء البشر

تأليف : د. حامد عمار
عرض وتكليف : سيد صبحي

يمثل الكتاب نوعاً من التفكير القسام في هذا المجتمع ، خاصة وأنه يلتقي لقاء مباشراً مع كثير من المسائل الفكرية في مجال تنمية المجتمع ويتجلى هذا اللقاء في دراساته عن « ثقافتنا المتحركة بين الإيجابيات والسلبيات » ، وفي « التربية والنمط الاجتماعي للشخصية » و « في مشكلة الأمية وإبعادها » .

وفي عرضنا لهذا الكتاب نرجو أن يجد فيه كل من يعنى بمصليات التقدم والنمو في مختلف جوانب حياتنا الاجتماعية استشارة فكرية تخصب مجال العمل ، وتوسع دائرة الأمل لصناعة حاضر أكرم ومستقبل أرحب .

أولاً : ثقافتنا المتحركة بين الإيجابيات والسلبيات

إن مجتمعنا الجديد يتحول تحولات هائلة لا سبيل إلى المبالغة أو التزديد فيها . فلقد برزت ظواهر إيجابية رائعة تحققت بفعل الإرادة الثورية التي نريد أن ندعمها ونؤكد لها لتستمر في تفتيح طاقات الإنسان الخلاقة ، وصناعة الحياة على أرضه كما تسهم في تحريك التراث الإنساني كله .

والذي يعيننا هنبا أن نبين ضرورة تحليل ثقافتنا لدرى الظواهر الإيجابية والظواهر التي قد تتداخل معها ، والتي تتميز بظواهر سلبية قد تعوق سرعة النمو ، أو قد توهم من أثر النتائج المنشودة . « ينبغي أن تتبين مصادر النمو في الزهور المتفتحة لتزداد نهاراً وأن نترك مواطن الطفيليات والأعشاب وأنواعها لنقتلها اقتلافاً »

الفكر قوة هائلة من قوى التغير الاجتماعي والتقدم البشري ، إذ يستطيع في حالات كثيرة أن يكون أداة محرك للواقع تشده إلى آفاق جديدة .

ومجتمعنا اليوم في ظروفه الراهنة تجرى فيه تحولات كبرى وتحولات صغرى . إن صمغ هذا التعبير « وقد يتطلب التقدم الذي ننشده توفر هذين النوعين من التحولات وإحكام الترابط بينهما في حلقات متصلة ، بل إن ضرورة التقدم قد تستلزم توفرهما معا في كثير من الحالات : تفتح التحولات الكبرى الطريق لقيام التحولات الصغرى وتندافع التحولات الصغرى ليكون من آثارها المتجمعة تحقيق لأهداف التحولات الكبرى ... » وبذلك تكتمل حلقات التطوير الاجتماعي في أوضاعه المادية والبشرية والتنظيمية ، ولهذا فإن عناية المشتغلين بتنمية المجتمع في حاجة إلى البصر بأنواع الأفكار المتصلة بالتحولات القومية الكبرى حاجتهم إلى البصر بأنواع الأفكار المتصلة بالتحولات الصغرى .

وفي هذا الإطار العام من الفهم لمجال تنمية المجتمع يقدم الأستاذ الدكتور « حامد عمار » كتابه « في بناء البشر » (١) ، والكتاب يمثل مجموعة من الأفكار حول التغير الاجتماعي والثقافي والتربوي في الجمهورية العربية المتحدة من زاوية مواطن يتأثر بأحداث مجتمعه كما يؤثر فيها ، وبهذا

✽ حامد عمار : في بناء البشر ، مطبوعات مركز تنمية المجتمع في العالم العربي .

✽ تراثنا الشعبي :

ونلاحظ نفس الظاهرة في دراستنا للآداب الشعبية « الفولكلورية » . لقد كان إحساسنا الجديد بأبعاد واقتنا الاجتماعي دافعا لدراسة هذا النوع من التراث ، كما كان إحساسنا القومي العربي دافعا لاكتشاف ثقافتنا العربية . **وهنا لا ينبغي أن ننظر الى هذا التراث نظرة رومانتيكية كل ما فيه جميل وعلب ، وصائق في تعبيره ، وأصيل في قيمه .** وبطبيعة الحال لا نريد مطلقا أن ننظر اليه على أنه مجرد غشاء لا نفع فيه ، ولا قيمة له . ولكن الوضع المشهود في دراسته أن نكتشفه لتحلله وندرسه دراسة موضوعية علمية بحيث نستطيع أن نتعرف منها على ألوان التعبير والحلق في حياتنا وصوره ومادته مما يثير لنا واقتنا وظروفنا النفسية والاجتماعية ، ويرينا ما يتخلف من الظروف في صور حياتنا الصاعدة وبذلك تكون الدراسة العلمية لادبنا الشعبي أداة تدفع بواقتنا الى مستوى آمالنا . نريد أن نعرف كيف صور أدبنا الشعبي مجالات الحب والكراهية مجالات التسلط الخنوع ، مجالات المصارحة والمجاملة ، مجالات التشجيع والتثبيط ، مجالات الاقدام والانتكاس ، مجالات العمل ومجالات الفكاهة ، مجالات التأييد ومجالات النقد ، الى غير ذلك من خيوط تسيجنا الحضارى النفسى ص ٣٩ .

✽ عقدة السلطة :

وبعد أن أكد المؤلف أنه من مستلزمات ثقافتنا الاشتراكية الجديدة مواجهة الحياة مواجهة دون عقد من تجارب الماضي أو من الظروف القائمة في واقتنا الاجتماعي يتناول مواطن العقد في ثقافتنا من الناحية الموضوعية فيذكر عقد السلطة على اعتبار انها مرتبطة في تاريخنا بنظام الحكم على عصوره المختلفة ، ويحدد مفهوم السلطة على اساس أنه تجميع لحیوط القوة ومصادرها بحيث تفرض على الغير ويحيث يحسول كل فرد أن يتحاشاها أو يسعى الى تقاضى آثارها أو تهدتها واستعطافها أو حتى استجداؤها والتذلل لها . ص ٤٢ .

ان السلطة على هذا النحو لا تقوم على منطق موضوعي ، وانما لها منطقها المستمد من مصادر القوة التي تستخدمها ، ولهذا كانت ممارستها اشبه بفرزوات لا ضابط لها ولا مفسر لطريقة

وظروف مجتمعا الجديدة تدفعه الى نوع جديد من الحياة يحتاج في سبيل تحقيقها الى معاناة فكرية وعملية وتنظيمية واجتماعية . وفي وسط هذه المعاناة لابد من تبيين العناصر الصاعدة والعناصر الهابطة وتحليل صور كل منها ، والتصرف على مكائنها . ومن هنا كان لابد للتعليم من أن يكون على وعى تام بالمتناقضات التي يبنى عليها مجتمعا ، وأن يتخذ من صور المقارنة بين الاتجاهات الصاعدة والهابطة قاعدة لنظمه ومحتوياته وأساليبه . **« اننا لئولم لا نستطيع أن نقبل التعليم - اي تعليم - على أنه خير مطلق »** . فالامر لم يعد مجرد توسع في التعليم لمجرد ان التعليم مفيد في حد ذاته . بل اننا نريد تعليمنا له مقومات معينة ، وينبغي أن نحدد هذه المقومات جلة وتفصيلا ، وأن نتحدد هذه التفاصيل جميعها في ضوء واقتنا ، وفي ضوء تصورنا للمستقبل الوطن والواطن . ومن أجل ذلك يقدم مؤلف الكتاب ملاحظاته التي ينبغي أن نضمها في اعتبارنا اذا أردنا تعليمنا يحقق وظائف جديدة تبني حياتنا الجديدة ، وتشهد واقتنا الى مستوى آمالنا . . . نوجزها فيما يأتي :

✽ النظرة الرشيدة الى تراثنا القديم :

يرى مؤلف الكتاب أن الوعي اللازم عند المسؤولين عن التربية والتعليم في المدرسة وفي خارجها يقتضى مواجهة واقتنا الحضارى والثقافى مواجهة صريحة ، تبدأ من هذا الواقع لتدفعه وتحركه فى اتجاهات الثقافة الاشتراكية ، دون أن يصددهم عن هذه المواجهة تعصب أو عقد (ص ٣٦)

فالتعصب جمود لا حركة والقول مثلا بأن كل ما ورد في تراثنا الماضي يستحق التمجيد ، كما يستحق التمسك به لانه تراثنا الذى سبق أوروبا فى تقدمه ، نوع من التعصب ان كان القصد منه الاستمسك بهذا التراث كما ظهر فى صورته ، دون أن نحدد الاسباب التي أدت الى ركود هذا التراث وعدم تطوره أو تفلغه فى حياتنا الاجتماعية . ص ٣٧ .

والمؤلف يرى أن بهذه الطريقة فقط يمكن أن يرتبط هذا التراث بوجداننا وفكرنا كما يمكن أن يكون زادا لحاضرنا وهداية فى طريقنا الى المستقبل ويخرج من مجرد المباهاة والتفاخر والعاطفية نحو الماضي ، ويكون عدة لنا حين نتساوله بالدرس والتأمل بطريقة علمية موضوعية .

سيرها ٠٠ ومن هنا جاءت عقدة « بعبع » السلطة والرئاسة في تراثنا :

« يتم العمل على الوجه المطلوب حين يشعر المرؤسون بسطوة الرئيس ، ولابد من عنصر التخويف كدافع للعمل . السلطة تستطيع أن « تنفث » وتستطيع أن « تبلغت » ٠٠ وجانب آخر من هذه العقدة هو التهرب من السلطة ، ومدح كل ما تقوم به ، أو القيام به لجرد ارضائها أو تجنب سخطها » ص ٤٣ .

وال مؤلف بهذا المفهوم للسلطة يريد أن يوضح لنا أنه إذا أتبع للرؤوس موقف يسارس فيه سلطة الرئاسة على غيره تقصص سلوك السلطة ومظاهرها ورموزها وقام بالدور الذي كان ينكره على غيره من قبل ، ومن أجل ذلك نرى ثمة جهد كبير يبذله أرباب السلطة والرياسة للحفاظ عليها وجمع خيوطها والحشية ما قد يضيق حدودها أو يقلل آثارها . ومن هنا جاءت مشكلة تنازع الاختصاص ، والحرص على مجال السلطة كهدف في حد ذاته بصرف النظر عن مطالب العمل وحركته .

ولعل ذلك يتضح أكثر عندما تناول المؤلف سلبية الجماهير كرد فعل للسلطة ، وناقض ما ينبغي أن تتحمله من مسؤوليات ٠٠ على اعتبار أن هذه السلبية حاصل لمجموعة من العوامل في موقف من المواقف نتيجة للعلاقة بين القيادة والجمهور ، فإذا تصورنا سلبية الجماهير فلا بد أن نتصور سلبية القيادة ، وإذا تثلنا إيجابية القيادة فلا بد أن تتمثل إيجابية الجماهير ص ٤٤ .

ويتناول المؤلف بالشرح والتفصيل السلبية والإيجابية في التفكير عندما يعقد مقارنة « بين الاستمتاع والمجهود » على أساس أن التحول الثوري أعطى كل مواطن دون منه أو خوف حقه في العمل وفي التعليم وفي الصحة وفي الاتصال بمصادر الفنون والثقافة والاستمتاع بوقت الفراغ والراحة ، ثم انتظر المجتمع دور الجماهير في صناعة المصير على اعتبار أن تربية الجماهير على الربط بين الحقوق والمسؤوليات وبين الظروف المتساحسة والظروف اللازمة لاتاحتها ، وبين التمتع بالكفاية والعدل ومستلزمات الكفاية والعدل ، وبين الانتعاج والاستهلاك ، وبين حدود وحدود غيري ، وبين الحرية وتكاليفها وبين الراحة والتعب .

« انه ينبغي على ثقافتنا أن تعرض تمام الحرص

على هذا التساؤل الطبيعي العضوي في نمو الاجتماعي وإذا كان مجتمعنا الإقطاعي الرأسمالي في الماضي قد شهد ظاهرة المواطن (المكبوت) فإن مجتمعنا الاشتراكي لا ينبغي أن يتعرض ١١ قد ينشأ من ظاهرة المواطن (المدلل) ص ٤٥ .

ومثل هذه الفكرة التي يقدمها المؤلف تشبه إلى حد كبير ما قاله أورتيغياس O.Y. Gasset من أننا ينبغي أن نحذر من الحالة التي تصل فيها السطحية والفجاجة في المساهم الاشتراكية إلى الحد الذي « لا أشكر فيه أحدا على الهواء الذي أتنفسه لانه أمر موجود دائما ولم يصنعه أحد » وعلى حد تسميه أيضا حين يقول « انني لا استطيع أن أمشي إذا لم أشعر بنقل جسسي ، وإذا لم يكن ثمة ضغط جسوي على جسسي فأنني أحس بأن جسسي شيء غائم مترهل لا قوام له » .

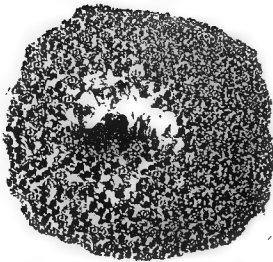
✱ التفكير اللفظي والتفكير الفعالي :

ومن المشكلات التي ينبغي أن نواجهها في تحولنا الاجتماعي مسألة الانتقال من التصورات اللفظية لحلول ما يعترضنا من مشكلات، والانتصار على اجترار هذه التصورات اللفظية والشكلية دون النفاذ إلى التفاصيل والمكونات التي يتكألف منها بناء هذه الحلول . وهذا اتجاه شائع في تفكيرنا في مختلف المسائل والموضوعات . ثم يعدد المؤلف ما يؤيد وجهة نظره فيقول :

« نحن نقول مثلا : زيادة الانتاج تحتاج إلى زيادة الوعي الانتاجي ، وان تخصص التعليم يحتاج إلى توفير فرص التدريب للمعلمين ، وزيادة الربط بين المدرسة والبيئة ، وأن تنشئة الأطفال على السلوك الرشيد محتساجة إلى زيادة فرص التربية الدينية ، وان تكوين المفاهيم الاشتراكية ومستلزماتها من السلوك والعادات يقتضي دراسة الميثاق في جميع مراحل التعليم إلى غير ذلك من الحلول التي تتردد في تفكيرنا عندما نتناول الحديث عن مشكلاتنا » ص ٤٥ .

ولا شك أن هذه الحلول كتفكير عام مجرد حلول سلبية ، لكن الوقوف عند هذا الحد ، أو تعويد الناس على التفكير عند هذا المستوى ، أو تعليم الطلاب على هذا الأسلوب من التفكير في الحلول قد يقود أمرا يتردد على الألسن كما تتردد عبارات التحية والمجاملة .

المؤلف هنا يتصور أن مثل هذه المقترحات أو



والذى لاشك فيه أن تفكيرنا الاجتماعى اليوم فيه شواهد تدل على التحول الكبير الذى يشمل التخلص من التفكير الشكلى الى التفكير الواقعى الى فى مشكلاتنا وتحقيق الحلول لمواجهتها .

❖ التقديم ومشكلاته :

الرغبة فى التقدم .. والسعى المستمر المتواصل لخلق هذه الرغبة ضرورة من ضرورات ثقافتنا المتطورة . لكن التقدم كما يرى المؤلف يقتضى دائما الالتزام بمطالب التقدم وفهم قضاياها فالتقدم أمل وحاجة كما أنه عمل وجهد وتنظيم . علينا أن ندرك ونتفهم دائما أن تقدم الجماهير معناه زيادة مطردة فى استخدام العلم والعقل والتهذيب ومعناه أيضا أن تزداد قدرتها على الفاعلية والمبادأة بحيث لا تصبح مجرد طاقات تستجيب عن طريق ردود الافعال .

« لا بد من أن نتخلص فى ثقافتنا الجديدة من اتجاهات تقسيم الاتهامات أو « الرجاءات » سواء من ناحية القواعد أو القيادات فليس دور القيادات أن تقدم الاتهامات ، أو تطالب بكذا وكذا ، وأن توصل كذا وكذا الى الجهات العليا ، وليس دور الجماهير أن تلتزم وأن تروج وأن تنتظر ، وإنما على القواعد والقيادات أن تقتحم الطريق لصناعة المصير » .

ثم يضيف المؤلف فكرة حول اسئلة الكم والكيف فيما يقوم فيها من مناشط ويؤكد أنه من الخطأ أن نبرر مستوى نوعية النشاط بالعدد الذى يشمل ، لأن العدد جزء من عناصر النوعية ذاتها

الصياغة للحلول قضايا شكلية اذ لم نستطع أن نقوم بتحليل مضمون كل منها ومكوناته فى مواقف وقضايا وأعمال معينة قابلة للتجديد والتحقيق .

ويدعونا التحديد الى أن نربط بين هذه الحلول وما تستدعيه من مطالب لتحريك الواقع ، وعن هنا كانت الظروف الواقعية أساس تحديد المشكلة ونهاية المطاف فى هذا الفهم للواقع .

« ان الالتزام بعناصر الواقع لتحريكها ومعرفة ابعادها هي الضمان لتحويل الحلول الى قوى فعالة والا غدت مجرد أمور لا تفتى ولا تسمن من جوع وفى احسن الحالات حلولاً يرددها أصحابها زاعمين أن الحلول الصحيحة معسوفة لديهم لكن الحل موجود فى مكان آخر أو أنهم يقدمون الحلول لكن أحدا لا يستجيب لها ، وهم بذلك قد أدوا واجبهم وعلى غيرهم أن يؤدى واجبه » .

والواقع أن تحقيق الحلول والافكار يدعونا الى التفكير فى الاساليب والوسائل والظروف التى يمكن استخدامها وتوجيهها والاستعانة بها لكي يتحرك الواقع من صورته الى الصورة المنشودة . ويدلل المؤلف على وجهة النظر هذه قائلا : لا يكفى أن نحدد مثلا مقومات التدريب وفئاته من الناس أو أن نحدد عناصر التربية الدينية اللازمة فى تفاصيلها ، وإنما لا بد ان يقتصر ذلك اقتصرانا عضوبا بالوسائل التى يتحقق بها التدريب أو تتحقق بها التربية الدينية المنشودة .. ولا بد أن تكون الوسائل ووسائل ممكنة وقابلة للاستخدام ومتناسبة للموقف .

كما أنه من قبيل المناظرة الشكلية ان نقارن بين طريق الكم وطريق الكيف ، ص ٥١ .

ان المشكلة الرئيسية في نظر المؤلف هي : هل النشاط الذي تقوم به يحقق اغراضه ، او كفايته الانتاجية ، او يتم باحسن الطرق الاقتصادية او يبذل فيه ما ينبغي ان يبذل من جهد ممكن في ضوء الامكانيات المتاحة او التي يمكن توفيرها ، ام ان هناك تصورا دون ذلك ؟

تلك هي الامور الهامة التي يقدمها المؤلف للمشتغلين بفلسفتنا التربوية باعتبار أن الثقافة هي الوعاء الذي تستمد منه الروافد التربوية مياهاها لتصب فيها من ناحية أخرى - وعلى قدر وعينا بحركة الثقافة وتياراتها نستطيع ان نحدد ما تستمد هذه الروافد كما ونوعا ، وما تصبه كما ونوعا . وان التحليل المستمر لمسائلنا الثقافية وحركة تياراتها هو الوسيلة الوحيدة التي تعيننا على حيوية تعليمنا وتجده ، بحيث يصبح فاعلا ومفعولا ، مغذيا ومحركا ، يقوم تطويعه على اساس الفهم الواعي للثقافة في تطويرها ونموها .

نايا : الشخصية الفهوية والشخصية المنتجة :

اختار المؤلف للنمط الاجتماعي لشخصية المصري لفظ « الفهوى » محددا مظاهر السلوك والقيم لهذا النمط في مختلف المواقف والعلاقات الاجتماعية . فما مقومات هذا النمط؟ وما مظاهر سلوكه ؟ وما هي قيمه واتجاهاته ؟

الكيف السريع :

لا شك ان أول مظهر من مظاهر سلوك « الفهوى » قدرته على التكيف السريع لمختلف المواقف ، وادراك ما تتطلبه من استجابات مرغوبة والتصرف وفقا لمتطلباتها الى الحد الذي يراه مناسباً .

« اليس الفهوى هو الذي يستطيع ان يخالف الجن الاحمر ، ويعايش في نفس الوقت ملائكة السماء والارض دون ان يجد في ذلك غشاضة او دون ان يتطلب هذا منه جهدا جهيدا ؟

بيد ان هذه القدرة على التكيف السريع تتميز بجانبين متلازمين أحدهما المرونة والفتنة والقابلية للهضم والمثل للجديد ، والآخر هو المسابرة السطحية والمجاملة الماهرة التي يقصد منها تغطية الموقف وتورية الشاعر الحقيقية وكل ما يندرج تحت مضمون عبارة « هو كلام » او « فك مجلس »

ما لا يعنى الارتباط الحقيقي بما يقوله المرء او بما قد يقدم به من مظاهر سلوكية .

تاكيد الذات :

ومن مظاهر الفهولة أيضا المبالغة في تأكيد الذات ، والميل الملح الى اظهار القدرة الفاسقة والتحكم في الأمور ، وهنا يجب التفرقة بين الثقة بالنفس التي تنتج عن طمأنينة المرء الى نفسه والادراك المحكم للعلاقة بين المصداق الشخصية والمواقف الخارجية ، وبين تأكيد الذات الذي يندرج عن فقدان الطمأنينة وعدم الرغبة في تقدير المواقف تقديرا موضوعيا ، هذا فضلا عن شعور حقيقي مستتر - لا يستطيع المرء ان يبوخ به - بعدم الكفاءة والنقص ازاء ما يضطرب فيه من مجالات . ويرى المؤلف ان التكيف الذي ينتج عن مثل هذا التأكيد للذات قد يظهر في صورة الاستهتار أحيانا ، والتهمك على القدر أحيانا أخرى ، أو في القدرة البارعة البسطة على حل الامور وانجازها « هو ، أو بالأصغر أو بجرة قلم » ص ٨٤ .

الازاحة والاسقاط :

ويلحظ المتأمل ان من أهم المصداق النفسية التي تتزود بها شخصية الفهولة هي عملية الازاحة والاسقاط ، ويفضل ازاحة المسئولية عن نفسه الى غيره من الناس او اسقاطها على أمور خارج نطاق الذات يتيسر تبرير ما قد يقع فيه المرء من مواقف مخرجة أو تقصير في المسؤوليات الاجتماعية . وتزداد الفهولة في نظر المؤلف بازدياد القدرة على احكام هذه العمليات الاسقاطية والازاحية ، وعلى هذا النحو يعتبر استبطان الواجب او الشعور بدفعته أمرا مشكوكا في قيمته ، انما تكون تأدية المرء لأماله من قبيل الطمع في الثواب أو الخوف من العقاب أو « حاجة في نفس يعقوب » وليس بدافع « تحقيق الذات » عن طريق العمل الاجتماعي المنتج .

« ولعل من أهم مظاهر هذا الاسقاط ما يتورد على الانسنة من شكوى الزمان والتبرم بالفزول ولقاء التبعة دائما على الحكوة .. أو على البلبه الى من غير عبته ص ٨٧ » .

الطمأنينة الى العمل الفردي :

ومن مظاهر الشخصية الفهولة الطمأنينة الى العمل الفردي وإثارة على العمل الجماعي ، وليس هذا من قبيل الانانية لجرد الانانية ، وإنما هو تأكيد للذات من ناحية ، وانصراف عن احتكاك

فما هو النمط الاجتماعي للشخصية الجديدة المنسوبة ؟

هنا تجد المؤلف يطلق على هذا النمط للشخصية المصرية الجديدة اسم « الشخصية المنتجة » .

وتكوين الشخصية المنتجة هدف من أهداف التربية في المجتمع العربي الجديد ، وهي تسمية نريد أن نحدد معناها بالنسبة لبعض المسميات الأخرى في مجال دراسات الشخصية . . . فهناك الشخصية المتكاملة التي تتكيف تكيفا متسقا مع مقتضيات الظروف المحيطة بها ، بحيث لا يوجد بين مستوياتها الفكرية والانفعالية والسلوكية صراع أو أزمات نفسية كما يتميز بالمرونة والقدرة على إدراك الفروق بين مختلف وجهات النظر . والتعرف على أوجه الاتفاق . . . والخاصة أن نمس الفرد حسب مقتضيات الظروف واستيعاباته لمستلزماتها وقيمها يؤدي إلى ما اصطلح على تسميته بالشخصية المتكاملة .

ويلاحظ أن هناك محوران للشخصية المنتجة :

١ - محور التنقل :

مفهوم التنقل لدى علماء الاجتماع ينصرف إلى أسلوب معين من الحياة له شطران أيضا :

* التنقل الوظيفي :

وهو يتضمن اتباع الفرد جملة من الوسائل التي يراها صالحة للوصول إلى أهداف مرسومة ويمكن الحكم على أي سلوك بأنه متعلق أو غير متعلق من الناحية الوظيفية في ضوء المعيارين الآتيين :

(أ) كونه حلقة في سلسلة منتظمة من السلوك يمسك بعضها ببعض لتحقيق أهداف مقصودة .

(ب) قدرة الشخص الملاحظ لهذا السلوك على أن يحسبه ويقدره ويتوقع إمكانية فاعليته في بلوغ الغاية كما يستطيع أن يتابعه إذا أراد المشاركة فيه .

* « التعلق الواعي » :

ويستلزم أن يكون المرء مدركا لنتائج ما يقوم به وواعيا لآثاره بحيث يستطيع أن يبدل من أهدافه ومراميها . وسفيرا من وسائله واساليبه في ضوء التجربة الواقعية لسلوكه وعلى كل فرد فينا أن يقوم عمله ويراقب دوافعه واتجاهاته

الذات بغيرها ، مما قد يعرضها لمواقف حساسة قد تنكشف فيها أو قد لا تظلمن إليها أو تنوب فيها شخصية الفرد في شخصية الآخرين .

ولا شك أن الرغبة في إثارة العمل الفردي إنما هو رد فعل لكثير من أوضاع حياتنا التي تؤكد الإذعان للشكلى لما يطلع عليه بعض علماء النفس اسم « الانا الاجتماعية » تمييزا لها عن « الانا النفسية التلقائية » (١) فالأولى هي التي تنطبع وتشكل وتظهر في صورة ما اصطلاح عليه المجتمع من استجابات سلوك ، والثانية نتيجة للتمثل الواعي لأوضاع هذا المجتمع . والاستجابة لها استجابة تعبر عن « التفاعل الكيميائي » بين هذه الأوضاع والفرد .

* العصر الطرقي :

ويرى المؤلف أن هناك اتصالا بين النزعة إلى الطنانية في الفردية والرغبة في الوصول إلى الهدف بأقصر الطرق وإسراعها ، وعدم الاعتراف بالمساك الطبيعية . وقد يؤدي هذا أحيانا إلى الحماس والاقدام والاستهانة بالصعاب مما ييسر على المرء تخطي الحواجز وبلوغ الهدف ، ولكنه في أحيان أخرى قد يؤدي إلى استهلاك الحماس وأنفاته الملهب وقصور الهمة إذا استمدعي الأمر المتابعة أو المسابرة ، فكتيرا ما نسجم أن صناعات رغم حذقهم ومهارتهم ينقصهم في إنتاجهم شيء من المعانة في « التشطيب » لو توفرنا عليه لبلغوا غاية في الإنتاج الفني . . . كما أنه من السهل أيضا إثارة الناس وتحسيسهم لفكرة معينة والبلد في تنفيذها ، ولكن الاستمرار فيهما وعرايتهما وصيانتها أمر أصعب !

هذه لمحات عن بعض مقومات النمط الاجتماعي لشخصية « الفهلوي » ، ويتضح منها أنها كانت وليدة الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الماضي ، وأنها ليست مقومات طبيعية في المصري نشأت ونمت واستظل هي مقوماته أبدا ، وإنما هي قابلة للتغيير والتحويل ما دعنا نؤمن بما يقرره العلم والتاريخ « بأن الإنسان قابل للتعليم وقادر على تعديل سلوكه » . . . وقد تعدلت فعلا بعض قيم هذا النمط واتجاهاته في النمو الاجتماعي الجديد ، وحسب مقتضيات الظروف التي نعيشها الآن . . . ولكنها تصان كثيرا من المثالب والنقائص التي لا تستقيم نمط مثال لحيثنا الراهن » .

* الانا الاجتماعية ترجمة لكلمة Me والانا

الطليقية ترجمة لكلمة I وهما الجانبان اللذان تسم إليهما الشخصية عند بعض علماء النفس .

بحيث يستطيع أن يعمل وأن يفكر فيما يعمل ، وأن يستغرق في نشاط معين ، وأن يقسّد هذا النشاط . فالشخص الذي لا يستطيع أن يقوم أعمالاً ، يأخذ نشاطه على علته ، غير قادر على النمو وهو واجه المواقف الجديدة ، خصوصاً إذا لم يكن لنا مفر من أن نعيش في مجتمع متجسّد متطور ص ٩٧ . الشخصية منتجة بقدر ما تكون نشطة متفاعلة ، قادرة على الاستجابة مستشعرة لما حولها لا كما ترغب هي ، بل في ضوء ادراكها لمستلزمات الأمور واحترامها لهذا النوع من الادراك .

٢ - محور العمل :

والمحور الثاني من محاور الشخصية المنتجة هو القدرة على العمل ، ويقصد المؤلف بالعمل والانتاج هنا كلا من ميادين السلع والخدمات كما اصطلح على تسميتها رجال الاقتصاد ، فقد يكون العمل والانتاج مادياً أو فكرياً أو فنياً أو ادبياً ، ولا يمكن أن يقوم أى مجتمع الا على أساس قيام افراده بالعمل والانتاج في ميادين السلع والخدمات واعطاء كل منهما قيمته في حياة الجماعة . ويلاحظ ان نمو المجتمع ونهضته انما ترد في نهاية الامر الى قدرة افراده على استهلاك السلع والخدمات استهلاكاً لا ينقص عن حد ادنى تتطلبه ضرورة المعيشة في ظروف معينة ، وهو ما يعبر عنه بمستوى المعيشة .

ثم يضيف المؤلف الى هذا « ان العمل المنتج يتطلب تنظيمياً يتفق مع طبيعة العمل وطرق تحقيقه ، كما يستلزم الوصول الى المعرفة الكافية بموضوع العمل وتحمل المسؤولية اللازمة ، وبذل الجهد المطلوب ، واحترام ما يتصدى له الانسان من نشاط اجتماعي احتراماً يلزمه بمعاناته والاستغراق فيه . ١٠٦٠ - وبطبيعة الحال هذا النوع من الانتاج الذى اراده المؤلف في كتابه يتكسب الانسان ثقة بنفسه ويجعل لحياته معنى ، ولن تأتي هذه الثقة الا اذا كان المرء يستهلك وينتج ، يأخذ ويعطى ، يقدر جهود غيره ويستفيد منها كما يفيد غيره بجهوده .

ويتناول المؤلف مشكلة الامية مشيراً الى عدم من الافكار العامة في عملية تحريك الواقع في ميدان مكافحة الامية بغية الاسهام في تحريك ممكن ومطرود لهذه المشكلة .

١ - مشكلة الامية لا ينبغي ان ينظر اليها على انها مشكلة تعليمية مرتبطة بوزارة معينة ولا هي مشكلة حكومية تعنى الجهاز الحكومي وحده بل هي مشكلة قومية تعنى جميع الوزارات ، وتعنى الحكومة والاجهزة الشعبية على اختلاف مستوياتها ومجالاتها .

٢ - ان مسألة الامية مسألة فنية وتنظيمية ، وهذا يعنى اننا في حاجة الى الجهود التي تبذل في النواحي الفنية كأعداد الكتب وتحديد طرق التعلم المناسبة ومواد القراءة الى غير ذلك .

٣ - ان يكون تخطيطنا للقضاء على الامية قائماً على تحديد زمنى معقول .

٤ - ان يبدأ التخطيط في امتداد شموله المرحلي حيث توجد الرغبة أو حيث يمكن بسهولة خلق الموانع للتعلم عند الاميين .

٥ - ان تكون الاحصاءات والدراسات الخاصة بتخطيط مكافحة الامية دراسات وظيفية ميدانية .

٦ - ان التخطيط في مكافحة الامية وتحريك واقع الاميين لا بد ان يعنى تأثر الاجهزة والانشطة الاخرى المرتبطة به .

٧ - ان النمط العام للنخطة في مكافحة الامية ووجوهها ومراحلها المختلفة لا بد ان يسمح دائماً بالتنوعات داخل هذا النمط .

وبعد تلك هي الافكار الرئيسية التي تضمنتها كتاب « في بناء البشر » للاستاذ الدكتور حامد عامر - تلك الافكار التي لا بد لنا من ان نضعها موضع الاعتبار في جهودنا وتخطيطنا للمستقبل على أساس ان تكون تخطيطاً واقعياً منظمها لا تشبه او تزعمه عوامل اليأس او عوامل القلق .

أن مشكلة القضاء والقدر إحدى المشكلات الفلسفية التقليدية التي لا تزال تثير اهتمام الإنسان المعاصر لارتباطها بمسألة الخير والشر من جانب ، ولارتباطها بالسلوك العلمي في هذه الحياة وبما يرتبط على هذا السلوك من جانب آخر ولا نعدم أن نجد الأفراد بل شعوباً تحيل ضروب الفشل أو الكوارث على القضاء والقدر ، ثم تنتظر المعجزات في عصر لم يعد يتسع للمعجزات . فأمثال هؤلاء يرجعون كل شيء يسوؤهم إلى المشيئة الإلهية المظلمة التي تصعد مصر الأفراد أو المجتمعات ؛ في حين ترى أفراداً وشعوباً أخرى يجدون في الاعتراف بعبرة الفرد ومسئوليته أساساً لكل تقدم اجتماعي وأخلاقي .

ومن المؤكد أن هذين الفريقين يوجدان في كل عصر ، وأن كثيراً من ضروب التخلف عندنا ترجع إلى طريقة فهمنا لمسألة القضاء والقدر . ولقد كان الخلاف فيما مضى شديداً بين أنصار حرية الإنسان واختياره ومسئوليته وبين أنصار الجبرية الصصارخة أو الجبرية المظلمة . ولا نريد مرة أخرى أن نشر المناقشات التقليدية التي فرقت بين علماء المسلمين ، من معتزلة وإشاعرة ، في مسألة القضاء والقدر ؛ بل نريد أن نعالج مسأله المسألة في مستوى آخر ، وذلك بأن نقارن بين موقفين متماثلين إلى حد كبير عند «الليبتنس» ومبني الدين بن عربي تجاه هذه المشكلة بعينها ، لأننا نجد أن المستوى الذي نوقشت فيه عندها أملي بكثير من المستوى الذي نوقشت فيه عند المعتزلة والإشاعرة لكن ينبغي أن نشير إشارة مركزة إلى وجهة النظر التقليدية حتى يتبين لنا الباري بين هذين المستويين .

لقد نفى المعتزلة الظلم عن الله وقالوا أن أفعاله تهدف إلى الخير ، وهي لا تخالف ما يقرره العقل الإنساني الذي يستطيع التفرقة بين الخير والشر ، كما أنها لا تتعارض مع القيم الأخلاقية التي تربط بين طبيعة العمل وبين طبيعة الجزاء .

فالإنسان إذن حر ، وهو مسئول عن أفعاله ، ولا لما كان للعقاب أو الثواب معنى ؛ إذ كيف يثاب المرء أو يعاقب على أفعال فرغت عليه قضاء وقدرًا ؛

أما الإشعرية فقد وصلوا الإرادة الإلهية بأنهم مطلقة . فانه يخلق ما يشاء ويختار ما يشاء فالمشيئة الإلهية لا تخضع لأي معيار ، ولو كان معيار التفرقة بين الخير والشر حسبما يوجبه العقل ، لذلك لا تخضع الحرية الإلهية لأية شريعة . فلهذا أن يخلد الأنبياء في النار والكنار في الجنة ، لأن مشيئته مطلقة . وإذا فليس لأحد أن يوجب على الله أن يحقق الخير لعباده ، وذلك لأن أفعال الله لا تعمل بآية أو غرض . ودليل ذلك أن ليس كل ما في العالم خيراً ، بل فيه شر كثير ؛ فحقاً أن الإشعرية لم ينكروا حرية الإنسان ؛ وأن حصروها في مجال ضيق جداً ، لأنهم يرون أن الإنسان متى أراد أن يقوم بعمل ما فإن الله يخلق له ، في هذه اللحظة ، القدرة على القيام



القضاء والقدر

عند

ليبتنس ومحي الدين بن عربي

د. محمود قاسم

بهذا العمل مما يرد مشروعية الثواب والعقاب عندهم أيضا . غير أنه من الملاحظ أنهم احتجوا لوجهة نظرهم بنسخ الآيات القرآنية التي احتج بها أهل الجبر المحض كقوله تعالى : «والله خلقكم وما تعلمون» وقسوه : «ختم الله على قلوبهم» . وغير ذلك من الآيات التي شعر بأن ربمسا كانوا إلى القول بالجبر الحض القرب منهم إلى الاعتراف بغيرية الإنسان ومسئوليته .

وقد حاول ابن رشد التوفيق بين هذين الرأيين المتعارضين عندما رأى أن الله يخلق للعبد قدرة يختار بها في حدود القوانين التي وضعها الله في الكون . فغيرته إذن ليست مطلقة بل هي مقيدة . ولذا فليس الاختيار محضا ولا الجبر محضا . بل الإنسان يشبه أن يكون مجبرا في اختياره بمعنى أنه متى اختار فعلا معيناً فإن هذا الاختيار سوف يحدد اختياره في المستقبل . (١) لكن لم يتفق ابن رشد في تفصيل فكره هذه على النصو الذي مستجده عند «البيّنس» ومعنى الدين بن عربي ، وهو معاصر لابن رشد .

فالذا عدنا إلى «البيّنس» ومعنى الدين بن عربي وجدنا فروقا بين هذين الفكرتين ، لكنها ليست فروقا جوهرية ، وهي ترجع إلى المناخ الديني الذي اصطغ به تفكير كل منهما . وسيفحصان أن نلق الأفعال بينهما جوهرية وعميلة . ولكي نعرف إلى أي غاية ستنتهي وفي اتجاه نسير نحو هذه الغاية فلنا أن نقرر ، منذ البدء ، أن كلا منهما يعتقد أن التوفيق بين حرية الإنسان واردة الله ، أي بين الاختيار والجبر .

وقد حدد «البيّنس» مشكلة القضاء والقدر تحديدا واضحا عندما بين أن القول بالجبر يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب ، ومع وجود المعايير الأخلاقية التي تترك بين الخير والشر . فلو قلنا أن علم الله هو السبب في أفعالنا ، أو هو الذي يحددنا ، بحيث لا يمكن أن نخرج في سلوكنا على ما نقره العلم الإلهي السابق ، لكان معنى ذلك أننا نسلم تماما بأن الإنسان مجبر على فعل الخير أو الشر الذي يصدر عنه . ومن ثم فإنه لا يستحق أن يثاب أو يعاقب ، وذلك أمر يتناقض مع العدالة الإلهية ومع العدالة الإنسانية على حد سواء . أما هؤلاء الذين يتكبرون التدخل الإلهي جملة ، ويقولون بحتمية الطبيعة ، وبأن الأسباب تؤدي إلى مسبباتها دون أي استثناء ، سواء كان ذلك في عالم الظواهر القابلة أو الظواهر النفسية ، فإنهم يشبهون في التحليل الآخر ، إلى نفس النتيجة أي إلى القول بالجبر أو التحصيل المطلقة ، إذ كيف يمكن أن تكون هناك معايير أخلاقية أو مسئولية فردية ، مادامت أفعال الإنسان تخضع هي الأخرى خضوعا مطلقا للقوانين الطبيعية والنفسية والاجتماعية فلا يستطيع أحد التحرر منها . وقد سبق أن حدد المحترلة مشكلة القضاء والقدر على نحو قريب مما حددناه عليه «ليبّس» .

وقد أورد هذا الفيلسوف الغربي أن يجد لهذه المشكلة حلا مقبولا في نطاق القيم الدينية التي كان يؤمن بها ، وأن يؤكد لنا في نفس الوقت حرية الإنسان واختياره ومسئوليته . فافكر أن يكون العلم الإلهي السابق مؤثرا في أفعال الإنسان ، لأن هذا العلم ليس من طبيعته أن يحدد سلوك الإنسان فيدفعه إلى الخير والشر ، بل ينبغي أن يقال أن طبيعة الإنسان هي العامل الأول والآخر في اتجاهه الأخلاقي ، وأنه مسئول بقدر مالمده من استعدادات يضمن أو يسيريه استعمالها . على نحو أكثر تفصيلا وعمقا ، وهي أن جميع الكائنات التي تظهر في هذا العالم كانت توجد منذ الأزل في العلم الإلهي على هيئة كائنات ممكنة لتبل الوجود والعدم . فهو صوغ العلم الإلهي في تلك التي يسميها ليبّس «منطق الحقائق الأزلية» ، والتي يطلق عليها ابن عربي اسم «خزان الوجود الإلهي أو عندي الحق» .

ومعنا يكن من أمر ، فإن كل كائن من الكائنات التي توجد في منطقة الحقائق الأزلية ، أو في خزائن الوجود ، كان يحتوي بحسب طبيعته على جميع خواصه ، وعلى جميع الحوادث التي ستقع له . ومن ثم خرج هذا الكائن الممكن إلى حيز الوجود فسوف يخرج على الحالة التي كان يوجد عليها ، منذ الأزل في العلم الإلهي . فالذا طبقنا هذه الفكرة على الإنسان ، علمنا ، تبعا لليبّس ولابن عربي أيضا ، أن الله قد علم منذ الأزل أن هذا المخلوق حر بطبيعته ، وأنه يستطيع التنكر لخالفه ، وأنه سيميل إما إلى الخير وإما إلى الشر . فالسبب الأول في تحديد سلوك الإنسان هو أنه حر ، وأن استعداداته الطبيعي ليس كاملا بحيث يوجهه إلى الخير دائما . وهكذا تكون حرية الإنسان هي السبب القريب الذي يدفعه إلى الشر أو إلى المعصية . وهي أيضا السبب فيما يستطيعه من جزاء . لكن يوجد سبب بعيد وهو النقص الأصلي للمخلوقات « فلقد قربنا أن حرية الإرادة هي السبب القريب لشر الخليقة . ومن ثم في سبب في شر العقاب ، على الرغم من أننا نقول أنه من الحق أن النقص الأصلي للمخلوقات الذي يوجد . . في منطقة الحقائق الأزلية هو السبب الأول وأكثر الأسباب بندا » ، وهذا ما يعبر عنه ابن عربي بقوله : أن الممكنات كلها مقلبة لا مقلبة لأنها مفتقرة إلى الله في حال امكانها وفي حال وجودها الفعلي .

ولما كانت منطقة الحقائق الأزلية تحتوي على ما لا نهاية له من الممكنات المتعارضة ، والتي تنزع جميعها إلى الوجود أو تغالب به حتى تدرك نعمته بعد أن ظلت رابكة في عدم ، فإن الله قد أخرج أفضل عالم ممكن وجانس بين الكائنات التي قصت حكمته بأن تظهر إلى عالم الوجود . لكن هذا التجانس الأزلي لا يمنع من أن نحترى طبعه هذه الكائنات على نوع من النقص . وهذا هو ما عبر عنه «ليبّس» بصيغة أخرى ، فقال : أن



الاحتمال بالنسبة الى المخلوق فنحن البشر نجعل ما سيحدث في المستقبل ، لكن لنا حرية الاختيار في الحاضر .

قطيعة الكائنات في منطقة الحقائق الازلية هي الذن التي ستحدد مستقبلها ، والله يعلم سلفا ما ستؤدي اليه طبيعة كل كائن من هذه الكائنات الممكنة . وقد اعتقد بعضهم ان هذا العلم الالهي يتعارض مع وجود الحرية الانسانية ، وروا ان العلم السابق لا بد ان يقع . ويرد «ليبنس» على هذا الاعتراض فيقرر ان مايقولونه من ضرورة حدوث ماينصب عليه العلم الالهي قول صحيح ولا غبار عليه ، لكنه لا يضيف شيئا الى طبيعة الامور المستقلة ، ولا يجعل حقيقتها اكثر تحديدا . فهي معلومة سلفا ، لانها متعددة من قبل ، لانها حقة ، لكنها ليست حقة لانها علمت سلفا ، وهكذا لانحنى في معرفة المستقبل على شيء لا يوجد في معرفة الماضي والحاضر» واذا اردنا توضيح هذه الفكرة لم نجد بدا من الرجوع الى محيي الدين بن عربي الذي يعترف صراحة بان العلم الالهي لا يؤثر ، ويؤكد لنا ان هذا العلم تابع للمعلوم ، بمعنى ان الله يعلم الممكنات بحسب مايتطوى عليه بطبيعتها . فكان طبيعة المخلوق في حالة امكانه هي التي تحدد العلم الالهي .

وقد فطن «ليبنس» الى الافتراض الذي تثيره هذه الفكرة القائلة بان «العلم تابع للمعلوم» فقال ان بعضهم يسألون ان طبيعة المخلوق في حالة امكانه هي التي تحدد العلم الالهي السابق فهناك الذن نوع من التحديد على اية حال . وقد حاول علماء اللاهوت الرد على هذا الاعتراض ففرقوا بين امور ثلاثة هي العلم الالهي والممكنات والحوادث الحالية ، والحوادث المشروطة ، أي تلك التي تحدث متى تحققت شروط معينة ، فسميوا العلم الالهي الحالي بالممكنات «علم مجرد الإدراك» في حين أنهم يطلقون على العلم الالهي الخاص بالحوادث الحسالية اسم علم الرؤية (٣) . أما العلم الذي يرتبط بالحوادث المشروطة فقد سماه بعضهم «العلم المتوسط» ويريد به أن الله يعلم أن الإنسان سيكون حراً في أفعاله متى وضع في شروط معينة ، وأنه سيستخدم أراحته الحرة .

فهر أن «ليبنس» لا يريد الدخول في مناقشة آراء هؤلاء اللاهوتيين ولا متابعيهم في آتارة الاعتراضات ثم الرد عليها ثم الرد على الردود ، فان ذلك أمر يبدو الى الملل . ومن قبل رفض ابن عربي ان ينساق الى مناقشة علماء الكلام في آرائهم الجديلة التي يصنفها بأنها ليست علما بل هي شبه علم . ومن قبل أيضا احس الامام الغزالي الملل من مناقشات علماء الكلام من المسلمين الذين يمثلون علماء اللاهوت في الديانة المسيحية ، ممن كانوا يشغلون أنفسهم بالتكثير وآتارة المشكلات وتوجيه الاعتراضات للاستغفال فيما بعد بحلها ، وذلك على نحو لا يعود عليهم بالنفع وان كان ضرورية في معظم الخلق أمرا مطلقا (٤) واذا

الله لا يريد اكثر لكنه يسمح به ، بمعنى انه يقضى بايجاد الكائنات التي لا تطو طبيعتها من نفس . وهذا ذلك ، فان الحكمة الالهية التي تترك ايجاد هذه الكائنات في تجانس بينها جميعا حتى يتحقق دائما افضل عالم ممكن ، لأن الله لم يزل خالقا وذلك باخراج الممكنات من منطقة الحقائق الازلية الى عالم الوجود (٢) ومن بين هذه الكائنات يوجد الانسان الذي تطوى طبيعته الاصلية على الحرية والادراك العقلي . « فلما وجد الله في الاشياء الممكنة ، قبل قراره الحالية ، أن الإنسان سوف يسره استخدام حريته ، ويعمل على شقاء نفسه ، لم يستطع أن يحرره من الوجود وذلك لان افضل خطة للكون كانت تطالب بوجود هذا الانسان » لكن ماذا يعني «ليبنس» بالقرارات الالهية الحالية ؟ ان هذا يقسم وجود قرار سابق . وأيا ماكان الامر فانه نستطيع فهم هذين التعبيرين على ضوء مايجده هند ابن عربي . فالقرار السابق هو القضاء السابق الذي يسميه بالكتاب الاول . أما القرارات الحالية فتعبر عن القدر الذي يعد تفصيلا للقضاء السابق وهو خير كله . فالكائنات الممكنة عندما تخرج الى عالم الوجود تفصل هذا القضاء ، وهو المشيئة الالهية الواحدة التي تتنوع بتنوع الممكنات وهذا مايفهمه ابن عربي من قوله تعالى : (وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم) أما ان خطة الكون كانت تطالب بوجود هذا الانسان فهذا هو تفسير «ليبنس» لما جاء من ان الله خلق آدم رغم افتراض الملائكة شتمه خلقت عليهم الحكمة في خلق خليفة في الأرض يفسد فيها ويسفك الدماء . وهذا شيء آخر اعطاه فيه ابن عربي .

اذن ليس هناك تعارض بين علم الله السابق وبين حرية الانسان ، لانه ينبغي ان نفرق دائما بين امرين وهما طبيعة الانسان الحرة التي تختار شيئا معينة بعد التردد في اختياره وبين العلم الالهي الذي لا يؤثر في اختيار الانسان ولا يحدده ، ولكنه يحبب فعلا على مايسبقه هذا الانسان الذي يجعل تماما أن العلم الالهي قد سبق بله سيختار هذا الفعل دون فعل آخر . فمن المؤكد في نظر «ليبنس» ان ما ينطوي عليه المستقبل سيحدث بالتأكيد ، كما حدث الماضي بصفة مؤكدة ايضا . لكن هذا التأكيد لا يرفع

كان « ليبنتس » حريصا على عدم الدخول في جميع هذه المحادثات الجدلية فإنه يخبرنا عن وجهة نظره قائلا : « ويكفى أن نأمر ما نصور أنه حق .. فاني أعود الى مبدأي القائل بوجود عدد لا نهاية له من العوالم الممكنة التي نمثل في منطقة الحقائق الأزلية » أي في موضوع العلم الإلهي ، الذي يجب أن يشمل جميع المستقبلات الشريطة. وإذا فلدينا مبدأ العلم الإلهي الخاص بالممكنات المستقبلية ، التي إما أن تتحقق في الوجود ، وإما أن تحدث في حالة خاصة ، وذلك لأنها تكون ماثلة في منطقة الممكنات على ما هي عليه . أي توجد حرة ومحملة . وإذا فليس العلم السابق بالأمور المحتملة المستقبلية ، ولا الأساس الأكيد لهذا العلم السابق هو الذي يجب أن يشير حريتا ، أو يمكن أن يشار الحرية . وإذا صح أن المحتملات المستقبلية التي تنحصر في الأعمال الحرة للمخلوقات العاقلة ، تكون مستقلة تماما عن القرارات الإلهية ، وعن الأسباب الخارجية ، فمن الممكن أن تكون هناك وسيلة تعلم الله بها سلفا . وذلك لأن الله يراها على ما هي عليه في منطقة الممكنات ، قبل أن يسمح لها بالخروج الى عالم الوجود ولئن بدا في هذا الرأي شيء من الغموض فإن نوصها كثيرة عند ابن عربي كقيلة بتبديد هذا الغموض .

فكل شيء قد حدد سلفا ، أو سبق به الكتاب على حد تعبير ابن عربي ، وطبيعته الخاصة هي التي تحدده. فعنى ظاهر في الوجود فإن جميع إمكانياته التي كان ينطوي عليها سوف تظهر شيئا فشيئا وبصفة تلقائية (فيكشف لها عن أعيانها وأحوالها شيئا بعد شيء) على حد تعبير ابن عربي الذي يؤدي نفس المعنى الذي يريده « ليبنتس » . فليس هناك إذن ما يدعو الى القول بأن هناك تدخل إلهي في كل لحظة يحدد أفعال هذا الكائن على نحو سببه بالمعجزات ، مع التسليم بأن كل ممكن سيظل مفتقرا الى الله ، لأنه هو الذي سيحفظ عليه طبيعته بكل ما تحتوي عليه من استعدادات . وهذا الاقتناع من جانب المخلوق ، إنسانا كان أم غير إنسان ، هو ذلك الوجه الخاص الذي كثيرا ما يحدثنا عنه كل من « ليبنتس » وابن عربي ، والذي يربط عندهما كل مخلوق بخالقه .

ومهما يكن من أمر فإن « ليبنتس » يعتقد أن فكرة « منطقة الحقائق الأزلية » تعليمه من التسليم بوجهة نظر أتباع توماس الأكويني الذين كانوا يرون أن هناك تعديدا إلهيا جديدا يخرج المخلوق الحر من حالة عدم الاكتراث الى إرادة القيام بعمل ما (هـ) ذلك أن الحكمة الإلهية قد رتبته ظهور الممكنات وجاتست بين أمثاله جميعا لتحقيق أفضل عالم ممكن . وهكذا فليست في حاجة الى القول ، مع المحدثين من أتباع الأكويني ، بوجود تعديد جديد مباشر يخرج المخلوق الحر من حالة عدم الاكتراث . لأنه يكفي أن يكون المخلوق محدد سلفا ببعائه السابقة التي تميل به الى أحد الجانبين دون الآخر . وجميع هذه

العلاقات بين الأعمال المخلوق وبين جميع المخلوقات الأخرى كانت ماثلة في العقل الإلهي ومعلومة لله يعلم مجرد الإدراك ، قبل أن يقرر إعطائها الوجود . ومن ثم يمكن الاستغناء عن فكرة العلم المتوسط عند أتباع « مولينا » وعن فكرة الجبر المحض عند خصومهم .

وإذا ، فالقول بأن علم الله السابق تابع للمعلوم أي لطبيعة الممكن ، وبأنه لا يؤثر فيها ، هو الذي يمكن أن يفسر لنا حرية الإنسان وما يترتب عليها من وجود معايير أخلاقية تفرق بين الخير والشر ، ومن وجود مسئولية فردية تجعل صاحبها مستحقا للشواب والعقوبات ذلك أن طبيعة كل إنسان على حدة تحتوي على منذ وجودها ، في منطقة الممكنات أو في منطقة الحقائق الأزلية ، على كل شيء أكيد ومحدد سلفا كما هي الحال بالنسبة الى كل كائن آخر . ويمكن أن نضيف هنا ، دون أن نفقد تفكير « ليبنتس » على اتخاذ طريق لا يرغبه صاحبه ، بأن الإنسان مجبور في اختياره لأنه لا بد له ، بحسب طبيعته ، من أن يكون مختارا ، فالجبر خارجي وإنما ينبع من طبيعة الكائن الحر (٦) ويقول « ليبنتس » بأنه يمكن القول ، في هذه الحال ، بأن النفس الإنسانية تشبه أن تكون كائنا روحيا أليا يتحرك حركة ذاتية (على الرغم من أن الأعمال المحتملة بصفة عامة ، والأعمال الحرة بصفة خاصة ، لا تكون ضرورية ، لهذا السبب) (٧) فحرية الإنسان موجودة في ضرورة مطلقة ، وهي الضرورة التي تتمازج مع الاحتمال حقيقة .

إن الحرية الإنسانية موجودة فعلا ، وستؤدي في المستقبل الى نتائج أكيدة وإن لم يعلمها الإنسان في الوقت الحاضر ، فكان الإنسان يجبر نفسه هنا مختارا . لكن كلا من هذه النتائج الأكيدة ومن العلم الإلهي السابق الأكيد لها ، والتضديد السابق للأسباب والقرارات الإلهية - يقول « ليبنتس » أن هذه الأمور كلها لا تهدم ، بحال ما ، هذا الاحتمال ولا هذه الحرية الإنسانية . وذلك إن الله قد قضى بممكنه أن يجانس بين جميع العوالم الممكنة وما تنطوي عليه من احتمالات خاصة بالحرية الإنسانية فاختار بفضله السابق إيجاد أفضل عالم ممكن « فأى قرار إلهي يصنعه في التصميم الذي يتخلده بمسد المقارنة بين العوالم الممكنة ، وفي اختيار العالم الأفضل والموافق على وجوده بالكلمة القادرة » وهي نفس الكلمة التي يقرر ابن عربي بأنها هي سبب في وجود الأشياء ، وهي قوله تعالى للشعرين « فيكون » لأن النصوص الدينية هي تلك إن العلم الإلهي هو السبب في وجود الأشياء بل نسبت ذلك الى القدرة دائما .

أما عند « ليبنتس » فإنه يخبرنا بأنه من الواضح أن هذا القرار الأخير لا يغير تكوين الكائنات في شيء ، بل يتركها على ما كانت عليه في حالة الإيمان المحض ، ورمز ذلك أنه لا يغير شيئا في جوهرها أو طبيعتها ، بل لا يغير من أوضاعها



والعقاب ، وكيف تتناهى مع معايير الأخلاق التي تفرق بين الخير والشر . كذلك نجدته يعتمد ، في حل مشكلته القضاء والقدر ، على نفس الأساس الذي ارتضاه « ليبنتس » ، ويتلخص في أن العلم الإلهي لا يؤثر في أعمال الناس ، وفي أن علمه تابع لطبيعة الأشياء ، فمما حكم على الإنسان إلا نفسه أو طبيعته ، بحيث يمكن القول بأنه مجبور ، في اختياره . وقد بين محيي الدين بن عربي الصلة بين علم الله وحكمته ، واعترف بأنه لا تبديل لكلمات الله بمعنى أن الله قد اختار المفضل عالم ممكن وفقاً لحكمته التي تعتمد على علمه . ممّا يشعُرنا منذ البدء بوجود تطابق كبير بين آراء « ليبنتس » آراء محيي الدين بن عربي الذي يؤكد لنا أنه اهتمت إلى ذلك عن طريق الكشف الصوري ، لا عن طريق التفكير النظري . وربما كان هذا أحد الفروقات بين هذين الرجلين وفارق آخر يجب الإشارة إليه وهو أن تفكير هذا المتصوف الإسلامي يمتاز بأنه مشيع بالفكر الديني الذي يطوّقه لآرائه على نحو فريد قد لا نجد عند أمثاله من مفكرى الإسلام . وقد نضطر إلى عرض كثير من النصوص الدينية التي لمتزج بأراء ابن عربي ، إذ من الميسر أن نفصل هنا بين ما لم يستطع ابن عربي أن يفعل بيته .

أما من تعديده لمشكلة القضاء والقدر فإنه يجعل الدين أو التشريع نقطة بدء له . فلقد جاء في الشرع أن أعمالنا تنسب إلينا ، مع أنه أخبرنا أن الله هو خالقنا وخالق أعمالنا . ومن المعروف أن طبيعة هذه الأعمال قد حددت لنا . فهناك أعمال يجب علينا القيام بها ، وأخرى لا نختار فيها ، وأخرى نهينا عنها . لم رتب الشرع على ذلك كله أننا مسئولون عما نفعل ، وأن هناك نوبة وعقابا . لكننا نعلم من جانب آخر أن الله خلقنا ، نفوسا عاقلة مفكرة ومستعدة لقبول جميع ما كلّفنا به ، وقد أمرها أن تلتزم بأوامره ونواهيه ، وجعل لها حقوقا وواجبات : « فهنسلك حق للحق وحق للنفس وحق للمعير » وكل صاحب حق يطالب بحقه . وإذا فلابد من أن نعترف بأن الأعمال التي تصبّر عنا هي أعمالنا ما دام الله قد نسب هذه الأعمال إلينا . ومن الضروري أيضا أن يكون الإنسان حرا في قبول ما جاء به الوحي ، أو في رفضه حتى يكون الثواب والعقاب معنى . فهناك أعمال تستحق المدح وأخرى يدم صاحبها عليها لأنها شر .

وهكذا يمكن قبول فكرة الثواب والعقاب لأن الله لا يحكم في عباده إلا بناء على أعمالهم « وهذا من حجة البالغة عليهم ، وهي قوله : جزاء وفاء ، جزاء بمسما كنتم تعملون » جزاء بما كنتم تكسبون : فاعمالهم عذبتهم ، وأعمالهم تمتهم . فما حكم فيهم غيرهم . فلا يلامون إلا أنفسهم . وهذا يستتبع أن عربي بما جاء في القرآن من موقف أبيليس تجسّد هؤلاء

التي كانت لها في فكرة هذا العالم الممكن وهكذا فإن ماهو معتقل وحر يظل على ماهو عليه بالنسبة إلى قرار الله وعلمه السابق .

وهنا يتساءل « ليبنتس » فيشير اعتراضا من الطبيعي أن يظهر باللحن وهو هل معنى ذلك أن الله لا يستطيع تغيير أي شيء في العالم ؟ وسرمان ما يصرح دون تردد بأنه من المؤكد ، بعد أن اختار الله المفضل عالم ممكن « فإنه لا يستطيع في الوقت الحاضر تغيير شيء نظرا لمعتمده ، وذلك لأنه علم سلفا وجود هذا العالم وما يحتوي عليه ، بل لأنه صمم على إيجاده . وذلك لأنه لا يمكن أن يغيره أو يعدم . وهكذا فقد نظم كل شيء سلفا . ومع ذلك فإن الحوادث تظل محتملة في ذاتها . . أما فيما يتعلق بالصلة بين الأسباب والنتائج فإنها تليق لفظ بالثبات الحر دون أن تظهر ضرورة « فليست الأسباب الخارجية حاسمة وقاهرة ، بل هي مرجحة للجانب الذي يميل إليه الإنسان الحر ، لأنه متى وجد في ظروف معينة فسوف يختار السير وراء الميل الغالب الذي يشعر به في أعمال نفسه ، وهذا الميل الغالب هو الذي يظهر إلى الوجود دائما ، وهو الذي علم الله سلفا أن الله سوف يتبعه . ومن الطريف أن نجد ابن عربي يقر هذا الرأي القائل بأن الله لا يغير شيئا في خلقه هذا العالم . لكنه كان أكثر أدبا لأنه يقول أنه لا تبديل لكلمات الله .

أما إذا أردنا السؤوف على رأي ابن عربي في مشكلة القضاء والقدر وتفصيلا فسنجد أنفسنا أمام خصم من الخصوم ، والتفاصيل التي يكاد يصاد المرء في تصنيفها وترتيبها ، ذلك لأن صاحبها لا يظن أنه قد بددها من قصد في كل ما كتب حتى لا يهتدي إليها إلا من يستطيع فهم وجهة نظره في هذه المسألة وفي كثير من المسائل التي عالجه . غير أننا لا نشكو من كثرة ما تبدل من جهد في تتبعه ، وما نقصيه من وقت في الكشف عما حاول ستره بهارة تثير الإعجاب بقدر ما تثير من اللغز والجهل . فهو يحدد مشكلة القضاء والقدر ، وبين كيف يمكن أن تؤدي فكرة الجبر المحض إلى هدم فكرة الثواب

الذين استجابوا له مختارين . فانه لا قضي الامر قال لهم : ان الله وعدمكم وعد الحق ، وعدمكم فاخلفتم . وما كان في عليكم من سلطان الا ان دعوكم فاستجبتم لي» . وكان في استقامة هؤلاء ان يرفضوا الاستماع لابليس « اذ ليس كل من دعا نازح اجابته » حقا لقد هدد ابليس كل طرد من رحمة الله بسبب حرية اختياره في عدم السجود لادم ، انه سيسبل طاقته في افواه من استطاع من البشر فقال الله له : « الحب فمن تمك منهم فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا » واستأذن من استطعت منهم واجلب عليهم بغيلا ، ورجلك ، وشاركهم في الاموال والاولاد وعدمهم وما بعدهم الشيطان الا غرورا فهذا الامر الالهي ، الذي يتضمن التهديد والوعيد ، شاهد على حرية اختيار ابليس ، وان كان « ابتلاء شديدا في حتمية لريه تعالى ان في ذرية ادم من ليس لابليس عليه سلطان » اما هؤلاء الذين ارتضوا لانفسهم طريق الشر فهم الذين يقال فيهم ان الله قد خلد لهم عنما اختاروا لانفسهم ما اختاروه . فما حكم الله فيهم الا بما حكموا به هم على انفسهم . ومع ذلك فقد وعد بعض هؤلاء مغفرة وفضلا .

لكن قد تتساءل فنقول : ولماذا كان الانسان وحده موضعاً لهذا الابتلاء الذي قد يجر عليه العقاب بدلا من الثواب ؟ ان سبب ذلك هو انه الكائن العاقل الذي يفرق بين الخير والشر ، ثم انه هو الكائن الذي يرى في نفسه انه حر يختار افعاله ويحدد غايته ويسمى الى تحقيقها . فلما كان هذا هو شأنه اتجهت اليه اوامر الدين ونواهيها ، متباعدة به ، لكن سببها على معرفة طريق الخير . ويختلف الانسان عن بقية الكائنات من حيث انه يؤكد انه حر وانه مختار فيما يفعل . فلما نسب البشر افعاله الى انفسهم « اضافها الحق اليهم بحسب دعواهم ، وكلهم ابتلاء منه لدعواهم » .

لكن هل ينفي ذلك ان يكون الانسان حرا وان يكون مستحقا للمدح ، وللثواب او العقاب ؟ (يوستين ابن عريبي هنا بكرة وايضا من قبل عند كلامنا عن موقف «ليبتيس») وهي التي تقول ان الانسان كان حرا تماما في منطقة الحقائق الازلية وهي المنطقة التي يسميها مجيب الدين بن عريبي ، بخرائن الجود الالهي (أ) وهي الخرائن التي تحتوي على «الاعيان الثابتة في العدم» وهي المكنات التي توجد في العلم الالهي . وانما سميت بالامهسان او الكائنات الثابتة في العدم ، لانها هي المكنات التي يحصل ان تخرج الى الوجود او تبقى على حالها تنتظر الجود الالهي لكي يخرجها من ظلمة العدم النسبي او الاضافي الى نور الوجود . فهذا الكائن الذي لم يخرج بعد الى حيوان الوجود يقل حرا تماما . لكن متى خرج الى عالم الوجود لم تعد له هذه الحرية المطلقة ، اذ سوف يخضع لما تنطوي عليه

ويكشف لنا هذا النص عن ان المكنات كانت حرة في عالم الجود الالهي ، او في منطقة الحقائق الازلية ان شئت ، وانها اختارت ان تلبى النداء الالهي ، وان تطيع فورا الكلمة «الالوية القادرة» على حد تعبير ليبتيس . ومع ذلك ، فلما تجدد عند مجيب الدين بن عريبي من التصريح في هذه النقط ، مالا تجدد عند صاحبه . فانه يقول : ان الكائن الممكن يظل متائلا بالعدم على نحو ما بعد خروجه الى عالم الوجود ، كما انه لا يستطيع ان يدعى لنفسه الحرية المطلقة التي كانت له من قبل . خلا انه لن يفقدا جملة فسوف تكون حرته مائية ، اذ سيظل مختارا الى الله الذي يظلم عليه الوجود . وفيما عدا ذلك فلن يخضع لاحد سوى الله ، بل سيخضع لوجوده لاستعداداته الخاصة التي سوف تتكشف له شيئا فشيئا بصفة تلقائية (فهو حر عدا سوى الله) ومن هذه الزاوية يمكن القول بان الحرية عبودية محقة له وهذه لانه متى تزلزل عن حريته لكي يريد ما يريد الله له



بحسب وجود الكائنات وبحسب العلاقات التي ترتب على وجودها وتجانسها ، وهذا هو ما سماه « ليبنتس » كما رأينا ، بالقرارات الالهية الحالية أو اللاحقة . ومن ثم قال ابن عربي : « فالتقص الذي له المص في الامور هو الحكم الالهى على الاشياء بدءا » واما القدر فهو ما يرتب على وجود شيء معين من آثار تنتقل منه الى شيء أو أشياء أخرى ، كالماء الذي ينبت الزرع والزهى أو يفسد بيت المرأة المعجوز أو يدير طاحون الحياة . ومن هذا القبيل ما جاء في قوله تعالى : « ولو يسقط الله الرزق لميساده ليفوا في الارض » إذ لو وجد القلم بسبب توسيع الله في الرزق أكثر مما ينبغي لجاز لاهل القلم ان يروا في ظلمهم سبيلا الى اتساع انقاذهم . فله يروق الذين بقدر وترتيب « فما أنزل شيئا الا بقدر معلوم ، ولا خلق شيئا الا بقدر معلوم ، ولا خلق شيئا الا بقدر . فاذا وجد الجبى مع القدر قامت الحجة على الخلق » وذلك لان القائل يدعى غيره مما يملكه ، مع ان الرزق الذي قدر للعالم كان بخلقهم .

ويطلق ابن عربي على التقضاء اسم « الكتاب الاول » ، وعلى القدر اسم « الكتاب الثانى » . فالتقص الذى هو الحكم العام وكله خير . والقدر هو توقيت هذا الحكم وتخصيصه في الوجودات على نحو يؤدي الى وجود افضل عالم ممكن « فالتقدير التوقيت في الاشياء من اسمه انقضى » قال تعالى : « وكان الله على كل شيء قاضيا » وترتيب الاشياء وتوقيتها ، بناء على القضاء السابق ، هو سر القدر الذى يفضع له هذا العالم . وابس في استطاعة أحد ان يعلم حقيقة القدر فيعرف العالم . تلك الحكمة الحقيقية التى تربط بين جميع الكائنات وتلزم كل ما يحدث في العالم على ان هذا هو افضل شيء يمكن ان يحدث .

فمعنى ان كل شيء في العالم يحدث بقضاء الله وقدره هو ان الله وحده هو الذى يرتب بحكمته وجود الاشياء ويحدد العلاقات وهو الذى يحدد الجزان ، أو يجانس بين الاشياء ، بمعنى انه يحدد لكل شيء قدره . وبين وقته وزمنه . لقد قال « ليبنتس » بان التجانس الازلى بين الاشياء - وهو مساو هنا لفكرة تحديد القادى لكل شيء - سر لا يستطيع أحد ان يسبر غوره لان الله قلب جميع الوجود الممكنة لكل العوالم الممكنة ، وهى وجوه وعوالم غير متناهية ، حتى يختار افضل عالم ممكن تتحقق فيه الحكمة الالهية السامية .

اما معرفة سر القدر ، أى الاساس الذى ينبغى عليه ترتيب وجود الكائنات ، والذى يفسر لتجانسها ، فهذا هو الذى يقول ابن عربي انه اهتدى اليه من طريق الكشف الصوفى . ويتلخص هذا الاساس الميتافيزيقى في ان علم الله تابع لطبيعة الموضوعات التى ينصب عليها أى لطبيعة الممكنات التى يملكها ، وان حكمته تابعة لعلمه . اما قدرته

اصبح عبدا محضاً . « ذلك ان الحرية مقام ذاتى الهى لا يخلص لعبد مطلقاً » ، لانه سيقول ممكننا يلتزم الى خالقه دائماً وبالعبودية المحضة يصبح الرء حراً تجسده اى شيء آخر مما سوى الله . وقد عبر ابن عربي عن ذلك بقوله : ان الحرية « هى الاسترقاق بالكلية من جميع الوجود ، فيكون حراً من كل ما سوى الله » والعبودية المحضة « منده ومنه طالنته » تنحصر في ان يتجرد الرء من صفاته الذاتية محاولا بالتعلق بالخالق الالهية وعندئذ يكون حراً حقيقة . « فثبتت الحرية لهذا الشخص . فهو محل لاحكام هذه الصفات التى هي عين الحق لا غيره كما يليق بجلاله » وهذه هى مربية الانسان الكامل في نظر ابن عربي ، لان هذا الانسان الكامل هو العبد المحض الذى لا يدعى لنفسه حرية تكون سبباً في انكاره للتدخل الالهى في اعماله .



واذا كان « ليبنتس » قد حل مشكلة القضاء والقدر على اساس حكم هو ذاته لا يتعارض مع القيم الدينية مع تأكيده لحرية الانسان واختياره فهذا فعل ابن عربي قبله بنحو من ستة قرون . اما هذا الاساس المشترك فهو ان علم الله السابق لا يؤثر في سلوكه الانسان في انشاء هذه الحياة . فالانسان حر منذ ان كان في خزان الوجود ، وقد علم الله منذ الازل انه سيخرج الى عالم الوجود حراً ، وأنه هو الذى سيختار بنفسه طريق الخير والشر تبعاً لما تقضى به طبيعته واستعداداته . والذا كان العلم السابق لا يؤثر في الممكنات فهو الذى تابع للمعلوم على حد ما يقول ابن عربي . وربما يجب ان نحدد هنا معنى القضاء والقدر عند معيى الدين بن عربي ، قبل ان نشرع في عرض وجهة نظره الخاصة لرفع التناقض الذى يبدو بين آيات قرآنية تؤكد مسؤولية الانسان من افعاله ، وبين آيات أخرى تقرر ان الله خالق كل شيء بقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » وانما يجب ان نحدد فكرته من القضاء والقدر لكي تتجنب الوقوع في البس او سوء الفهم . انه يريد بالقضاء الحكم الالهى السابق على الاشياء وهذا هو ما سماه « ليبنتس » بالقرارات السابقة . اما القدر فهو لتصيل القضاء السابق

فهى التى تستغل بإيجاد الكائنات . فكل شيء وجد فى هذا العالم وضعه الخاص ، وهناك حكمة لوجوده . لكن ما من مخلوق يستطيع أن يعرف مقلمه أو مكانته فى هذا الكون إلا بتعريف الله ، أن الله وحده هو الذى يعلم سلاطه طبيعة هذا الكائن وما ينظر على من كائنات يجعلها هذا الكائن من نفسه « وهذا هو سر القدر التحكم فى الخلق . وهذه المسألة من أعوص المسائل العقلية » .

ففى رايه إذن أن علم الله تابع للمعلوم ، وعلمه لا يتبدل « وما رايت أحدا فطن إلى هذا القول إلاى (ما تبدل القزل لدى وما أنا بظلام العبيد) فان معناه فى غاية البيان . ولشدة وبروجه غلى . وقد نهىا عليه فى هذا الكتاب ، وبيناه . فانه سر القدر . من وقف على هذه المسألة لم يتضر على الله فى كل ما يقشيه ويغيره على عباده وفيهم ومنهم . ولهذا قال : « لا يسأل عما نزل وهم يسألون » . فلو كنت علما ففهم من الله فكنت هذه الآية » وذلك لانها دليل على أن العلم الإلهى السابق بما سيختاره الإنسان لا يؤثر فى هذا الاختيار « فالعلم

متاخر عن المعلوم لانه تابع له ، بهذا تحقيقه . . وليس للعلم عند الخلقين اثر فى المعلوم أصلا لانه متاخر عنه . فانك تعلم المحال محلا . ولا اثر لك فيه من حيث علمك به ، ولا لعلمك فيه اثر . ولعلك نفسه أمثال العلم به انه محال . فمن هذا تعلم أن العلم لا اثر له فى المعلوم وذلك بخلاف ما يتوهمه علماء أصحاب النظر . . ومن هؤلاء ابن رشد الذى كان يقول بأن علم الله سبب فى وجود الاشياء . (١) . وقد خالف هؤلاء ما جاء به الشرع والكشف الصوفى لأن السبب فى وجود الاشياء انما هو القدرة الالهية ، وهى قوله لكشء كن فيكون . فإذا وجد الشئ بعد أن لم يكن علم الله أنه قد ظهر إلى الوجود بعد أن لم يكن فاهرا فيه ، لانه كان ممكنا فحسب « فليجاد اعيان الممكنات عن القول الالهى شرعا وكشفا ومن القدرة الالهية مثلا وشرعا ، لا من العلم . فيقول الممكن فينتاق به علم الذات الصالحة ، كما تعلق به آله فى ظاهرة . . فظهر العلم وعدم ظهوره . . اعطى العلم . » فصالة الشئ العلم هى إذن التى تحدد طبيعة العلم ، سواء كان علما الهيا ام انسانيًا . ذلك « أن العلم تابع للمعلوم يصير معه حيث صار ، ويتعلق به على ما هو عليه فى نفسه وذاته . » وعندك يمكن فهم قوله تعالى : « وما أنا بظلام للعبيد » فانه ما علم تعالى إلا ما احبته المعلومات ، فالعلم يتبع المعلوم ، ولا يظهر فى الوجود إلا ما هو المعلوم عليه « فحين تعلم أن الإنسان يجعل معرفة الافعال التى سبقوم بها معرفة تفصيلية أو اكيدة لأن كل شئ محتمل . فإذا وقع له شئ فى المستقبل فليس سبب ذلك هو العلم الإلهى ، لأن الله ما علم إلا ما كان المعلوم عليه ، فصيح قوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » . ما يدل

على أن الإنسان هو الذى يختار لنفسه ، لكنه لا يختار إلا ما علمه الله منذ الأزل .

لكن اذا كان العلم الإلهى لا يؤثر فى اختيار الإنسان فما مصدر هذا الاختيار الذى يحدد مصر صرحه ؟ ان هذا المصدر هو الطبيعة الذاتية لكل انسان ، وهى إحدى المكنات التى وصفها ابن عربى بانها كانتات تتوق منذ الأزل إلى أن تنطق بنعمة الوجود . ولذا لمضى أوجدتها الله بقدرته فانما يوجدتها حتى تتم بالوجود ، لا لانه فى حجة إلى ايجادها ، فيكشف لها عندها « عن اعيائها وأحوالها شيئا بصد شئ » . وأما كان الله يعلم كل شئ ممكن يصعب ما هو عليه فى نفسه ، ولا كان العلم تابعا للمعلوم ، ولا كانت القدرة الالهية تكشف الممكن الذى خرج إلى عالم الوجود عن جميع خواصه شيئا فشيئا من داخله وبصفة تلقائية فليس لتلك أن يحتج على مصره فى هذه الحياة . فان الله يقول له : أن ما تشكو منه ليس منى بل هو منك ، إذ لو لم تكن فى عينك الثبوتية (أى عندما كنت مجرد كائن ممكن) على ما علمت بك به ما علمت .

والن فمن حكمة الله وعمله انه يلقى على الاشياء بحسب طبيعتها وحدودها الذاتية « ففى الحسب على نفسها ، لانه ما حكم عليها إلا بها ، ولو حكم بغير ما هى عليه ، لكان حكم جور ، وكان قاسطا لا مقسطا » . وكل انسان مسئول عن نفسه ، وهو مسئول فى الحدود التى تقتضيها طبيعته وقافته ، وهو يستطيع فى حدود هذه الطبيعة والطاقة ، أن يحسن أو يسوء ، ومن طبيعته انه يكن قابلا للسمو بنفسه أو الهبوط بها ، ويحدد بسوءه أو هبوطه عن حدوده يكون جزاؤه خيرا أو شرا « وهذه حكمة القضاء عن وقف حقيقتها شهودا علم سر القدر وهو ارج ما حكم به الاشياء إلا بالاشياء . فذا جابه شئ من خارج وقد ورد : أمركم ترد عليكم . وفى الحدود الذاتية يراهن ما نهىا عليه » .

فمن الانصاف أن يعلم المرء أنه مسئول عن اختياره الذى تنطوى عليه طبيعته ، وأن الحقبة له عليه ذاتها فله قال تعالى : وما ظلمهم ، وما ظلمناهم ، وقال : ولكن كانوا أنفسهم يظلمون . . ولكن كانوا هم الظالمين ، يعنى أنفسهم . فلهما ما ظفروا لنا حتى علمناهم وهم مدعوبون إلا بما ظفروا به فى الوجود من الاحوال ، والعلم تابع للمعلوم ، ما هو المعلوم تابع لعلم فافهم . وهذه مسألة عظيمة دقيقة ما فى علمى أن أحدا نبه عليها ، إلا أن كان ، وما وصل إليها . وما من أحد إذا تحققتا يمكن له انكارها » .

ويقول ابن عربى انه لو لم يوجد فى كتابه الفوتحات الكلية سوى هذه المسألة لكان ذلك كافيا « لكل صاحب



والقدر ، وذلك لأنه هو الذى يبنى على نفسه ، ومن الجود أن ينسب الظلم إلى من حكم عليه بما يستحقه . « فالنحam في الطرفين خلق وحق ، وإن فهمت . فلا يظهر فيك ولا منك إلا عينك ، ولا يحكم فيك إلا ما أعطيت من العلم بك . وهنا زلت الأقدام ، ونكمت على أقدامها الألهام ، وتحكم على الأحلام سلطان الأوهام ، وللأوهام الحكم الغالب التام والموافق والله ما يوجد إلا عند ظن العبد به . فليظن به خيرا ، والثلث .. هو الذى يعطى المذاب المعجل والتعجيل المعجل فلن خيرا تلقاه ، وبعض الظن الم » .

ونقول أن هذا النص المركز المسجوع بلخص فكرة ابن عربي من الفصل والقدر وهي الفكرة التى يقول أنه أشار إليها في مواضع كثيرة من كتابه الفتوحات الكبرية ويطرق عجيبة .

والذا كان « لبيبتس » قد قال أن الله لا يستطيع أن يغير شيئا في العالم الحالى الذى اختاره فإن ابن عربي قد سجله أيضا إلى هذه الفكرة وإن كان أكثر أدبا ، لأنه كان أكثر التزاما للتصويع الدينية . فهو يرى أنه لا تبدل لكلمات الله ، أى أن تبدل العلم الإلهى التام للعلوم معال . وقد سمى هذا جبرا ، لكنه يرى أن الفعل الإلهى لا يوصف حقيقة بالجبر ولا بالاختيار ، بل أنه يتجه دائما إلى الخير بسبب حكمته ، ولأنه ميل ذاتى لا يجبره أحد عليه . فلهذا يختار الفضل الأشياء حسب ما يقرره العلم والحكمة « فما يكون منه إلا ما سبق به العلم فالتقى الأمان بالنسبة إلى الله فما لم إلا أن يكون أو لا يكون » أى ليس هناك سوى أن يوجد الفضل عالم ممكن أو لا يوجد « فليس في الأصل إلا أمر واحد عند الله . فليس في الكون واقع إلا أمر واحد ، علمه من علمه ، وجعله من جهله .

ويعترف ابن عربي بأن هذه مسألة عجيبة حقا وهي أن كل موجود محبوب في اختياره دون تفرقة بين موجود

نظر شديد وعقل سليم « أما إذا احتج أحد فقال : ولماذا كانت لى هذه الطبيعة التى تجبرنى في اختياري ؟ قيل له إن أعمال الله كلها خير ، وإن حكمته التفتت أن يعطى هذا العالم على ما أحسن له من الطابع المختلفة وإن يكن كل إنسان مستولا في حدود طبيعته ، وأن يكون قابلا للكمال والنقص . وإن فسبحانى بحسب ما يحق له من الكمال أو النقص وذلك في حدود طبيعته دائما .

كذلك من الممكن أن يقال أن اختيار الإنسان يتناهى مع المشيئة الإلهية . لكن يمكن الرد على ذلك أيضا بأن مشيئة الله لا تتبدل ، وأن كلمة المذاب لا تحقق إلا على من كان أهلا لها بميله فإن الله يقول : « وما أنا بنظام للعبيد » وهنا تبى على سى القدر ، وكانت له الحجة البالغة في خلقه . وهذا هو الذى يليق بجنتى الحق ، والذى يرجع إلى الكون . ولو شئنا لاثنين كل نفس هدايا ، فما شئنا . فإن الممكن قابل للهداية والفضائل من حيث حقيقته . فهو مرفوع الانقسام وعليه يرد التقسيم . وفى نفس الأمر ليس لله فيه إلا أمر واحد ، وهو معلوم عند الله من جهة الممكن « وفى سوء ذلك الرد يفسر ابن عربي قوله تعالى : يؤتى الملك من يشاء وينزع من يشاء تفسيراً خاصاً يقوم على أن القدر في قوله يشاء يعود على الخلق لا على الحق « فالكون أعطاه النزل والولاية والبل والرشد والوقاية ، فصبح عليه بما أعطاه . فما فسدت ولا جاز فاته نعم الحاكم » .

فالتقصاء لا يسبق إلا بحسب علم الله ، وعلم الله تابع للمعلوم . وطابع الأشياء لا تتبدل فلا تبدل إرادات الله وما تبدل القول لده وما هو بنظام للعبيد . وهذا هو معنى ما يسميه هذا التصوف بوحدة المشيئة وبأن أمره واحد دائما ينقسم فينا ويتعدد .

فليس للذى يحق عليه الجزاء أن يحتج بالتقصاء

لاته يخلق الفصل عالم ممكن وهو لا يزال خلافاً للفصل عالم ممكن .

وربما كانت فكرة ابن عربي عن الإفساء والقدر أكثر جدة وعمقا وتفصيلا من فكرة « ليبنتس » في هذه المسألة نفسها لأنها ترتبط في الواقع نظريته في وحيدة الوجود التي نجد لها آثارا عديدة عند « ليبنتس » ، وإن لم نبلغ من الوضوح ما بلغته عند محيي الدين بن عربي .

ومما يؤكد التماثل الشديد بين فترة هذين الرجلين في مسألة القضاء والقدر أننا نجد هذا التماثل في مسائل أخرى ترتبط ارتباطا وثيقا بالقضاء والقدر كمسألة أفعال العباد والتدخل الإلهي فيها ، ومسألة الطاقة والمصية . وأكثر من ذلك فإن السياق النفسي لدى هذين الرجلين في معالجة هذه المسائل المتداخلة والتشابكية يكاد يكون واحدا .

وموجود « غير أن الحق لا يوصف بالجبر ، والممكن يوصف بالجبر مع علمنا بأنه ما يبذل القول لديه ولا يخرج من عمل ما سبق في علمه أن يعمل » ، وعن ترك ما سبق في علمه أن يتركه وليس الجبر سوى هذا » وإذا لم يكن بد من الحديث عن الجبر هنا فيجب القول بأن علم الله هو الذي يجبره لكن لا كان ابن عربي يرى التسوية بين العلم والذات بالنسبة إلى الله فليس هناك جبر خارجي بالنسبة إلى الله . أما الإنسان فليس علمه هو ذاته . لذلك كان مختارا بحسب طبيعته ولكن يقع عليه القهر أو الجبر من شيء آخر ، وهو الأمور الخارجية التي تهيئ باختياره نحو جانب آخر . ويبقى من المؤكد أنه لا معنى لهكذا القهر حقيقة إلا إذا كانت هناك ذات حرة تقبله أو ترفضه . أما بالنسبة إلى الحق « فإنه لا يشاء إلا ما هي الأمور عليه ، لأن الإرادة لا تخالف العلم ، والعلم لا يخالف العلوم ، والعلوم ما ظهر ووقع فلا تبدل لكلمات الله » ،

(٦) يلاحظ هنا أن ليبنتس يشتد من فكرة الخطيئة الأولى كما يسلم بها المسيحيون .

(٧) ستمرني لهذه الفكرة فيما بعد عند ابن عربي

(٨) يطلق عليها أيضا اسم سبئية النبوت ، أو العدم الإضافي . انظر مقالنا ميتافيزيقا الجوهر - الفكر المعاصر .

(٩) انظر مقالنا نزعة التفاضل .. الفكر المعاصر يناير ١٩٧٠ .

(١٠) انظر نظريته في سببية العلم الإلهي في كتابنا (نظرية المعرفة عند ابن رشد) .

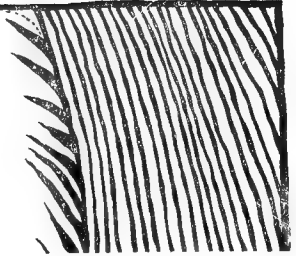
(١) انظر دايهم بالتفصيل في كتابنا دراسات في الفلسفة الإسلامية . الطبعة الثالثة دار المعارف ١٩٧٠ من ص ١٨٦ - ١٩٢ .

(٢) مقال نزعة التفاضل - الفكر المعاصر يناير ١٩٧٠

(٣) توجد التفرقة بين هذين العلمين عند توماس الاكوين . انظر كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوين الطبعة الثانية . مكتبة التجل والمصرية ١٩٦٩ .

(٤) انظر كتابنا دراسات في الفلسفة الإسلامية ط٣ دارا لمعارف ١٩٧٠ ص ٩٨ .

(٥) وذلك هو رأى الأشعرية . وقد وصلهم ابن عربي بأنهم في لبس من خلق جديد .



الفن والعصاب

محمد عبد العزيز

نفس المجتمع • وعلاوة على ذلك ، كان هذا القول الساذج بجنون الفنان يعني أن عقل الفنان يعمل بطريقة تختلف عن الطريقة التي يعمل بها عقل الإنسان العادي • وبلغت هذه الفكرة أوجها على يد تشارلز لام Charles Lamp ملخص شيكسبير الشهير • فذكر في مقال ذاع صيته عنوانه « في السلامة العقلية للبقرية الحقة » أن « فكرة ممارسة الخيال (يقصد الابداع الفني) نوع من عدم الصحة العقلية » •

ونظرا للنهضة التي حلت على الدراسات النفسية في النصف الأخير من القرن الماضي وأوائل القرن الحالي ، طرأت على موضوع الصحة النفسية للفنان تطورات جذرية كانت في معظمها نتيجة للنظريات والفروض التي طرحها التحليل

لم تعد الصحة النفسية للفنان موضوعا مشكوكا في جدوى دراسته أو موضوعا جانبيا لا يشغل غير اهتمام أولئك الذين يمتنون بالفن أو بسلوكية الشخصية • ومنذ بلغت شمس الرومانتيكية كبد سماء الأدب والفن في أوروبا ، صار موضوع الصحة النفسية للفنان مثار اهتمام عدد كبير من المثقفين وعلماء النفس والفنانين أنفسهم •

ومنذ أفلاطون وحتى ذلك الوقت ، أي في منتصف القرن التاسع عشر ، كان الفنان يوصف بالجنون • غير أن هذا الوصف لم يكن إلا مجرد طريقة للتعبير عن ملاحظة معينة وهي اختلاف شخصية الفنان عن شخصية الفرد العادي في

النفسى على يد مؤسسه فرويد ثم على يد شراحه وحواريه .

اهمية فرويد : -

ونستقر كلامنا فى هذا المقام على العلاقة بين الفن والعصاب Neurosis ، ولهذا يجب البدء بتوضيح اهمية فرويد فى هذا الموضوع . أن فرويد يمكن اعتباره الرجل الثانى بعد ارسطو فى توضيح العلاقة بين الفن والصحة النفسية . وقد نجح فرويد فى تبرير واتبات طبيعية العمل الفنى Naturainess . وكان يتميز ببصيرة نفاذة ونظرة ثاقبة للأعمال الفنية المعقدة وعلى الأخص ما كان يعتمد منها فى أصوله على أساطير . ثم أن اكتشافه للشعور والطريقة العملية لتناوله والكشف عنه قد ساعد أيضا مساعدة فى تفسير أعمال فنية كثيرة كانت تسبب غموضا شديدا للنقاد والدارسين . هذا علاوة على ما يقدمه لنا كتابه « مافوق مبدأ اللذة » من شرح رائع للأسباب التى تدفعنا الى تنويع التراجيديا وتفسير لمبدأ قهريه التكرار Compulsion Repetition الذى يشرح جزءا كبيرا من سلوك الناس .

الانسان ، ومثل هذه الصدمات تكون « مواقف فشلت فيها وسائل التكيف العادية للفرد ومن ثم يتحتم عليه أن يجد وسائل تكيفه جديدة أفضل . كما ينبع العصاب بجميع أنواعه من « اتجاه ذهنى معين ، ومزاج معين فى تفسير التجربة » بطريقة ما هى التى يسميها أدلر بالمنطق العصابى Neurotic logic . ويكون من نتيجة ذلك نشأة نمط سلوكى يشترك فيه جميع العصابين . وهذا النمط هو « الأسلوب العصابى للحياة » .

الفن و « المنطق العصابى » :

فاذا أخذنا « المنطق العصابى » و « الأسلوب العصابى للحياة » وقارناها بما أسميه تجاوزا فى هذا المقام « المنطق الفنى » و « الأسلوب الفنى للحياة » لن نخرج الا بتطابقهما . فاقوال الفنانين وطرق استقراءاتهم فى أعمالهم تشير وفق « المنطق العصابى » ، كما أن أسلوبهم فى الحياة ، وسلوك شخصهم فى أعمالهم وقبسا يتخذونه من مواقف كلها جميعا تشكل أسلوبا للحياة حسب ما أوردنا من مدلولات للعصاب فى الفقرة السابقة .

جورج اليوت الفنانة العصابية : -

ولنأخذ الأدبيية الانجليزية جورج اليوت (١٨٦٩ - ١٨٨٠) كمثال . لقد عاشت هذه الأدبية حياتها بطريقة الانسان العصابى . كرهت اباهها على عكس مشاعر أية فتاة فى مثل عمرها آنذاك ، ووجهت مشاعر حبها نحو أخيها « اسحق » Isaac الذى كان يكبرها بنحو ثلاثة أعوام . ذلك أن أباهها لم يكن لديه من الوقت ما يكفى لسد حاجة ابنته اليه ، وكانت امهاا تمنعها نظرا لانها أوشكت على الموت ابان ولادة جورج اليوت الطفلة . ثم لجأت الفتاة الى أخيها وتطلعت بالخشونة كيما تقاطع بين شخصيتها وشخصيته ، ثم لجأت الى المساقاة وهى فى المدرسة الابتدائية ووصفتها إحدى جاراتها بأنها « فتاة غريبة الأطوار ملتوية الأبعاد » ولهذا كانت غير مقبولة اجتماعيا من رفيقاتها على أساس انها « غير سوية » . ومع بلوغها رايدها الاحلام الليلية المزعجة التى هى دليل على ثورة الرغبات الطفلية المكبوتة من محددات الانا العليا . وعلى هذا لجأت الى أحلام اليقظة بدليل انها تكتب فى إحدى رسائلها الى « مس لويس » : لا أحد يهتم بى ولهذا أعيش فى عالم من صنعى تماما . وعندما

والواقع أن التحليل النفسى غزير بالملاحظات والنظريات التى تترسب علينا فى الكشف عن العلاقة بين الفن والعصاب خاصة وأن العصاب يشغل مكانا كبيرا فى حيز التحليل النفسى .

العصاب : -

ولننظر الآن الى عرض للعصاب فى التحليل النفسى ومميزات الانسان العصابى ثم نقارنهما بالفن وشخصية الفنان . يقول التحليل النفسى ان العصاب بجميع أنواعه « نتيجة صراع بين المطالب الفريزية والقرى الدفاعية للانا والمظاهرة العامة فى مختلف انواع العصاب هى أشياء يعيشها العصابى فيها « غرابة ولا معقولة » ويمكن أن تكون « حركات لا ارادية وتفسيرات فى الوظائف البدنية واحاسيس متنوعة كما فى الهستيريا وقد تكون حالة انفعالية غامرة وقد تكون اندفاعات أو افكارا غريبة » ولما كان العصاب يدل على وجود « قصور فى جهاز الضبط العادى لدى الفرد ، ولما كانت « أبسط طريقة لضبط المثبرات هى الافراغ » فإن العصابى يلجأ الى افراغ مثبراته بطريقة مقبولة اجتماعيا . وأحيانا يولد العصاب من صدمات يواجهها

الفنان مضمون عصابي أيضا ، وعندما تناول فرويد شخصية دوستوفسكي بالدراسة قال انه يمكن تمييز أربع خواص في شخصية دوستوفيسكي: الفنان المبدع والعصابي والداعية الأخلاقي والآثم . وأسهل أمر في دراسة شخصية دوستوفيسكي هو القول به فنانا مبدعا ذلك انه لا يقل كثيرا عن شيكسبير في تاريخ الادب ، علاوة على أن روايته « الاخوة كارامازوف » هي أعظم رواية خطها قلم انسان . كذلك من السهل ان نشرح دوستوفيسكي الداعية الاخلاقية والمذهب الذي نادى به ، ونستطيع أيضا شرح دوستوفيسكي الآثم على أساس ما تميز به من انانية شديدة ونزعة مدمرة غلبة . أما القول بدوستوفيسكي عصابيا فهو أمر يتطلب توفرا على دراسة أعماله وتاريخ حياته بتمعن وتدقيق شديدين .



شكسبير

تري كيف يكشف عصاب دوستوفيسكي عن نفسه ؟ لقد ذكر دوستوفيسكي ان نوبات من الصرع كانت تنتابه بين العينة والعينة مصحوبة بفقدان الوعي وتقلصات العضلات وما ينتج عن ذلك من هبوط في القوى الحيوية والنشاط الوطعي . ويقول فرويد ان ما وصفه دوستوفيسكي ، وما ذكره اناس كثيرون عنه ، لم يكن غير عرض من أعراض عصابه . ولهذا ينبغي ان نضع هذا الصرع في مصاف الصرع الهيستيري أي الهستيريا العنيفة . ويرد فرويد هذه النوبات الى عصابية دوستوفيسكي التي كانت تلجأ لهذه النوبات كيما تتخلص من شحنات الاثارة التي لم تستطع التخلص منها بالوسائل النفسية . وبهذا يفرق فرويد بين نوعين من الصرع : الصرع العضوي والصرع العاطفي على أساس ان الشخص الذي يعاني من النوع الاول مصاب بداء في مخه بينما الشخص الذي يعاني من النوع الثاني انسان عصابي . وتخضع الحياة العقلية للشخص من النوع الاول لاضطراب غريب مصدره خارج عن المخ . بينما تصبح الحياة العقلية للشخص من النوع الثاني تعبيراً عن نفسها . والصرع الذي عانى منه دوستوفيسكي هو صرع من النوع الثاني .

الفن وقتل الوالد : -

وعندما تناول فرويد رواية « الاخوة كارامازوف » بالتحليل نجده يربط بين قتل الأب في الرواية وظاهرة قتل الوالد بصفة عامة، ويقول ان هذه الظاهرة هي الجريمة الأولى

رفضت الذهاب الى الكنيسة لم يكن رفضها قائما على أساس فكري محدد وإنما دام على أساس ان التنيسة تمثل سلطه ابيها عليها . ثم اندمجت في علاقة شاذة كلية مع هوبرت سينسر المفكر الانجليزي الشهير * وبعد ذلك عشقت جورج لويس وعاشت خلية له طيلة أربعه وعشرين عاما أنجبت منه في خلالها طفلا غير شرعي ونبدها بالجمع كله ، ومع ذلك حولت اسمها من ماريان باغان الى جورج اليوت متخذة من الاسم الاول لخليلها اسما لها . وألفت تسع روايات منها ثمان كلها ثورة على اخلاقيات وقيم المجتمع الليكتوري الذي عاشت فيه . أما الرواية الاخيرة فقد اضطرت لكتابتها تحت ضغط العوز والفاقة وهي رواية « دانيال ديروندا Daniel Derronda » تتعاطف فيها مع اليهود وتنادى باقامة وطن قومي لليهود على ارض فلسطين ! وهذه الواقعة بالذات تثبت ما قال به لويس واى عن الجانب الانتهازي في سلوك الفنان كعصابي .

ما الذي يمكن أن نطلقه على منطق جورج اليوت الفنانة غير « المنطق العصابي » وعلى أسلوبها في الحياة غير « الأسلوب العصابي للحياة » ؟

دوستوفيسكي فنانا عصابيا :

والمحاولات التي قام بها التحليل النفسي ، وخاصة مؤسسة فرويد ، للتوفر على دراسة الفن قد قامت على أساس الافتراض بأن الفنان يعيش على حافة العصاب . ومن ثم فان مضمون عمل

* يقال في تفسير هذه العلاقة انه لما كان هوبرت سينسر من حواريي داوود فقد رأى في وجهها انبعاثا لنظرية داوود في أصل الانسان .



س . فرويد

تنبذ لكبح مثل هذا الاشباع والتخوف من الأب تشكل عاملا رئيسيا في فهم العصاب . والفنان كصباي يعيش من جديد صراعاته الطفلية لمحاولة للدفاع صدها ، وهذا ما يسمى بالنظر الذي « أساسا ينبغي اعتباره شلا من المفارمة او أن العصابي يدافع ضد تذكر الصراعات الطفلية ومناقشتها بان يعيشها من جديد » . وبهذا يمكن اعتبار الفن محاولة لاجتراح الخبرات الطفلية التي مر بها الفنان اiban طفولته ثم يبلوغها، وهذا الاجترار ليس الا محاولة لتجاوز هذه المواقف والتغلب على صراعاتها من خلال تكرار التفكير فيها .

الموهبة الفنية والعصاب :-

أما فيما يختص بقضية الموهبة الفنية فقد ظل التحليل النفسي وقتنا طويلا لا يعبرها قدرا مناسباً من اهتماماته نظرا لان فرويد أعلن مبكرا أن الموهبة الفنية لا تيسر فهمها للتحليل النفسي وينبغي تناولها على أساس انها صنعه طبيعيه مفيدة . غير ان هاروك كانزر Marx Kanzer قام بدراسة موضوع الموهبة الفنية وخرج من دراسته بنتيجة مؤداها أن طبيعة الموهبة لا يمكن فهمها على أساس انها اضطرابات عصبية . وقال ان أية دراسة للموهبة لا ينبغي أن تقوم على افتراض انها صنعة موروثية ولكن يجب أن تقوم على أساس مظاهر الموهبة والافعال التي تتم عن موهبة . أما دانيال شنيدر فقصد رأى أن الموهبة تتضمن مركبتين عضويتين موروثيتين يختلفان كما من فنان وآخر وهما القدرة على التقمص المبدع

والرئيسية في حياة الانسانية وحياة الفرد . وهذه الفكرة هي المنبع الرئيسي في أية حانه من حالات الشعور بالذنب . وبهذا يربط فرويد حالة الفنان العصابي بالموقف الأوديبي . ونفس الشيء قال به أوتوفينكل حينما ذكر ان لديه من الأدبه ما يثبت أن « العصابي قد أبقى على عقده الأوديبي أما السوي فلم يبق عليها » . « والعصاب ، في استناده الى استمرار غير شرعي للعقدة الأوديبي ، هو تلكز عند مرحلة من النمو كان ينبغي في الحالات السوية أن يكون الفرد قد نخطأها » .

ثم يقول فرويد أن الصدفة ليست أبدا هي المبرر في ان الروائع التسلات في مجال الأدب العصابي تتناول بيمة قتل الوالد : مسرحية « أوديب ملكا » لسوفوكليس ومسرحية وهاملتة لشكسبير ررواية « الاحوة » لارامازوف ، لموستويصسكي . وعلاوة على ذلك فان الدافع وراء أحداث هذه الاعمال جنسي بالدرجة الاولى: تنافس جنسي حول المرأة .

وبعد أن ناقش فرويد ارتباط الفن بالعصاب عن طريق قتل الوالد اتعلم الى ناحية أخرى حينما تدهم عن ستيغان زبايج الذي توفر على دراسة دروستويفسسكي ونشر مجرعه من ثلاث قصص احدها بعنوان : « اربع وعشرون ساعة في حياة امرأة » . ورغم أن هذه القصة تقوم على تيمه معينة بسيطة الا أن تفسيرها من وجهة النظر الفرويدية يؤدي بنا الى كشف بالغ الأهمية . وثيمة القصة مؤداها أن المرأة مغنوق عجيب لا يتحمل مسئولية، أية تجربة يمكن أن تقلبها رأسا على عقب . لكننا لو اخضعنا القصة للنظرة التحليلية سنجد فيها عنصرا انسانيا عاليا . لقد فسرنا فرويد على أساس رغبة في الوهم تنتمي الى مرحلة البلوغ . وهذه الرغبة تتضمن قيام الام بادخال طفلها الى عالم الحياة الجنسية كيم تنفذ طفلها من عذاب قد يلحق به جزاء وفقا لما يمارسه من صور غير طبيعية للجنس مثل العادة السرية وما يتبعها من آلام نتيجة الشعور بالذنب وهذه الصورة غير الطبيعية لممارسة الجنس أخذت في حياة دروستويفسسكي شكل المقامرة .

الفن والطرح :-

وبهذا يصل فرويد الى نتيجة مؤداها انه لاتوجد حالة من العصاب العنيف الا ويلعب الاشباع الشبقي الذاتي في مرحلة الطفولة ومرحلة البلوغ دورا هاما فيها وأن العلاقات بين الجهود التي

استعادة ما كان يشعر به الفنان من سعادة ايان
 طفولته . ولا يفوتنا هنا أن نذكر ما قالته جسي
 تشيمبرز عن الفسيفساء الادبي العظيم د. هـ .
 لورانس : « ذهبتا تشمشي سويا قبل تشمسيب
 جنازة امه بيوم ... وبعد أن انتهينا من المشي
 ووقفنا على مقربة من المنزل الذي ترقد فيه امه
 جثة هامدة ، قال لي : تعرفين يا جسي اني دائما
 كنت احب امي . فاجبته قائلة : اعرف انك كنت
 تحبها ، فرد على قائلا : لا اعني ذلك - لقد احببتها
 كعاشق - ولهذا لم استطع ان احبها ابدا » .
 وتكرار التعبير عن المواقف الطفلية والصراعات
 الطفلية المؤلمة والمتمركزة حول الموقف الادبي
 يفيد في تجاوز العصاب الصلبي .

وفيما يختص بمضمون العمل الفني فانه
 يرتبط ، بدوافع الابداع الفني . وبهذا تكمن
 دوافع مضمون العمل الفني في اللاشعور وتصدد
 ان ما قبل الشعور على هيئة حبكة المسرحية او
 رواية او موضوع لقصيدة .

ويذكر بيشوفسكي أن المراحل الوسطى فيما
 بين المادة الخام الموجودة في اللاشعور والعمل
 الفني كنتاج باذي . عند تحليلها تبرز دور كل
 من اللاشعور وانا الشعور في محاولة تحقيق
 الوحدة والتآلف في هيئة عمل فني . والعمل
 الفني يصبح جائزا من خلال نوع من السيمياء
 العقلية يعرف بالاسقاط الذي عرفه فينكل بأنه
 ميكانيزم - مشتمل في الرغبة في رفض بعض
 الاشياء التي يملكها الفرد . وعن طريق الاسقاط
 فان هذه الاشياء يستشعرها الفرد وكأنها توجد
 خارج الانا كما تتضمن مثل هذه السيمياء العقلية*
 عددا من الميكانيزمات التي تعمل على تجريد الدوافع
 اللببية من طابعها الجنسي وتؤدي الى التحكم في
 النزعات العدوانية وتوسع من مجال الاشياء فيما
 هو أبعد من حدود الفرد . وكل هذه الامور ذات
 هدف محدد هو افراغ الشعور بالذنب الذي تولد
 من جراء الموقف الادبي . ولهذا تعينها الانا
 العليا وتقودها وبهذا تضطلع الانا العليا بدور
 هام في الابداع الفني ابتداء من ادراك ما قبل
 الشعور لفكرة العمل حتى بلوغه شكله النهائي .
 أما كارين هورني فيرى العمل الفني الى دافع
 البحث عن المجد والسعي له ، وهو الدافع الذي
 يشترك فيه جميع العصائين . والعصابي ، في
 تصويره ، يكد بحثا عن شيء عظيم ومعبد ، يريد
 أن يتزعم مجتمعه أو يصيغ من الخج المتكلمين
 وأبرعهم أو يصير موسيقيا مرموقا أو تطبق
 شهرته الافاق كاديب بليغ الخ ..

Creative Identification وجود قدر كبير
 من الطاقة النفسية المزاحة التي تمد التقمص المبدع
 بالقوة اللازمة . ويظل هذان العاملان في حالة
 كمون حتى يحركهما العصاب وبذا يصل الفنان
 الموهوب الى مستوى الابداع . لكن ينبغي علينا
 أن ندرك أن هذين العاملين لا ينبعان من العصاب
 ذاته .

وبذلك يصبح من المستحيل اغفال الموهبة
 الفنية الحقيقية مهما طال خباؤها ومهما عانت من
 عوامل وظروف تمنع ظهورها وتحطيمها . وهذا
 لا يعني ابدا أن التحليل النفسي يخلع صفة
 العبقري على أناس غير موهوبين حقيقة .

الفن والموقف الادبي :-

وتناول جوستاف بيتشوفسكي قضية الموهبة
 الفنية من زاوية مختلفة فقال بوجود ثلاثة مكونات
 للموهبة الفنية وهي : ١ - الرغبة في الابداع
 الفني ، ٢ - مضمون العمل الفني ، ٣ - شكل العمل
 الفني . والرغبة في الابداع الفني لها عدة
 دوافع بعضها شعوري وبعضها الآخر لا شعوري .
 ويذكر بيتشوفسكي دوافع القوة والشهرة وحب
 النساء ، وهي الدوافع التي قال بها فرويد من
 قبله ، واحيانا ما ترتبط هذه الدوافع بأخيلة
 شعورية أو قبل شعورية من الاخيلة التي تكونت
 في طفولة الفنان . وترجع أصول هذه الاخيلة الى
 الموقف الادبي كما ترجع في جذورها الى الطبقات
 العميقة في اللاشعور المكبوت . وهذا يتفق وما
 ذكره فينكل من أن تحليل احلام الفنانين يكشف
 عن أن العقدة الادبية لاتزال نشيطة عندهم
 فالعقدة الادبية « هي في العادة الذروة لنمو
 الجنسية الطفلية والاساس لجميع الأعصبة :
 فوجود الحفريات الادبية هو سوى في مرحلة
 بعينها ولكنه مرضى فيما عداها . والعصاب يكمن في
 استناده الى تلك المرحلة من النمو كان ينبغي
 في الحالات السوية أن يكون الفرد قد تخطاها .
 وبهذا يصبح الفن نوعا من العصاب على اساس
 انه تعبير عن الموقف الادبي الذي هو أصل
 جميع الأعصبة . أما الباعث على التعبير الفني عن
 الموقف الادبي فهو الرغبة في التطهير باعتبار
 التطهير راحة من الآثار المؤلمة للموقف ، كما أن
 التعبير الفني عن الموقف الادبي يمثل حاجة الى

* السيمياء ، وهي التكميم التقليدية التي عنيت بتحويل
 الحادس النفسية الى القمم ، وتعني هنا تحويل المشاعر
 التكرية الى مشاعر مقبولة بل ومحبة الى النفس .

فلسفتي الحسن



ترجمة : عبد الغني داود

تأليف : البير كامى

الآخرين) ، فقد لاحظت حالات عديدة على إنقراض من ذلك فيمض الناس يرون في الحياة العامة وسيلة للهروب من حياتهم الخاصة ، والاقرباء دائما تقهرهم السعادة ، وهذا ما يفسر عجزهم عن أن يكونوا طرفاء مع الآخرين .

معنى أن تكون سعيدا اليوم أمر أشبه بالتردى في الخطيئة واقتراح الذنوب ، وعلى هذا فليس لك أن تنبس بحرف واحد أو أن تقول ببراعة : « انى سعيد » دون أن تتوجس شرا ، اذ ، على الفور ، سوف ترى الحكم عليك مرتسا على هذه الشفاعة المتعصبة ممن يحيطون بك : « أه ! أنت سعيد يا بني .. خبرني اذن ماذا تفعل من أجل الأيتام في كشمير والمجنونين في نيوهيرايديز .. فهم غير مسعدهاء على الإطلاق ؟ » حسن .. ماذا يمكننا أن نفعل .. وهكذا نصبح فجأة حزاني أسفين ، كمن يعاني من خلق خرسه .

من هنا أشعر بميل ملح إلى الاعتقاد أنه لكي

اتسائل كثيرا : - لم أعمل بالمرح ؟ قد تدهشك الإجابة الوحيدة التي توصلت إليها حتى هذه اللحظة .. فهي إجابة ساذجة ، بسيطة ، لا تلفت النظر في شيء .. انها ببساطة :

« لأن المسرح هو واحد من تلك الاماكن في هذا العالم التي أحس فيها بالسعادة » .

الا انك لو تدبرت هذه الكلمات لبنت أقل ساذجة وبساطة مما قد تبدو عليه للوهلة الاولى . فقد أضحت السعادة في أيامنا هذه موضوعا مثيرا للحساسية ، وأصبح لدى الناس ميل الى إخفاء سعيهم عنه حتى على أنفسهم ذاتها .. لقد أصبحت السعادة في نظرهم نوعا من العبث الطريف الذي تستوجب ممارسته تلمس الاعذار .

اقرأ احبانا عن بعض رجال الاعمال الذين يهبون كل حياتهم للخدمة العامة كي يجدوا فيها مهربا من حياتهم الخاصة . ولكن ألا تبدوا الفكرة مثيرة للسخرية ؟ ألستم معي في هذا ؟ هراء وسخف فكرة (الاستخفاف بالآخرين ، وأن الانسان لا يستطيع أن يحقق وجوده دون

* هذه ترجمة لقال :
Why I work in the Theatre

نكون نافعين بحقق لأوثك الذين يشعرون
بالتعباسه ، طليان أن تكون أقوى وسعده ،
للاسان الذي يرى حياته عينا نعيلا يؤرخ تحته
لا يقدر على مساعده أحد ، وعلى العكس من ذلك
فالذي يستطيع التحكم في مشاعره وحياته ، فهو
الوحيد القادر على أن يكون نشطا وفعالا .



عرفت رجلا لا يحب زوجته وكان يأنس ما
حبه لها فقرر يوما أن يضحي بحياته في سبيلها .
أي أنه مارس تجاهها ما يسمى بعملية التعميض
فاصبحت حياة تلك المرأة المسكينه منذ تلك
اللحظة جحيما مطلقا ، إذ يقدر ما كان موقفا في
التضحية بنفسه من أجلها أضحت حياته مزقة
تماما . وهكذا جانتا اليوم فالناس يهبون حياتهم
لهؤلاء الذين يكتون لهم أقل الحب . . وهكذا
يتزوج الحبون التعميه ، في الحقيقة ، من أجل غاية
أدنى لا حبا في غاية أفضل .

أنيس من العجيب في مثل هذه الظروف أن
يبدو انعام مريضاً يصبح من الصعبه بحدان أن
نرسم على صمغته صوره للسعادة وبخاصه حين
يخون الانسان كاتيا ؟ وعلى كل فاني أفند السعادة
واسعده فقط من أجل قانون الصحة العامة ،
فاحول ما أمكنني الى هذا سبيلا - كي أحافظ على
انتظام حياتي - إن أكون في أحد أجنحة سعادتني
ألا وهي : المسرح ، إذ أن متعة المسرح ليست من
تلك المتع الطارئة فقد ظلت أمتعت بها لاكثر
من عشرين عاما ، وكانت كلما زاد انجها خيل
الى أنني لا أستطيع انعيش بدونها . ففي عام
١٩٣٦ تعرفت في قاعة رقص بالجزائر على فرقة
مسرحية كانت على وشك الانهيار تقدم مسرحيات
مستوحاة من أعمال مائرو وديستوفيسكي
وايسخيلوس ومنذ ثلاث وعشرين عاما مضت
استطعت أن أقدم اعدادا لرواية ديستوفيسكي
(الجانتي) على مسرح اطوان . . لهذا أتساءل
عن سر هذا الاخلاص النادر للمسرح والافتتان
الكبير به وعن الاسباب المحتملة لهذه الفضيلة وإن
شئت فلتكن هذه النقيصة .

اكتشفت ان هناك نوعين من الاسباب . .
الاول يتعلق بطبيعتي أنا بينما الآخر يتعلق
بطبيعة المسرح نفسه . .

فما يتعلق بي - وهو الأقل اهمية كما يحلو
لي أن أدعوه - أنه من خلال المسرح أحرب ما

يضايقني من مهنتي ككاتب وأحرب أولا وقبل كل
شيء مما أسميه (زحمة الحياة السخيفة) .
لنفرض أن اسمك فرناندليل أوبرجيت باردو أو
على خان أو اسما أكثر تواضعا كيول فاليري حين
ذاك سترود الصحافة اسمك في كل المناسبات ،
وعندما يكون لك اسم في الصحف تبدأ (زحمة
الحياة) فتتهال عليك الرسائل والدعوات وعليك
أن تليها ولو نفاقا ثم يضيع جزء كبير من وقتك
في عملية الحرص على ألا يضيع هباء . . ستنتفك
نصف نشاطك البشري وبشتي الطرق في قولك
(لا) . . اليس هذا من السخف بمكان ؟ يقيني
أنه كذلك ، وهكذا تعاقب على غرورنا بالغرور
نفسه .



لاحظت منذ فترة أن الناس ينظرون في رهبة
للعمل في المسرح ذلك لأن العمل بالمسرح مهنة
تدعو للفرور . . فكل ما تحتاجه حين تعمل بها
هو أن تتردد دائما أنك في بؤرة قصيص في
التو كمن يعيش وحده في صحراء فإن كنت حذرا
مثلي فمن الخير لك أن تتدرب طوال الشهر وجزءا
من الليل لتصبح وبكل صراحة كما لو كنت
تعيش في الفردوس .

فالمسرح في هذا بمثابة الدين الذي اجمع اليه
ففي أعماق جذونه تموت شهجة الحياة وصحبها .
ويعتني الانسان طوال شهوره داخل صومعته
المنسية - أخذاً على نفسه عهدا بالولاء لانهام واحد
وهذا واحد . . ومجتمع واحد . . مجتمع الرهبان
المطرودين من العصر - بعد الشجعانز كي يلعها
منه يوم ما لأول مرة .

اعتقد أن كلمة (الرهبان) قد أثارت دهشتك
لأن الصحافة التي تصور لنا رجال المسرح على
أنهم قطع من الناس ينهم حناخرا ويترن من
الطلاق . . لن أكون صادقا إن قلت لك أن مجتمع
المسرح أحسن حالا من ذلك أو أنه أقل ممارسة
للتطلاق من مجتمعات أخرى كمجتمعات
مصانع النسيج أو السكر أو الصحافة . . لكن
السبب ببساطة : أن الناس تهتم كثيرا وتعلق على
حالات الطلاق في المسرح أكثر من غيره بالذات ،
ولنضرب مثلا بقلب سارة برنار الذي شغل الرأي
العام أكثر مما شغله مسيو بوزاك . . مثلا ،
وهذا واضح تماما .

وعلى أي حال فانا أفضل صحبة أهل المسرح

للمخرج بدوره ، فإن تعرفنا ، وبنية طيبة جديدة بهذا ، نعرف على مثل روح انتفاهم هذا المتبادل السائد بين أبناء المسرح ، يظهر لنا كيان المهنة القوي الذى يهب الانسنان الزمالة التى يحتاجها كل يوم . . . فى المسرح ترتبط معا برباط ويدون أن يفقد أحد حريرته أو شيئاً آخر . . . انيسست هذه صورة طيبة لمجتمع المستقبل ؟ .

ولنلمس الموضوع بطريقة جديدة فأننا نجد الممثلين كائ خلق الله يشرا يخطئون بما فيهم المخرج وأحياناً سترى أسوأ من ذلك حين تجد نفسك ملتصقاً بهم . . . لكفى أقول أن مثل هذه الاخطاء اذا كانت موجودة . . . فغالبا ماتحدث بعد انتهاء العمل ، ويعود كل الى طبيعته الخاصة به . . . فالناس فى هذه المهنة لا يميلون الى المنطق وهناك من يقول بصدق أن الفشل يحطم الفرق المسرحية وكذلك يفعل النجاح . . . وهذا قول خاطئ لان الذى يحطم الفرق المسرحية هو انتهاء هذا الامل الذى كان يربطهم سويا أثناء التدريبات وهذا السعى التحثيث نحو الهدف (أى ليلة الافتتاح) الذى كان يربطهم فى مثل هذه الزمالة الوثيقة . وما الفرق المسرحية او الحركات الثورية او الكنيسة الا زملات تضيق الاهداف التى قامت من أجلها فى ليلة المستقبل . . . وفى المسرح تنضج الثمرة سواء أن كانت فيه أو ناضجة فى مساء يلوح فى المستقبل . . . مساء يجمع (عمل لل يوم) فى رايطة يكون الرجال والنساء فيها فريقا واحدا فى خلال اشتراكهم فى مفامرة كبرى يلاحقون فيها هدفا مميذا . . . ولأن يكون هناك أجل ولا أعظم من ذلك المساء الذى طال انتظاره وحينئذ يبدأ اللعب على المكشوف .

لا بد وان البنائين ومجموعات العمل الجماعى فى عصر النهضة قد عرفوا مثل هذه النشوة التى يعرفها من يعملون فى مسرحية كبيرة ، فان ما يحققونه قد يستغرق طويلا فيما وراء لحظة التنفيذ ، ويزداد حب من ساهم فيها للآخر لأن المسرحية لن تدوم ويعلمون أن عرضها سينتهى يوما ما . . . ولم أعرف الا فى شبابه فقط هذا النوع من الزمالة وهذا الشعور القوي بالامل وهذا الاتحاد الذى يجمعنا أياما طويلا فى التدريبات والذى يقودنا قداما الى يوم الفصل . ولم يكن مانعلمته من اخلاقيات كبيرا الا أنى تعلمت الكثير فى ملاعب كرة القدم وعلى خشبة المسرح ، فلقد كانا لجماعتى الحقيقية .

فالمسرح يساعد من يعملون بالكتابة على

سواء أكانوا فضلا أم لا عن صحة أشقائى من أهل الفكر . . . فكلنا يعرف أن رجال الفكر نادرا ما يميلون الى السير سويا بخطى طيبة . . . وهناك سبب آخر لا أستطيع تفسيره اعتقيد الكمال اذ أشعر فى صحة رجال الفكر كما لو أن هناك خطأ قد ارتكبته والتمس العقو عنه وأشعر بأننى لا بد وقد حطمت قوانين العشرة التى أنتمى اليها . مثل هذا الشعور يبدد تلقائيتى ويدون التلقائية لا أستطيع أن أتحمل حتى نفسى . أما على خشبة المسرح فأشعر بتلقائيتى فلا أفكر فى الحياة أو الموت . . . كل ما أفعله فى المسرح هو المشاركة فى المراهضات وأنوان السرور عامة . . . وأظن أنه ليس هناك مسمى لمثل تلك الحالة سوى الزمالة وهى واحدة من مباحجى الكبرى فى الحياة والتى فقدتها بمجرد أن تركت العمل فى الصحافة حيث كنا نعمل كفريق واحد . . . ثم وجدتها ثانية بمجرد أن رجعت الى المسرح .

أن الكاتب يعمل فى عزلة ، ويقصد الناس أعماله على انفراد أيضا ويصدر هو الحكم على نفسه فى عزلته ، وهذه حالة سيئة ومجربة تستدنى لحظة على الفنان الحقيقي يحتاج فيها الى وجوه أخرى كي يستشعر دفء الترابط الانسانية التى تجس بين العين والآخر اهتمامات الكاتب كالأزواج والبعث فى بطون الكتب والسياسة .

وعلى الرغم من أهمية هذه الاشياء الا أنها لا توصل الفنان الى الاستقرار ، فبمجرد فقدان الفنان لعزلته يبدأ شعوره بافتقاده . . . هو يود أن يحتفظ بمنزلته وأن يكون له فى نفس الوقت مثل هذه الاشياء النافهة . . . بل ويطلب الاشياء العظيمة ايضا مثل الحب ، هو يود أن يكون محافظا دون أن يكف عن أن يكون متحررا . . . أما اذا كان مشغولا بالسياسة فهو يريد أن يقتل ويغتال الآخرين فى سبيل ما يعتقد هو فقط وأن يحتفظ بحق اصدار الحكم على الناس . . . صدقتى . . . لقد أصبح طريق الفنان اليوم محفوقا بالمخاطر .



يتمنى المسرح الزمالة التى احتاجها بجانب المبودية الثقيلة والعقبات التى يحتاجها جميع الرجال واحتاجها كل العقول . أن الفنان فى عزلته موجود فى فراغ لكن فى المسرح لا يستطيع أن يكون حاكما بأمره وكل ما يريد عمله يعتمد على الآخرين . . . فالمخرج يحتاج للممثل الذى يحتاج



ديستوفسكى

أرض الاوهام وأطنك لا تصدق أنه أرض الحقيقة .. اذ أن المجتمع في الحقيقة هو الذى يعيش وسط الاوهام . مستجد فوق خشبة المسرح أكاذيب أقل مما يدور فى المدينة .. خذ مثلا ما يواجه من هؤلاء الممثلين الهواة الذى يشوه الشخصية التى يلعبها أو يؤدى دورها بطريقة تقليدية .. ضعه فى ليالة الافتتاح فى موضع بالضبط وأرسل عليه أربعة آلاف وات من الضوء . فستبدو النتيجة أن المسرحية رهيبة لا تحتمل . ستراه بمعنى ما غاربا تماما فى ضوء الحقيقة ، فبريق الكشافات قاس لا يرحم ولن يفلح كل خداع العالم من أدوات التنكر وما يشتهر به المسرح من خدع أن يخفى الشخصية الحقيقية للرجل أو المرأة اللذين يقفان فوق خشبة المسرح .. وانى لتأكد أن هؤلاء الذين أعرفهم جيدا فى حياتي منذ زمن بعيد سيتكشفون لى على حقيقتهم ومن جذورهم لو أنهم فقط اشتهروا معي بالتمثيل فى عمل مسرحى حتى وإن كانت هذه الشخصيات التى يمثلونها تنتمى الى عصر آخر ومن طبيعة مخالفة .. ليأت الى المسرح أولئك الذين يتعشقون مكدون الصدور ، والباحثون عن الحقيقة الخافية فى البشر فلن يجدوا فيه الا مايشفى غليلهم أو يبعث فيهم ، على الاقل شيئا من القناعة والرضا . والواقع انك لو أردت أن تعيد الحقيقة الى الحياة فضعها على خشبة المسرح .

الهروب من التجريد الذى يتهددهم .. اذكر انى كنت أفضل أيام اشتغالى بالصحافة ترتيب الصفحات عن ممارسة تلك الأشياء التى تشبه الشعائر الدينية والتى يسمونها (التحرير) .. كذلك فى المسرح أحب الطريقة التى يتناولون بها العمل من جذوره والتى تختلط فيها الكشافات والمنصات والستائر وأدوات الأكسسوار .. ولا اذكر من قال « لكى تكون مخرجاً عظيماً عليك أن تؤن مناظر لك بزراعيك » والحق أنه قانون عظيم فى الفن لاني أحب تلك المهنة التى تضطرنى لأن أعمل حساباً لسيكولوجية الشخصيات وفى نفس الوقت أضغ فى اعتبارى مكان مصباح أو غلاية أو تصميم منظر أو انتبه الى ما يحدثه اللقاء قطعة ثقيلة على خشبة المسرح من ردود الافعال . وعندما رسم صديقى مامو مناظر مسرحية (المجانين) اتفقتنا على وجوب البدء فيما يختص بالاثاث الجاعد مثل حجرة كتيبة واثاث قبيح .. اى مايسمى بالصورة الواقعية .. وسرنا خطوة خطوة بالمسرحية فبدأنا على أرضية غير ثابتة ليس لها جذور مادية ، وكان علينا أن نصمم الديكور فى النهاية وننتهى المسرحية فى شكل من الجنون والوهم لكنها تبدأ من نقطة مكدسة بالماديات اليس هذا هو احسن تفسير للفن .. أنه ليس الخيال فقط أو الواقع بفرده بل هو الخيال يجنح من فوق أرض الواقع .



احيانا يسألونى « كيف تستطيع أن توفق بين الادب والمسرح فى حياتك ؟ » والحق انى عمكت فى مهن متعددة اما بسبب حاجتى ولما بسبب حبى لها ومنذ أن استقر بى التفكير على أن أعمل بالكتابة أستطيع القول انى قد وفقت بين المسرح

أوردنا من الاسباب الشخصية لاشتغالى بالمسرح ما فيه الكفاية وأنها لاسباب الانسان العادى .. لكن لى أيضا أسباب الفنان ، والاسباب الاخيرة أكثر غموضاً . وجدت المسرح قبل كل شيء مكاناً للحقيقة . لكن بعض الناس يدعونه

والادب على نحو ما لكنني اشعر اني ساتوقف عن الكتابة في اللحظة التي اوافق فيها على أن اكون كاتباً فقط ويكون التوفيق بين الادب والمسرح أمراً آلياً متى وجد المسرح. ان المسرح في رأيي هو ارقى الاشكال الادبية وأكثرها انتشاراً. عرفت يوماً مخرجاً أعجبت به كثيراً ، كان دائماً يقول لأولفيه وممثليه « أكتبوا .. أو مثلوا حتى لن هم على درجة من الغباء والضحالة بين المترجمين » انه لا ينصحهم بأن يكونوا أغبياء أو سطحيين بل ينصحهم بمخاطبة كل شخص موجود في الصالة. اذ ليس كل المترجمين مستعدين بالضرورة للتجاوب مع ما يضعه المخرج ، لكل شخص ذاته الخاصة ، واهتمامه الخاص .

ليس التخاطب مع الجماهير من الامور الهينة، فالمؤلف يقوم بمغامرته وقد صوب الهدف اما الى الهبوط بمستواهم واما الى الارتفاع الى ما فوق طاقتهم ، فهناك كتاب يوجهون جهدهم لمخاطبة ما هو أكثر غيابة في الجماهير ، فيحققون بهذا نجاحاً كبيراً ، وهناك بالمثل كتاب يحاولون مخاطبة أولئك الذين يفترض فيهم الذكاء فيمنون بالفشل في أغلب الاحيان، وكتاب النوع الاول يستعملون الطريقة الفرنسية المشهورة في المسرح والتي يمكن أن نطلق عليها طريقة «ملحة الفرائض» أما النوع الثاني فهو يتبع طريقة من يضع قليلا من الخسروات في (حساء فلسفي) . وعلى ذلك فالفنان الذي ينجح في التحدث ببساطة الى كل الناس بينما يظل طموحاً نحو تحقيق هدفه فأننا نجد بذلك تقاليد الفن الحقيقية ، اذ يجمع كل الطبقات وكل المشاهدين في مشاركة وجدانية واحدة وضحكة واحدة وليس بقادر على تحقيق ذلك كله الا الكبار من الكتاب .

يسألونني : « لماذا تهتم بعمل الاعداد المسرحي رغم استطاعتك التأليف المسرحي ؟ » فأقول : انني كتبت مسرحيات وسأظل أكتب أخرى وسأروض نفسي في المستقبل على هذه الحقيقة التي يجب أن أعمل من خلالها ، وأستطيع أن أجيب هؤلاء الأشخاص بالذات وهم الذين يسألونني على أساس أنني قد ارتبطت بما قمت بإعداده adaptations للمسرح (الذي هو أعمال غربي ، انه حين أكتب للمسرح فالكاتب (الذي هو أنا) هو الذي يؤدي مهمته بأسلوب أشمل وأوسع أفقاً أما عند اعدادي للمسرح فذلك يأتي نتيجة لتساؤلي مع المخرج طبقاً لما نعرفه عن المسرح اذ أن تشكيل واستلهم واخراج البروفة النهائية يأتي في اعتقادي بغضل هذه الروح وهذا الارتباط فيصبح في مقدوري

التوصل الى وحدة الاداء ووحدة الاسلوب والابقاع التي تتكون منها الضروريات الاساسية للمسرح، والتي تتيسر لي أن أتبع هذه الروح بمزيد من الحرية التي لا تتجاسر لي الا عندما أكون مؤلفاً ومسرحياً ومخرجاً . فأننا باختصار خادم للنصوص والترجمات والاعدادات المسرحية .. اذ حينما توضع كل هذه الاشياء للخارج فوق خشبة المسرح فاني احتفظ بحق تشكيلها تبعاً لاحتياجات الاخراج فأتعاون مع نفسي .. أو بمعنى آخر أوجد الحقيقة التي تزيل الخلاف بين المؤلف والمخرج . واني لاشعر بقليل من الابتذال من جراء هذا العمل الذي قد أضى في ممارسته كلما سئمت في الفرصة ، لكن إحساسى بالضيق يكون أكيدا اذا ما تخلّلت عن واجباتي كتاباً ووافقت على اظهار مسرحيات يمكن أن تحوز رضا الجمهور بأساليب مبتذلة من ذلك النوع التجاري الذي يلقى نجاحاً كبيراً والذي تصودنا أن نراه فوق خشبة المسرح الباريسي - ان ذلك ليصيبني بالغثيان ، فأننا لم اشعر بانني قد تخلّلت عن هدفي ككاتب حين مسرحت رواية ديستوفسكي (الجاني) لان الاخراج في الحقيقة هو التجسيم لكل ما اعتقده وما أعرفه عن المسرح .

وان أخشى ما أخشاه أن أفقد القدرة على ممارسة ما أحبه في المسرح بسبب ما يتهدد الصالة التي تحتاج اليها هذه المهنة في هذه الأيام . ان الارتفاع المستمر في التكاليف وبيروقراطية الشركات المسرحية تدفع بالمسرح خطوة خطوة نحو التجارة .. اذ يحتل فن الدعاية في هذه المؤسسات التجارية المتنافسة أعلى مكان كمي يتمكنوا من اخفاء الموعظة الاسطورية التي منحتهم ايامها يوماً الجدة العجوز الغامضة .. وبذلك يتحول الاقاق النبيل للمسرح الى مكان للقدرة . لكن هذا لا يبرر التخلي عن التقاليد والبقاء السلاح لان روح الفن والجنون تترصد دائماً بالفنان من فوق مقاعد الصالة ومن خلف الكواليس ولا يمكن أن تموت بل علينا أن نحياها من الضباب فهي تنتظر كل فرد فينا . وتهيب بنا أن نجسم قدرتها على التعبير .. لهذا علينا حمايتها من اصحاب محلات الادوات المسرحية أو من مخرجي الحفلات العامة فهي في مقابل ذلك تثبت من عزمنا على مواصلة الطريق وتنفذ فينا روحنا الطيبة الصامدة . وهل معنى السعادة وطهارة الحياة التي تحدثت عنها منذ البداية الا أن نأخذ ونطقي ؟ .. ذلك لاننا نحتاج الحياة نفسها قوية وحررة .

الحسن بالعبث

في
عام

نجيب محفوظ

شفيق ممتاز

بأن تجرى في ميدان الأوبرا عاريا • وليس هذا القول نزوة من نزوات مصطفى المنيأوي • بائع اللب والفشار • ، بل هو قول تسبقه وتفضي إليه تساؤلات عديدة ومكررة - تبدو أحيانا ساذجة وأحيانا يائسة - على طول « الشمع » وعرضها، عن جدوى الفن في عصر العلم : فقديما كان للفن معنى حتى أزاحه العلم من طريقه فأفقدته كل معنى ولم يبق له شيئا ، فأنت واجد في العلم للشمع ونشوة الدين وطموح الفلسفة ، وما على الفنان إلا أن يقرأ أي كتاب في الفلك أو في الطبيعة أو في أي علم من العلوم ، ويتذكر ما يشاء من المسرحيات أو دواوين الشعر ، ثم يختبر بدقة احساس الخجل التي سيجتاحه •

ولا مدعاة الى التعثر هنا عند التساؤل عما اذا كانت هذه الكلمات تبدو - بازاء منطق العمل - موضوعية على لسان الشخصية وضعا أم نابعة من صميم معاناتها ، لأنها على الحالين تفصح عن وجهه حقيقي من أوجه الازمة بالنسبة للكاتب ولشخصياته على حد سواء • ولا ننسى أن نجيب محفوظ بدأ رحلته رومانسيا ، « ولا تخلو حركة هروبية من قشل » ، ثم اتخذت رؤياه أبعاد الواقع الاجتماعي حتى أوشكت أن تتحدد به :

ليس جديدا القول بأن الفنان أول من تفجأ شخصوه ، في نهاية الامر ، بأفعالها ، وأفكارها ، بأحلامها ومخاوفها ، بغصتها ومنطقها ، بافتقارها أحيانا الى كل منطق ، وبإكتشافاتها ، فتثير دهشته وخوفه أحيانا ، وقد يتصل منها •

مثال ذلك أن يبدع الكاتب شخصا تفصح عن وعي اليم ومهلك بالعبث ، فتروعه شخصوه ، ويحاول أن يجد لها مهربا ، أو يجد لنفسه مهربا منها ، يدفعه الى ذلك طفيان موقف فكري سابق أو رؤيا قديمة لا يستطيع أن يتخلص من حواذها • فنجيب محفوظ ، رغم انهياره الواضح بحسان جيتيه في « الثثرة » ، ورغم قوله في مسهل « الشعاذ » أن الإبداع هي التي تملأ عيونها دائما بالطمأنينة ، يطالعنا دن نفس ذلك العمل الاخير ، على لسان مصطفى المنيأوي ، بقول مؤداه أن الفن المعاصر ، وقد « فقد عرشه الذي اقتصبه العلم » ، وأعياء العجز والجهل عن التحام الحقائق الكبرى ، انقلب الى الغضب ، والرواية الضد ، والعبث ، واستعصمت آثار شاذة مبهمة غريبة ، ليسرق الإعجاب الذي استحوذ عليه العلماء ، وكان الامر مباراة بين العلم والادب جازتها ذلك الإعجاب : « فأنت ان لم تستطع أن تستلفت أنظار الناس بالتفكير العميق الطويل ، قد تستطيع



أو مبررة ، فثبث ضحكك لا ضحك فيها • ولكن هل ذلك هو السرك الذى يأتى ذكره فى «الشحاذ» وبهذه الرؤية ؟ هل هو السرك الذى تقيسه شخوص كتاب العبث ، شكلا ومضمونا ؟ وهل يعنى نجيب محفوظ المهرجين كما نجدهم فى عالم صمويل بيكيت مثلا ؟

لا يبدو ذلك • لأن السرك والمهرجين هنا - فى القصد المعلن على الأقل - هما ، ببساطة ، التسلية والتفريغ ، بمعنى « اللب والفشار » ومسررات التسلية بلا تحفظ ، القصص الخفيفة والضحكات ، والصور الغريبة : ابتغاء للشهرة والمال الوفير - ما دام العلم لم يترك للفن شيئا •

ذلك رغم ان الانسان الهشى تراهى لتنجيب محفوظ من قديم فى ثوب المهرج ، بكل افعاله الغريبة بالغة السخف ، غير الجدية ، غير المبررة ففى « همس الجنون » (١٩٣٨) يرى البطل عمالا « يرشون زملا أصغر فاقعا يسر انظارهم ، بين يدي موكب خطير ، ولأول مرة فى حياته يستثير دهشته شئ ، فيروح يتساءل لماذا يرشون الرمل وهم أنفسهم يرجون سراحا فيكتسونه ويلبونه، فلماذا يرشونه اذا ؟ أحس ميلا للضحك ، فضحك

» اقذف بشعرك الى المعركة تظهر بالآف المستمعين» الى ان وقفت ، فى «الشحاذ» على مشارف انكشاف بالغ الحدة انصحت عنه « الثرثرة » فميسا بعد بصورة اعمق واشد ايلاما •

والسؤال هو : هل يحاول نجيب محفوظ فى « الشحاذ » و « الثرثرة » و « المظلة » ان يسرق الاعجاب من العلم باستحداث آثار شاذة مبهمه غريبة ، وهل شخوصه العديدة التى تتحرى ، منذ « همس الجنون » ، أو تعلم بالتمسك ، تحاول بذلك ان تستلقت أنظار الناس ؟

حقيقة أننا نجد فى « الشحاذ » ، جنباً الى جنب مع كلبية مصطفى المتياوى ، حدسا تلمح اليه اقوال عابرة كهذه : « يجب أن نتخلل للعلم عن جميع المبادئ عدا السرك ، فعلينا أن نبليغ من الرشد ، وأن نولى المهرجين ما يستحقونه من احترام » • عظيم • ففى عالم العبث يبدو السرك كلبية طبيعية للحياة ذاتها ، بغير متفرجين ، لأن الكل يلعبون ، يسرون كالمهرجين على سلك مشدود ، يأتون أفعالا غريبة بالغة السخف ، تبدو محتومة - بحكم التواجد ، لأنه ما الذى يستطيعونه الا أن يفعلوا شيئا ؟ - وفى الوقت ذاته غير مجدية

ضحكا متواصلا حتى دمت عيناها ٠٠ ولم يكن ضحكها هذا محض انفعال طارئ، فالواقع أنه كان تذبذب تغير شامل، خرج به من صمته الرهيب الى حال جديدة، ومضى يوما حائرا أو ضاحكا ٠٠ وبعد قليل تفجأ ثيابه بسخفها : « بقلب عيني في اجزاء ملاسسه جميعا بانكار وغرابة . ما حكمة تكفين أنفسنا على هذا الحال المضحك ؟ » ثم تابغته الحركة بسخفها : « توقف عن مسيرة بفتة وهو يقول لنفسه هانذا أقف لفر ما سبب ، ونظر فيما حوله ثواني ثم تسائل أيستطيع أن يرفع يذبه الى رأسه ؟ أجل يستطيع . هل تواتية الشجاعة على أن يقف على قدم واحدة ؟ وقال لنفسه فلم لا أستطيع ، وما عسى أن يعتاق حريتي ؟ وراح يرفع يسراه في أناة وعدم مبالاة كأنه وحده في الطريق بلا رقيب . ثم يرى « جسما ضحكا وأوداجا منتفخة » ، يظن أن شخص آخر يسير في الطريق مثله ، فيباغته ذلك المراء بسخفه ، ويرى الرجل سائرا « مرفوع الرأس في خيلاء ملقيا على ما حوله نظيرة ترفع وازدراء ، تنطق كل حركة من حركاته بالزهو والكبرياء ، كأنها تثير الخلق في نفسه ما تثير الديدان » فلا يجد كل ذلك مبررا ، ويرفع يده فيهرى بها على قفا الرجل المختال ، وينساق بعد ذلك في « تيار زاهر من كلجارب الخطيرة بارادة لا تثني وقسوة لا تقهر » صنع أقفية وصبغ على وجوهه وركل بطونا وظهورا، ولم ينح في كل حال من الكلمات والسباب فحطمت نظارته ، ومزق زر طربوشه ، وتهتك قميصه ، ولكنه لا ارتدع ولا ازدجر ، ولا فارق الابتسام شفتيه ، ولا حملت نفسوة فؤاده الثمل .

ما الذي حدث لصاحبنا هذا ؟ وكيف انقلب عالمه بفتة من « الصمت الرهيب والهدوء الكثيف » الى مغممان السيرك والمهرجين هذا ؟ ألم يحدث كل ذلك لأن الشخصية قد انكشفت لها أفعالها وأفعال الآخرين سخيفة ، بغير مؤدى ، بغير ميسر أو جدوى ؟ أو ليست هذه هي بداية الحس بالعبث ؟ ونعدها يبدو كل شيء كما تبدو الاشياء في حلبة السيرك : زريا ، أليما ، مضحكا ، لا يصدق ، ويبدو الكل مهرجين . لكن الشخصية ، فيما يبدو مثلما هي ، وحيدة في حسها بالعبث بين الآخرين الذين لا يرون في ذلك الحس الا الجنون عينه، قد انسحلت ، بمجرد أن خلقت ، عن مبدعها ذاته الذي احتجزته عنها بيئته الثقافية في المأسى السوسيولوجي) ، ولحلتها الحضارية ، فغاب عنه مغزى ما هو حادث لها ، ونكص عن الانكشاف

الذي واجهته به ، فقال هذا همس جنون ، غير ملق بالا الى ما وراء « الصور الغريبة والضحكات التي تجلجل » ، فوقع بذلك فيما وقعت فيه شخصية أخرى من شخصياته عندما نسبت الى كتاب الرواية الضد وكتاب العبث محاولة سرقة الاخوان من العلم باستحداث آثار غريبة شاذة مبهمه ، ومحاولة استتلاف الانظار بالجري عراة في الطرقات .

ولكن كيف وابطال نجيب محفوظ يتعرون من قديم ؟ يصابون بداء التساؤل ، فتأتيهم الاجابات عاقلة ممضوعة رصينة مهضومة جيدا ، فيجبرونها ويشمردون ، ويتعرون :

- كان الاقدمون يتساءلون ، ولم نعد نتساءل .
- بديع ان نتخلص من السؤال .

الاجابة العاقلة تخنقك وكانهسا تستغزك .
التصرفات العاقلة تفصيك بلا سبب . ما أجمل ان يشور البحر حتى يطارد المتسكعين على الشاطئ .
وان يرتكب السائرون حماقات لا يمكن تغليها .
وان يطير الكازيني الكبير فوق المسحب . وان تتحطم الصور المألوفة الى الابد ، فيخفق القلب في الدماغ وترقص الزواحف الطيور . (الشجاذ) .

ميكرا ، في عام ١٩٣٨ ، تحتاج البطل في « همس الجنون » موجة غضب ورفض وتقزز : « يلقي بظفره ازدراء على الخلق الذين يضربون في جوانب السبل لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا ، ثم يتساءل اليس الانسان حرا ؟ ثم يتفكر مليا ويحجب بحماس : بلى ، أنا حر . تنزل عليه الحرية كالوحي فتملاء يقينا لا سبيل الى الشك فيه أنه حر يفعل ما يشاء . » لكنه لا يعود من مزاولته لتلك الحرية الا بالكلمات والضرب والسباب ، فينتهي امره بأن يتعذر في عرض الطريق . تأخذ يداه في خلع ثيابه قطعة قطعة ، حتى يتخلص منها جميعا ، فيبدو عاريا كماخلقه الله ، ثم يقهقه ضاحكا ، ويندفع في سبيله .

بعد ذلك باكتر من ربع قرن، في عام ١٩٦٥ ، وسنوات طويلة من العقلانية تمتسد وراء نجيب محفوظ ، ينطق عمر الحمازوى فجاة : « لم يبق الا أن ارقص فوق قمة الهرم ، أو أقفز من فوق أعلى جسر الى قاع النيل ، أو اقتحم الهيلتون عاريا . »

وبعد عمر بعام واحد يقول أنيس زكي محدثا نفسه : « واذا أردت حقا ارتكاب حماقة تلغى

أقرب إلى حالة مريض مشرف على الفصام والتصلب الهستيرى : « لا أريد أن أفكر ، أو أشعر ، أو أتحرك » . والشخصية ذاتها كأنها تحس ذلك : « هل يقضى على بأن أسجن في عيادات الطب النفسى ؟ » يحس عمر أن عليه « أن يكون حذرا ، والا وجد نفسه مسوقا إلى مستشفى الأمراض العقلية » ، ربما كبطل « همس الجنون » - لكنه لا حيلة له فيما هو حادث له : « لماذا يثيرنى الكلام العاقل فى هذه الأيام ؟ الشخص الوحيد الذى أعجبني حديثه رجل مجنون » .

ومن الخارج أيضا يمكن أن يبدو عمر مصابا « بمرض بورجوازي » ، قد يكون المرض الذى يصوره صديقه الطبيب : نجاح ، فثراء ، فترف ، فكلطة ، ازهاق وتكالب ، فقلق وملل . وقد يكون مرضا بورجوازيا أشد شراسة وشيوعا : هو التمزق الذى يمانيه بين مثله وأحلامه الماضية وبين نجاحه الراهن وخيالاته للقضية . فحتى فى غمار أزمة كهذه لا يخفت صوت الكاتب ولا يكف عن فرض انشغالاته على شخصوصه : بطل « همس الجنون » كان لا بد له أن يبدأ تناطحه مع الواقع بدساجة يختطفها من رجل وامرأة كانا ياكلان مريشا ويشربان هنشا . فيلقى بها إلى جماعة من غلمان السبل الجياح العرايا رآهم ينظرون إلى الأكلين وقد علمت وجوههم غيرة واكتست بشرة كل منهم طبقة كثيفة من غبار وقذارة ، فلم يرق له المنظر ولم يعجبه ذلك التنافر بين الأكلين والجياح ،



إليك الانظار ، فتجرد من ثيابك وتبتخر فى ميدان الأوبرا . ثم عام آخر ويلقى اللص خطيبته أمام المظلة ، فلا يكاد ينتهى منها حتى يروح يخلع ثيابه فرميها ، ويدور حول نفسه كأنه يستعرض جسده العارى ، يتقدم خطوتين ، ويتأخر خطوتين ويرقص ، فإذا بطارديه يصفون له تصفيقات إيقاعية فى حين تشابكت أذرع الغلمان وراحوا بدورون من حولهم فى دائرة متماسكة . ثم يقبل رجل وامرأة ، فيأخذان فى خلع ثيابهما ، يتمرغان تماما تحت المطر ، فيمارسان الحب، بينما يتواصل الرقص والتصفيق ودوران الغلمان وانهمار المطر .

فى عام ١٩٣٨ يحار نجيب محفوظ فى أمر بطله ، فلا يجد تفسيرا معقولا لما باغت ذلك البطل من أحاسيس بسخف الواقع ولامعقوليته الأجنون وكأنه يمد أن خرجت الشخصية على يديه إلى النور وقب ينظر إليها حائرا ثم هرش رأسه وقال ما هذا ؟ هذا الرجل لاشك مجنون أو مع ذلك فانه حتى فى ذلك الوقت لا يجد مقنعا فى مثل هذا التفسير الدارج ، فيتساءل ما الجنون ؟ ويجب أنه - فيما يبدو - حالة غامضة مثل الحياة والموت ، تستطيع أن تعرف الشيء الكثير عنها إذا أنت نظرت إليها من الخارج ، أما الباطن ، أما الجوهر ، فسر مفلق . هذا ما يقوله الكاتب ، أما الشخصية فتجد فيها هو حادث لها رحلة إلى عالم أثيرى عجيب ، مليء بالضباب ، فترة سحرية حفلت بالأعاجيب، باللذة والالم . واذا يتقدم الكاتب مع شخصيته فى عالمها الداخلى يزداد تشككا فى حكاية الجنون هذه ، فيقول « وكان عقله - أو جنونه - يفكر بسرعة خيالية » . فالمشكلة هنا ليست من قبيل أحجية « نهر الجنون » ، إنما هى حالة إنسان يبدو أنه « يشاهد الناس وهو بعزل عن الحياة جميعا » ، يخرج لأول مرة عن هدوء الايقار وطأئنتها ، ويستثير دهشة شئ ، فيتساءل : ولا يعود - منذ تلك اللحظة - طويلا قائما مطمئنا ، « فقدت نفسه قدرتها على الجمود ، أو برئت من عجزها عن الحركة » فانتفى بان خلع ثيابه وألقى بها فى وجه العالم ، تماما كما خطر لممر الحمزوى أن يقصص بعده بربع قرن .

يحار نجيب محفوظ طويلا فى أمر عمر . تبدو الشخصية « إذا أنت نظرت إليها من الخارج » ،

— كم يسمع لغنائى أحد •

واردهك الصمت • والى عليك الحرمان •
وانتبت الشعر انه لا قدرة له على الامتلاك • ما
لشعر وهذا الطول والعرض والتفكير الغائب في
القضايا وبها العبارات والطعام اللبس عند
المرض • كظة الثراء هي اذن • والسام • انقلب
المتطلع الى سر الوجود الى محام ثرى غارق في
المواد الدهنية • نحن رجال ناجحون • ذوو سر ذفين
من الحزن المكبوت • • • • • عندما امضنى الغسل
جريت نحو القوة التى آمنتا من قبل بانها شر يجب
ان يزول •

الغسل في الشعر • فى حلم العدالة • فى
النضال من أجل قضية • هى القضية اذن • وكان
الشعر لا يتفصل عنها • هو عثمان خليل بكل
ما يشتهل بالنسبة الى عمر من احساس بالوزر
والردة والخيانة • • • • • المدل كان يقضى ان نذهب
مك الى السجن • نحن مدنيون لك بحريتنا
وربما بحياتنا • • • • • الماضى المنقضى اذن والحساب
العسير • • • • • وقال بفخار فى بدروم بيت مصطفى
النياوى خيلتنا قبضة من حديد لا يمكن ان
تنكسر • ونحن نعمل للانسانية جمعاء لا للوطن
وحده • نحن نبشر بدولة الانسان • نحن نخلق
بالثورة والعلم عالم الغد المسحور • وانت
يا عثمان كنت فوق مستوى البشر وكنا وما زلنا
لا شيء • لكن مهما يكن من قدارة الفار فى الصيدية
فان منظره يثير الرثاء •

لننظر الى الفار الذى تغل عن الشعر وخان
القضية فى سبيل المجد والثراء والاسرة • فى
اللحظة التى • يلتقى فيها رجل خارج من السجن
الى الدنيا • ورجل يتحفز للخروج من الدنيا • :
ها هو وجهك مصمم على الحياة كماداتك يا عثمان
لا يريد ان يتزحزح • بالفرابة • • • • • كائنك لم ترتبط
به يوما • وكانك لم ترغب قط فى هذا اللقاء •
لا شيء مشترك بينكما الا تاريخ ميت • ولا يوحى
اليك الا بمشاعر الذنب والخوف وازدراء النفس
ولم يدرك ان كتب الغيب حلت محسب كتب
الاشتراكية فى مكتبك • • • • • وما هو يعترضك تقدر
وانت تهرب من الامل والدنيا • • • • • ما أبغض هذا
اللقاء الذى ارق نومك مرات ككابوس • • • • • وهل
تموت الاسئلة اذا قامت دولة الملايين • • • • • فيقول
عثمان انت تتطلع الى نشوة • • • • • وربما ما يسمى
بالحقيقة المطلقة • • • • • لكننا • يقول عثمان • عندما
نعى مسئوليتنا حيال الملايين • لا نجد معنى للبحث
عن ذواتنا • •

وشاركته حريته عدم ارتياحه • فقال له فؤاده
• • • • • ينبغي ان يأكل الغلمان مع الآخرين • • • • • فأخذ
الدجاجة وأعطىها لهم • • • • • وعمر الحزواى هو
الآخر • فى عنفوان أزمته • • • • • وكل شيء يتسرق
ويبوت فى داخله • يؤرقه طيف صديقه المناضل
عثمان خليل • وتمضه خيائنه لذلك الصديق
والمثل والاحلام القديمة التى شاركة فيها • فهل
مرض عمر اذن هو مرض الضمير الذى يعانى منه
مشتقو البورجوازية •

نحن • من الخارج • نواجه فى عمر هذا
شخصية اشبه بشخصيات الاداب الاوربية فى
الثلاثينات من هذا القرن • مخلوقات سستند •
واودن • وابشروود • واضرابهم من مثقفى
البورجوازية الاوربية الذين تفجرت أزمة الضمير
ومازقوا خلق عندهم فى حياة ابطالهم ومازقوا
شخصهم • بطل نجيب محفوظ هذا • المحامى
الناجح • الثرى • الذى نجح وأثرى على حساب كل
ما كان يمثل القيم الكبرى فى شبابه • الفن •
الانسان • القضية • يكاد ان يكون • بهذا المنظور
شخصية تقليدية • من منتجات توليفه
اذا ما ثابروا على النظر اليها من هذه الزاوية •
وجدناها منتهية الى الفنى اشبه بأسوأ شخصيات
نجيب محفوظ اطلاقا • بطله المصائب
بعقده اوديب فى رواية • السراب • فعمر الحزواى
منته • بذلك المنظور الخارجى • الى ان يكون مجرد
مرضى نفسى آخر • على نسق مخلوقات • • • • • ببول
بورجيه • التطبيقية • فهل هذه أزمة عمر • فشل
واحباط • فمرض نفسى •

لننظر من الداخل اذن • يقول عمر • • • • • اشعر
بخمود غريب • نتيجة لذلك الخمود ماتت رغبتي
فى العمل (الحمامة • النجاح • الثراء) • ما زلت
قادرا عليه • لكنى لا أرغب فيه • وكثيرا ما أضيق
بالدنيا • بالناس • بالاسرة نفسها • • • • • ويرعبني
احساس حركى داخل بان بناء قائما سيتهدم • •
كاننا على كنبه التحليل النفسى نستمتع لمرضى
تفصح كلماته عن اعراض التصلب الهستيرى •
هل هى حكاية احباط ونكوص • ما من شك
فى ان الشخصية قد ذابت خيبة الامل • ومرارة
الغسل • وضيفة الوهم •

—ومتى تعود الى الشعر • انى اعجب كيف هان
عليك ان تهجره •

— كان لهموا ليس الا • توهمت يوما اننى
ساستمر •

— ولكننى أسالك عما أوقفك •

«عادة» كالقنوط والغبار • دورات محكمة الغلاق •
ما أنطق الضجر • ضجر يضجر أضجر فهو ضجر
وهي شجرة والجميع ضجرون وضجرات •
ولكن لم ؟ ما الذى اكتشفه عمر ؟ اكتشف
شيئا دراجا وبائع السخف • اكتشف أنه لاحقيقة
ثابتة هناك الا الموت • الخ عليه الموت يذكره
بنفسه بين كل عمل وآخر • قتل الضجر كل شيء •
وانهارت قوائم الوجود بفعل بضمة أسئلة •

قال له الطبيب ضاحكا ، بسمرة انشائية ، معنى
الحياة ؟ اننا نحب الحياة • هذا هو المعنى • لكن
بينه وبين السائل جدار من الصمت ، فهو لم
يصبح على غصة العيب • وقال الموكل ، بسمرة
انشائية ، السننا نعيش حياتنا ، ونحن نعلم
ان الله سيأخذنا ؟ ما أوجه المنطق ، لكن الراس
يذهل بدوار مفاجيء ، ويختفي كل شيء • أنت
لا تفكر فى الموت كما يفكر العقلاء ، ترى كيف
يفكر العقلاء فى الموت ؟ ولم العقلاء ؟ الطبيب يقول
لا وقت عندي لذلك • وما دمت تؤدى خدمة كل
ساعة لانسان هو فى حاجة ماسة اليها لما يكون
معنى السؤال • والموكل يقول المهم أن تكسب
الدعوى ، أما أنيس زكى فيقول بعد ذلك فى
« الثروة » أن الحيلة الرقصة أدت خدمة لا تتكرر
للملكة « عصر القديمة » ويقول عمر الحمزاوى أن
الموت يمثل أملا حقيقيا فى حياة الانسان • لكنه
ما يلبث أن يتباهى غضب شديد ويقول انى أدفع
عن نفسى الموت • قبول الموت ادعى للخجل •

نحن فى « الشحاذ » امام بطل عبثي يبدو انه
يفجأ مبدعه بعيشته مثلما يفجأنا تماما • فنحن
اذا بحثنا عن مبرر لتسمية عمر الحمزاوى بالشحاذ
لم نجد الا تسول الايمان (وليست الشخصية هي
التي تتسول ؟) وتلك الصبغة العينية التي ينتهي
اليها فى خاتمة العمل : « ان كنت تريدني حقاً
فلم هجرتني ؟ » ولكن هل تلك الصبغة هي ما كان
يبحث عنه عمر اذ يتسلسل الجواب على ذلك
الحفنة من الأسئلة التي انهارت بفعلها قوائم
الوجود ؟ وهل تلك الخاتمة هي ما يقضى اليه
تسول الليل والنهار « فى القراءة المجدية » فى
الشعر العقيم ، فى الصلوات الوثنية ، فى باحات
اللامح ، الدليلة ؟ وفى تحريك القلب (الضجر)
الأصم بأشواك الفخارات الجهنمية ؟

نحن هنا بصدد شخصية عبثية يبدو أن مبدعها
ذاته لا يريد أن يصدق وجودها أو يسلم بوقتها •
شخصية يتور شك له ما يبرره فى انها تبحث حقا
عن أى جواب ، بل يبدو أن تسولها الايمان مفروض

ما أسئلته عمر ؟ يقول للطبيب ألم يخطس
ببالك يوما أن تتسائل عن معنى حياتك ؟ ينظر
الى زوجته فى الفراش ويسأل ماذا جاء بها أو ماذا
جاء بك ومن ذا قضى بهذه السخرة العينية؟ ويقول
ارتفعت فى عهدنا من غمار الضم إلى التفوق الفريد
والثروة الطائلة ، ووجدت فى حرارة حبها
عزاء عن الفشل والشعر والجهد الضائع • رمز
الجنس والمال والشبع والنجاح هي ، فماذا جرى ؟
ويسأل العشيق هل فكرت يوما فى معنى الحياة ؟
ويسأل القواد خبرنى ماذا تعنى لك الحياة ؟ وهل
تؤمن بالله ؟ اذن قل لى ما هو الله ؟

أسئلة دراجة ساذجة مكرورة لا تنتهى ، تبدو
لمن تلقى عليهم مجنونة نابية ، فتأتيه منهم الاجابة
عائلة ، انشائية ، دراجة • فالعبارة الانشائية
هنا لك السيادة ، فى السؤال والجواب معا •
بحكم العيب ذاته • الذى يستثير السائل الى
سؤاله ؛ ويلقى بالجواب بين أسنان المجهب •
فنحن هنا ، شئنا أم أبينا ؛ على أرض العيب ،
بكل سخفه فى السؤال والجواب معا • وكان
الأحرى بنا أن نقول شياء نجيب محفوظ أم أبى •
فهو لا يريد أن يصدق عمرا • حتى عندما يسأل
عمر ذلك الموكل سؤاله السخيف فيجيبه بقول
دراج يظل يطن فى رأسه • يقول عمر • من هنا
جاء تأثيرى الذى لا معنى له بكلامه الذى يردده
الانساء كله مصاعفة دون أن يحدث تأثيرا فى أى
انسان • وهو لم يزد عن قوله اننا نعيش حياتنا
ونحن نعلم أن الله سيأخذنا • ذلك على السطح •
لكن وراء السخف الدراج الساذج الرث وجهه
الرعب الذى يشعر البطل فيلقاه مجردا أعزل من
كل سلاح • لا شيء يجدى فى مواجهته ، منذ
لحظة الصبح الاولى ، منذ السؤال الاول ، لا يجدى
شيء • لا العودة الى الشعر ولا العودة الى الحب ،
أو العمل أو الأسرة ، أو الانغماس فى الجنس •
باطل الاباطيل الكلل باطل وقبض الربيع ؟ وحلم
المدينة الفاضلة ، تبعد ؟ عثمان خليل لديه حل
جاهز ، ومنطقي ، ونبيسل ، ومريح للنفس •
الانسان اما أن يكون • الانشائية جمعا • واما
أن يكون لا شيء • نعم • لكن عمر ، الشحاذ ،
يقول لنفسه لماذا اتعب نفسى فى مناقشة أمور
لا تهمنى ، وكل شيء يتبدد الآن بلا معنى ؟ الآن
يبدو كل زمان جميلا بامتثانه • الآن • • والحق
أن الماضى أيضا لا أحبه • لن أنظر إلى الوراء • لم
أعد أحب شيئا حبا خالصا • بل لا حبيب الآن •
القلب لم يعد يفرز الا الضمياح • وبين التجنوم
يتراعى الفراغ والظلام • كل شيء بات ذكريات

تبدأ مأساة عمر - أن صحت لفظة المأساة هنا - بلحظة الصحو الداخلي . لحظة الجلاء التي يعي فيها الموت بقسوة ، « فيذهب الرأس ببدوار مفاجئ ، ويتخلى كل شيء » وعندما يحاول أن يتشبث بشيء لا يجد الا قولا كهذا يتروّد في راسه بغير انقطاع كأنه مسجل على اسطوانة مكسورة: «لسنا نعيش حياتنا ونحن نعلم أن الله سيأخذها؟ لسنا نعيش حياتنا ونحن نعلم .. » وهكذا الى ما لا نهاية .

منذ تلك اللحظة ينهار كل شيء ويفقد مغزاه ومبرره : العمل ، النجاح ، الثراء ، الأسرة ، الفن ، بل و « المدينة الفاضلة » أيضا : « كل شيء بات حفسنة من تراب ، مسرات الأسس ، الزوجة ، وحتى المدينة الفاضلة » لم يعد يهمني شيء . صدقني . لم يعد يهمني شيء . لم يخيم الصمت رغم الضجيج ؟ في كل لحظة تشعر بأن صلة تتمزق محدثة صوتا مزعجا ، وأن قائما يتزعزع ، وأن أسنانك توشك أن تتساقط و أشدد قبضتك على الأشياء ، وانظر اليها طويلا ، فعما قليل ستختفي الوانها . ولن يكثر لك أحد - والهواء يطير الصفيف التي لا حقيقة ثابتة فيها الا صفحة الوفيات » .

أي قيمة لأي شيء بعد ذلك ؟ أي بقاء لأي شيء؟ « لم يبق لنا يا حضرات المستثمرين الا أن نعمل معا في السيرك القومي » .

ولكن ، أي ظلم . أي ظلم في الموت . في حكم الاعدام المسبق الشامل . ومعذرة ، فالمرت حق ، وكل نفس ذائقة الموت ، لكننا نتكلم هنا من داخل المشاهدة التي احتوت عمر الحمزاوي ، ونردد صيغة تمرده على الظلم بالموت . يقول كامي في دراسته للتمرد أن كراهية الظلم والموت أن لم تفص الى مزاوله القتل والشر ، فإل الدفء عنهما ، الظما اليهما على الأقل ، كاحتجاج أخبر على الألوحة وانحياز الى عدوما ، على النحو الذي نجده عند ويليم بليك وميلتون مثلا . فلنسمع لعمر الحمزاوي في قبضة تلك الكراهية : « أفكر في تفجير الذرة ، فإن تعذر ذلك ففي القتل ، فإن تعذر ذلك ففي الانتحار » .

هكذا ، رويدا ، تتكامل الصورة الشيطانية ، فكأنما تلتحم شظايا المرأة ، وتنطلق صيحة ، « صيحة البراءة الناقصة في مواجهة ظلم الموت » على حد تعبير كامي : « وداعا أيها الأمل ، ولكن مم الأمل وداعا للخوف ، وداعا للندم ، وأنت أيضا ، أيها الشر ، كن خيري ! » وداعا للأمل بعد أن تكشفت لحظة الصحو عن « الشر والعنف الكامنين

عليها فرضا من الخارج بحكم ابداع خالقها لها في بيئة فكرية جادة ، متزنة ، رصينة ، عاقلة ، يحكمها المنطق والعقل والدين ، وقد طالمت تلك الشخصية الفتان من قلب عمله القنسى ، في تلك البيئة العاقلة التي لا تقبل مثل هذه التساؤلات ، فروعه ، فأخذها من يدها ليبحث لها عن الايمان ، أو أي شيء مقبول آخر . . أو بدا له أنه فاعسل ذلك . فالمحتمل أيضا (فيما يتضح من مرملقات الشررة) أن تكون الشخصية هي التي أخذته من يده فجرته ورامها .

لكن عمر الحمزاوي - ونحن هنا ، بمنتهى الدقة والحرص ، نلتزم منطق العمل الداخلي وأسطوريته - لا يريد الا أن يرى نفسه . لا « يبحث » عن نفسه . فقط يريد أن يراها . لا بالمعنى التجسسي ، بل بالمعنى الشيطاني أو « الجهنمي » ، كما يقول نجيب محفوظ . عمر الحمزاوي هذا - رغم عقلانية المؤلف وتزويده - ككلى سلالة الرومانسيين البودوليين ، يريد أن يعيش ويموت أمام امرأة كما قال بودلير عن نفسه .

« قال مصطفى :

- كأنما يبحث عن نفسه .

فقطب عثمان كالمنزعج وقال :

- ليس هو الذي أضاعها ؟

ثم حدج عمر بنظرة ثابتة وتمتم :

- لعله مرض حقا . إذ أفك ضيعت جانبك الصحيح المألفي .

فقال مصطفى :

- أو أنه يبحث عن معنى لوجوده . »

وعثمان - المناضل الذي لا وقت لديه لما وراء الراهن - أقرب الجميع الى الحقيقة . فهو خارج المشاهدة أصلا بموقفه الصلب الراسخ على أرض لا تقبل النقاش : الحياة واقعة ، ويجب أن تماش ، بغير هراء ، بغير تساؤل ، في سبيل غاية أسمى من كل حياة ، وهدف أجدى من كل تساؤل . وهو ، بموقفه في الجانب المضاد ، أقدر على الرؤية بقدر أكبر من الموضوع ، وإن كان يقترب من الحقيقة ، في شأن عمر ، مجرد اقتراب ، فلا يلمسها أو يضع يده عليها . أما مصطفى ، فتسرقه الكلمات ، وترتب له أفكاره في عبارات انشائية: « كأنه يبحث عن نفسه » ، « لعله يبحث عن معنى وجوده » . وما أقرب به - في ذلك التصور - من عمر ذاته .

فى جذور الخليفة • • وهل هناك عوف توقعه
الاولمة بالانسان اقلع من الموت ؟ ووداعا للخوف
والندم لانه لا رد على عنف الخليفة الا بالعنف
والشر ، بالقتل بالانتحار : « وهو يضهما فى
حضنه ارجعته رغبة غريبة فى قتلها ، وتخيل
انه يشق صدرها بسكين فيعثر فى داخله على
ما يبحث عنه » . هكذا يحس عمر ، ذلك الاحساس
الذى تجده شاملا بين أبطال المركزين المتعبد
« د صاد » يقول عمر لنفسه القتل هو الوجه
الحلى للخلق ، وهو تكملة الدورة المغزة التى
لا تتكلم • والقتل منفذ الى النشوة ايضا ، على
ذلك المستوى الشيطاني • وقد صدق عثمان
عندما قال له « انت تبحث عن نشوة » • فالنشوة
تقيض الشجر البودليرى الذى لا تجدى معه فى
« تحريك القلب الاصم » الا « أشواك المغامرات
الجهنمية » والقتل ذروتها • الضجر • قتل كل
شيء • ، فهو يهرب منه ، بغير انقطاع ، الى احضان
النشوة • النسلخ عمر من جلده ليركض لاهسا
وراء نداه النشوة الغامض المذهل : « هانت فى
سباق حاد مع الجنون ، وغايتك الاخيرة ان تنطق
غصون الشجر » •

يبدأ بحث عمر عن تلك النشوة فى احضان
المرأة ، فيقلب من أنثى الى أنثى • كلما رأى
واحدة « خيل اليه أنه يرى الحياة على قديم » وهو
يذهب اليهن ليشرق « بكل رجاء باب المدينة
المسجورة ، وشعور الهارب يتملكه • الهارب
من الضجر • ثم اذ يفرد بالفتنة وردة فى
الصحراء : « ما أكثف الظلمة حولي • تكافى
حتى ينسانا العالم • وليختف كل شيء من العين
الضجرة • آن للقلب أن يرى • أن يرى النشوة
كنجم متوهج • وها هى تدب فى الاعماق كضياء
الفجر – فلعل نفسك اعرضت عن كل شيء ظمأ
للحب – توقا لنشوة الخلق الأولى ، اللاتنة بسر
الحياة • ومن امرأة الى أخرى حتى الراقصة
التي يود لو شق صدرها بسكين على يعثر
بداخله عما يبحث عنه •

يبدو الأمر لعمري ، خلال تلك الرحلة ، كما لو كان
واجدا ضالته : « عندما تجعل بنا بركة النشوة
يملأنا اليقين فلا نسال عن شيء » • لكنه سرعان
ما يكتشف أن ذلك هو الآخر وهم لا طائل من
ورائه ، فيقول لنفسه : « مسرا يدعى • ولكن
هذا لا شيء • المهم أن تلامس سر أسرار الحياة •
سرعان ما يكتشف أن « نشوة الحب لا تكوم ،
وأن نشوة الجنس اقصر من أن يكون لها أثر ،
وهو – فى حقيقة الأمر – ككل الرومانسيين ،

عاجز عن الحب ، لانه غير قادر الا على حب
مستحيل • فليس ما يبحث عنه الحب ، أو
الجنس ، أو حتى الرفقة الانسانية • وهو وليس
زير نساء • وليس ماجنا ولا غايبا • وعندما
يؤكد ذلك لا ينته ووردته لا يكذبهما القول :
فهو مجرد « باحث بجنون عن النشوة » ، وهو ،
فى سبيلها ، تلك النشوة ، يقف مستجديا ،
باسطا يديه فى ضراعة للظلمة والاق • لعل
قيسا يشتعل فى صدره كما يشرق الفجر ،
فتتوارى مخاوف الافلاس والعدم • • والحق أنه
يكره النساء • كل ما هنالك أنه يلهث فى أعقابهن
بحثا عن تلك اللحظة « الالهية » ، لحظة النشوة
الحادة الخاطفة ، التى لا توجد بنفسها أكثر من
ثانية واحدة • فالقلب عليه أن يهتز أو يموت •
لكن لا الشعر يجدى ، ولا الضجر ، ولا الحب •
فأى نداه تلبى تلك النشوة المستعصية ؟ وهو
لا يدرك أن لحظة الخاطفة تلك هى الشيء الوحيد
المتاح له : أن يحب كاللهب ، وكالذهب يصل
فى دورة توجهه (أو نشوته) الى لحظة فناءه
الوشيق ، بغير أمل فى استمرار ، أو دوام ،
أو لقاء ، لانه ما من سبيل أمامه الا يعيش حياته
لحظة بلحظة منذ أن انبثق ذلك الوعي بالموت
الذى يجعل كل شيء عقيبا ، فلا تعود حياة الا
من خلال صرخة الضنى والتبرد ، ولا تعود
حقيقة ، لا يعود شيء الا النشوة • بعد نشوة
الحب كانت نشوة اليقين • اطله يقين غريب ذو
ثقل ، يقطر منه السلام والطمانينة • فى ليلة
الصحراء الباهرة ، وقد وقف مفقودا فى قلب
السواد ، رقص القلب فجأة بفرحة ثملة ، واجتاح
السروور مخاوفه وأحزانه • شملت سعادة غامرة
جنونية أسرة وطرب رقصت له الكائنات فى
أربعة أركان المعمورة ، ولبت يلهث ويتقلب فى
نشوة ، ويتعلق بجنون بالاق •
لكن تلك تجربة ليلة عابرة سريعة الزوال ،
ما يلبث فى أعقابها أن ينظر الى الطريق بفترور
ويقول مستسغفا من هذه له النشوة ؟
ثم يقول بعد صمت : اليقين إذن ، بلا جدل ولا
منطق ؟ واذا ذلك يخرس كل شيء ، وأدامة النظر
والتطلع الى أعلى لا تعود تجدى شيئا ، واللوعة
المشتعلة صراخها يصك السموات بلا أمل ، وكل
شيء انقلب الى سخرية لانه لا نهاية لسخرتها : سخرية
الشعر ، وسخرية الجنس ، وصخب مصطنع
الضاحك الذى ينعى كل أمل ، أما صخب عثمان
فنذير نبى يبشر بالعدم • هان كل شيء ، ولم تعد
أهمية لشيء • تهتك القوانين التى تحكم الكائنات
وتعطل التنبؤ بطولع الشمس •

ويواجهه ذلك البطل به ، فلا يكشف عن سوق شخصه سوفا الى التفكير في العلم ، والنطلع اليه ، والتحسر عليه « وفي لحظة ألم حاد يلغم العلم المتحصى على أمثاله من البشر » فالعلم - بفيرشك - يمثل ملاذا ثابتا مكينا يتبع التلمس من الوعي بالبعث بما يقيمه من عالم اعتسافي لا يخضع الا للعقل والمنطق . ثم في النهاية ، والمنطق الداخلي لعمله يكشف عن عالم بالمنطق ولا عقل ، مجرد بطله من حريته - المبهضة نعم ، لكنها خلاصه الوحيد في مواجهة العبت - فيخده بالآمل ، « وبالكذب » الذي يتحدث عنه سارتر في تجربة الغنيان ، يرتد به ، بعد لحظة الصحو المفجعة ، الى البحث عن خلاص غيبي ، الى تشوف عالم آخر اليه . ونقول مجردة من حريته لأن تلك الشخصية العبيثة المتورطة في واقعة الوجود يغير اختيار من جانبها ويغير أن تسأل رأيها ، لا قبل لها باحتمال ذلك الوجود الذي لا تعرف له سببا ، والذي تراه جزافيا وظالما اذ يكشف لها في كل لحظة عن عبثه ، الا بمزاوئله لاقي حدود حريتها ، ولا حرية لها الا في الوقوف ، بجلاء بالغ الحدة لاكذب فيه ، على لامعولية الوجود ، ولا خلاص لها الا بمواجهة ذلك الامعقول وتجاوز عيبيته بالتردد ، لا بالمعجزات أو أحلام المكسوت الأخرى أو السماوى . يقول كامي : « أنا استخلص جدواه العبت ثلاث نتائج هي تسردى ، وحرى ، وشهوى الى الحياة » . ومشكلة الانسان في عالم عبثي - كذلك العالم الذي تكشف عنه « الشحاذ » - هي الوعي به ، بغير مخالطة ، وبمدا يمكنه أن يأمل ، وإن كان الأمل ، أطلع الشرور جميعا في صندوق باندورا ، « الأمل القنر » كما يدعوه آنوى ، « لا يجب أن يشغله بقدر ما يجب أن يشغله السلوك عن هروبه وخداعه لنفسه » . (سيزيف)

في « الشحاذ » شرح لأذنب لعمر فيه . شرح يفجنا في اسطورية العمل ويناقض منقسه . ومن نفس اللحظة التي يبدأ فيها ذلك التناقض في عالم عمر ، يحدث صداه شرخا في عمل نجيب محفوظ يتمثل في انتقال مباغت الى الخرافة وأسلوب الفانتازى ابتداء من الفصل الثامن عشر . فمن تلك النقطة يفرض نجيب محفوظ على عمر الحمزاوى اسطورية جامدة جاهزة المصنوع مطروقة طرقا جيدا على سندان البيئة الثقافية التي ينتمي اليها الكاتب والتي تتحل بالعقل والمنطق ويصونها الإيمان

انها رؤيا العبت كاعنف ما تكون الرؤيا لحظة الانكشاف الجادة المضنية لعالم العبت الذي لا يصدق . عالم يخفى فيه كل قانون ، ويتفتت كل منطق ، ولا يعود شيء يفصح الا عن السخف . عالم الصمت والموت الذي يرى فيه أحيانا ، وهو منطلق بسيارته ، « الأرض المتأسكة وهي تنفتت ثم تتحول الى شبكة مترامية من السدوات حتى يضطر الى التوقف وهو يرتجف » .

في مواجهه العبت يفتق احساس بالزوال . يغمى لل شيء ، ويتفتت ، ويتلاشى . لكن عسر الحمزاوى مارال يتسائل ، غير مصدق : « هل نلن حقيقه كل شيء في اللانه ؟ ومتى ينتهى هذا العذاب ؟ » ما زال يأمل ، ويستجدي النشوة من أى فعل . من أى شيء تطاوله اليد . ولو من لحظة الفعل المدمر : « يتخفف من ألمه بالاستسلام لجنون السرعة وهو يندفع بسيارته . يندفع بجنون حتى يثر الفزع والسخط » .

يازه الاحساس بالزوال ، بالتفتت والتلاشى ، وكل شيء يتحول الى حفنة من تراب ، احساس مضن بالامتلاء بالفضور ، بالتواجد - بغير مبرر أو معنى - في عالم يبدو مختلفا . موهوما لا يصدق ، بلا قواعد أو معايير ، بلا معقولة أو ثبات ، يمكن أن يحدث فيه أى شيء ، ويفقد فيه كل شيء . أويته فيمكن أن يكون أى شيء آخر ، وكل فعل يكشف فيه عن سخفه وعيبيته وعدم جدواه ، والواقع تنفك أوصاله ويتهاوى مفرغا من كل معنى ، فلا تعود هناك أهمية لشيء . ذلك الاحساس الأليم بالعبت ، الذي يتخفف منه عمر « بجنون السرعة » ، يمثل ذروة الأزمة في « الشحاذ » : « فما رأيك في ركوب الضوء شكرا لسرعته الثابتة ، التي الوحيد الثابت في هذا الكون الذي لا يعرف الثبات ، المتغير بلا توقف ، المتحرك بجنون » .

ولقد قلنا ان عمر الحمزاوى باغت مبدعه من مبدأ الأسر ودوعه برؤياه للعبت ، وأن مبدعه تاز فيه وحرة في نفسه حتى جعله يتسائل - بسداحة - أكثر من مرة هل « أنا مجنون » ؟ وفي النهاية تزداد حدة الاحساس بأن الفنان - وهو علائي - مصر امرا لا يحدد له عدم تقبل ماواجهه به الشخصية التي خلقها . فهو في خاتمة عمله مجرد تلك الشخصية من حريتها . وهو - على طول العمل - بما تملبه عقلانيته التي لا مطلب لها الا الأمان ولا ترى ذلك الأمان ممكنا الا في كون يحكمه العقل والمنطق ، يفصح عن جزع العقلاء الأسوياء من عالم الخواء والصدع عن البحتة ، واللامنطق واللاعقل ، الذي يواجه بطله

الكامل من جديد ، بلا منطق أو تساؤل . لكنها رؤيا قصيرة ما تلبث أن تهتكها المسوخ والهولاء ، ويدلا من النشوة تحل اللعنة ، وتقلب الجنة ملعبا للمهرجين • المهرجون من جديد • « لم يبق لنا الا الهزل • الا السرك • حتى في حديقة البنفسج والبلبل وأشجار السرو السامقة » • وما أشبهها ، حديقة محفوظ هذه ، بحديقة الورد عند اليوت ، لولا أن يطله الذي يلوذ بها يظل - رغم كل كذب - في قبضة الوعي بالعبث •

وان شئنا دليلا آخر على حيرة المؤلف العفاني في شخصيته العيشية هذه ، لوجدناه في عدوله عن الحاتمة الأولى للعمل كما نشرت في « الأهرام » ففي تلك الحاتمة الأولى يقول عمر : « وانخفضت عيني حتى لا أرى شيئا ، ولم يسكن الألم • وتساءلت متى ينهزم الشيطان ، متى أرى وجهك؟ ألم أهجر الدنيا من أجلك ؟ وشعرت بالوئبة التي تبشر بالنصر ، وشاع في صدري شعور غامر بالسعادة ، وعاودني الاحساس بالاهر الذي سبق الرؤيا عند الفجر (رؤيا اليقين الكامل في ليلة الصحره) • وقال صوت في باطني كأنه يهيني الجوانب عما أسأل عنه : ان تكن تريدني حقاً فلم هجرتني ؟ وهى خاتمة تبدو على الأقل أكثر اتساقا مع منطق العمل ، لأن السؤال موجه الى عمر وليس صادرا عنه ، والهاتف يحمله بوزر شقائه اذ هجر الله فاضله رؤى العبث •

ولقد فسرت الشحاذ بغير هذه الرؤية ، ربما عن تأثر بمرحلة نجيب محفوظ الجادة العاقلة التي يغلب عليها الوعي الاجتماعي لا التساؤلات الميتافيزيقية ، وربما عن تأثر أيضا بمواضعات البيئة الرصينة المنكرة ، عن اقتناع كامل ، لكل عبث في الوجود • وقد تكون لهذا التفسير أو ذاك صلاحية تزيد أو تنقص أو لا تكون له أى صلاحية • ونحن لا نزعج لهذا التفسير الذي نسوقه أكثر مما ينطق به العمل ذاته ، من واقع حياة شخصوه ، ورؤاها ، ومنطلقها ، ومن واقع أسطوريته الداخلية التي هي محك كل صندق • **وعلى أية حال ، فإن الذي يبدو من أعمال نجيب محفوظ اللاحقة ، خاصة الثرثرة ، أنه تغلب به « الشحاذ » ، عن قلب كبير من تكوصه أمام رؤيا العبث ، وهناك في « الشحاذ » بدايات لتساؤلات أنيس زكى : ما الذي يراه الشعاع الذي يجرى ملايين السنين الضوئية ، وئمة أسئلة بلا جواب ••**

ويعصمهسا من الزلزل • وكأنما يحس الكاتب بنشاز تلك اللغة الجديدة المقلعة التي جاءت متأخرة ، فيلجأ الى الخرافة والغنائية • ولا ندري ما الذي كان يمكن أن ينتهي اليه عمر الحمزوى لو لم يأخذه نجيب محفوظ من يده ليحبث له عن الله • لكن الذي ينطق به العمل أن عمر الحمزوى الذي يجعله نجيب محفوظ يقول في النهاية « لم هجرتني » كاليسوع على جبل الزيتون ، ليس هو عمر الذي عشنا معه أزمته منذ التساؤل الأول عن الحكمة في امتلاء الأبقار بالطمانينة •

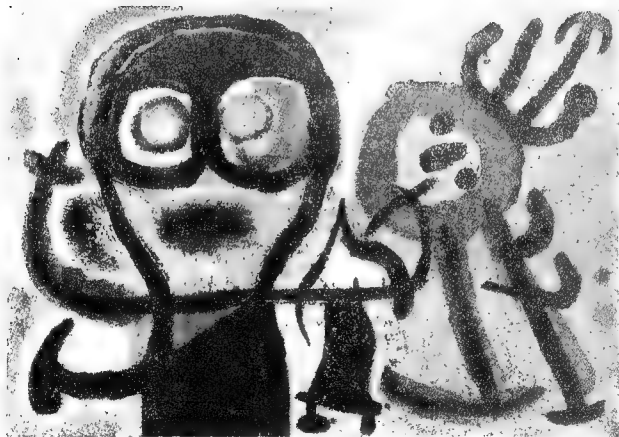
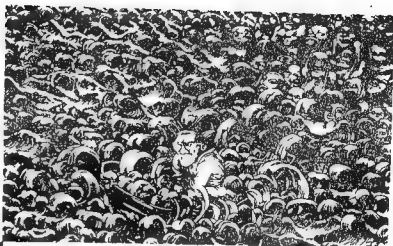
تفتتح لعمر في عزلته الأخيرة دروب الخلاص دربا وراء أخرى : يأتيه مصطفي بسورة الرحمن • وبعدها بقليل يأتيه عثمان خليل بمعجزة المسيح « الجديد » الذي عبر الماء على ظهر دراجة بخارية ، ويأتيه أيضا بما هو أهم من تلك « المعجزة » • نبأ زواجه من بئينة ابنة عمر ، بكل ما ينطوى عليه ذلك من رمز الى آمال بطولية ، ثم يطارده ابنه سمير ، الوليد ، رمز الغد ، وعلى كتفيه رأس عثمان ، يطارده باصرار ، وحتى البقرة ، التي ظلت طيلة الوقت ممثلة طمانينة ، تعلمه انها ستتعلم الكيمياء ، ربما لتفقد طمانينتها • لكنه يعلم أن تلك الرؤى جميعها غواية الشيطان الرجيم • **« عبث الشيطان بالحلم • متى يكف الشيطان عني ، كيف جاء بك الشيطان • فليعبث الشيطان ما شاء له العبث • سنوف يياس الشيطان متى » • فاذا ما سبق عليه عثمان الخناق باخاه هتب به عد الى الجحيم فهو مفرق •**

فأى شيء هو عمر ؟ **مناهل مرتد تمزقه ودته ونهزم العالم على رأسه ؟** لم يبدو له عثمان خليل في صورة الشيطان ذاته إذن ؟ لم يرد على كل كلامه قائلا : « متى تصدق أنك غير موجود؟ » وفيهم استهائته برمز الغد المركب من جسد الوليد سمير ورأس المناهل عثمان فيقول : « لن أبالي حتى اذا وضعت رأسك مكان رأس سمير ! » ولم يتحدى • عندما يبشره عثمان بمعجزة الخلاص الجديدة : أخوة الملايين قائلا : « ألم تدري المعجزة؟ لقد ظهرت لأمرتك فروع جديدة في القارات الخمس » ، فيجيبه عمر : « ألم تدري بأن أسرتنا الحقيقية هي اللاشئ » ؟ حتى يضطر عثمان الى تهديده ليثوب الى رشده ، فيقول له (في الرؤيا طبعا) « ساطاردك بفرقة كاملة من الكلاب المدربة » •

أم هو متصوف يبحث عن وجه الله ؟ بعد عثمان والمخلص الأرضي الذي يمثله ، نجد رؤيا اليقين

الانسان في الصور الحديثة

د. نعيم عطية



جوان ميرو - اشخاص

الوجه والاجساد في لوحات المصارعين وعلى الاخص في لوحات التعبيريين الذين لقوا من النازية صنوف العذاب والتحقير وبين الصور المستخرجة من سجلات المرضى في المستشفيات والمصحات المختلفة . ولا شك ان الكثيرين قد اقتنعوا بصحة هذه الاتهامات والاقتراعات ، واستقر في روعهم حقا أن هذا الفن الحديث هو « فن منحل » على ما وصفت به الاعداء ، وأيدوا حملات التشهير والمقاومة ضد هذا التيار الملوث الهدام .

وليس ثمة من ينكر أنه بالنسبة لمن يريد أن يكون التمثال واللوحة نسخة طبق الأصل من النموذج المنقول فإن فن القرن العشرين يكون في نظره بحق قد أولى التشويهات البدئية اهتماما بالغا . على أن الامر في تصوير القرن العشرين ليس في كل الاحوال مجرد مستنسخات للواقع فحسب ، فعندما يعجز الفنان التكعيبي الوجهة الى مساحات هندسية صغيرة ذات زوايا حادة فهو لا ينقل الواقع . ولهذا فلا يجسر ان تحكم على عمله بالمعايير التي تحكم بها على عملية النقل عن الواقع ، انه يهدف الى اجراء عملية تحليل للسطوح وتوفيق بين الاشكال الاسطوانية . وهو عندما يرسم شخصا يحاول ان يختصر الهيئة الانسانية الى الاشكال الخالصة وهي الاشكال الهندسية . فالوجه ليس وجها والذراع ليس ذراعا والعنق ليس عنقا بل هي كلها في نظره اشكال هندسية مخروطية ومكعبة واسطوانية . واذا انتقلنا الى مصور تعبيرى فاننا سنجد انه يعمد الى الجور على الشكل الانساني الواقعي . فربما استطاعت قامة الانسان المرسوم بما يقترب من صورته في امرأة غير محسوبة الصنع ، وقد تنكسر قسماته كما لو كان ينظر الى وجهه في ماء بشر أو غدير . وقد تمتد ذراعه حتى تطول المسح ، وقد تقصر ساقيه حتى يكاد يكون قد انفرس في الارض أو غاص في الطين ما يذكرنا بشخصية « السيد ويني » في مسرحية « الايرلندي صموئيل بكيت » « الايام السعيدة » (١٩٦٢) ، واذا تأكلت القسمات بعض الشيء فمن عنف الصراع المتأجج في الاعماق . ان المصور التعبيري الحديث يستخدم النموذج الانساني على الاخص ليقدم لنا اشكالا جائرة وخطوطا كأنها جروح مزقتها سكنين حادة ، والوانا كأنها امواج متلاطمة في ليلة احتجب عن سماها القمر ، وهو اذ يكسر افعال الشكل الواقعي وينفض عبثه عن عائقه انما يطلق العنان لروح اعضها الالم ، واحاسيس القت عن

تعرض الفن الحديث - بسبب الحرية التي مارسها مصوروه ازاء الحقيقة المرئية - الى انتقادات عنيفة ، واتهم على الاخص بفقدانه كل حب واحترام نحو الانسان . وأشار الكثيرون الى ما سموه « بالنزعة التدميرية » في الفن الحديث وذهب الخصوم الى أن الحركات الفنية منذ اوائل القرن العشرين انما هي اعراض لانحراف خفي وغير مجدد الدوافع الى الهدم والتحطيم ، وقيل ايضا أن التفتيت الذي غلب على الفن الحديث ليس الا انعكاسا لما طرأ من تفتيت مماثل في قيم الحياة وحقائق العلوم .

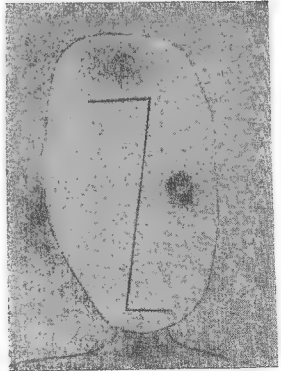
ورد مؤيدو الفن الحديث على خصومه دهشين من ان يقتصر الانتباه ازاء لوحة أو تمثال على الختام من زاوية الصورة الطبيعية ويقتصر عن تبين عامل التشبيد من زاوية الخلق الفني . ثم تساءلوا عن الدليل على أن المصور قد فقد اليوم حبه للكانتات ، فقد يجب المرء بيتا قديما تربطه به ذكريات ومع ذلك لا يصوره مثلما يراه الآخرون ، بل يبذل فيه ويفرطالما ان الحب ذاته دافع الى التغيير والتبديل ، ان ما يشمر به المصور نحو الناس والاشياء يمكنه ان يصير عنه بالطريقة التي يعبر بها الموسيقي عن احساسه ، أى باستخدام « البدائل » فيترجم المصور عواطفه وانطباعاته الى الوان واشكال مقصودة لمخازنها لا لما فيها من محاكاة . واذا لجأ المصور الى هذا النهج لترجمة احساسه فهل في ذلك ما يلام عليه ؟

على ان النزعة المزعومة الى التسمير في الفن الحديث قد تجلت على الاخص عند تصوير الانسان ، وذهب النقاد المعارضون الى اعلان السخط على تلك التصاوير المنفردة التي لا يبلو فيها التشويه الفني عملا تلقائيا نابعا من القلب مثلما كان عند الجريكو وتونوز غوتريك وفان جوخ ، بل عملا مدبرا نابعا من ارادة مبيتة على التهجيم والانتقاص من ثيل الصورة الانسانية . وبضئ أولئك المعارضون الى الشكوى المبررة من أن المصورين والمثاليين المحدثين لم يقدموا لنا سوى شغوص شاحبة مصدورة علاها الهزال أو مقعدة مشوهة ، ارتسمت البليحة على قسماتها زائفة النظرات ، متوترة العضلات تافرة العروق شعثاء الشعر . وبعبارة موجزة ان الانسان في أعمال الفنان المعاصر غالبا ما يكون تزييل المصحات العقلية والنفسية وغيرها من دور المرضى وملاجئ العجزة والمشلولين . ولقد عمد النازيون - وكانوا من الد أعداء التيار الحديث في الفن - الى كسر شوخته وتشويه دعوته بأجراء المقارنات الضافية بين

وجهها قناع التقاليد وآداب السلوك وافكارا
حييسة تنطلق من قماقمها مرده واشباحا تزار
وتهدد في وجه العلم .

ولقد كان للفنان التعبيرى المعاصر سلف عظيم
توطدت بينهما عبر السنين اواصر وثيقة ودقيقة
هو المكريتى الذى استوطن اسبانيا في القرن
السادس عشر ، المصور « دومينغوس
تيسوتوكوبولوس » الملقب « بالجريكو » اى
« اليونانى » ١٥٤١ - ١٦١٣ الذى نظر الى جسم
الانسان على انه عقبة لكنه ايضا الوسيلة الوحيدة
امام الروح لتعبر عن نفسها . وكلما تأملنا
شخصه اجسنا بخوف ميتافيزيقى ، بخوف
هائل مما بعد الواقع ، وتقفز الى مخيلتنا قوى
الظلام . كل شخصه تبسده كما لو كنا نرى
صورها منعكسة على مرآة عراف يتكرر ظهورها
كما لو كانت قد بعثت بفعل السحر . وهكذا
وجد الفن قوته البدائية المتمثلة في بعث الموتى ،
لكن هذه الاجسام التى بعثت الى الحياة تنقصها
الرقة والبرائة والحارة الانسانية ، لقد قال
الأب بائيز عن « القديسة تريزة » : « ان تريزة
كبيرة من قدميها حتى رأسها ، لكنها من الرأس
وما فوقها هي هائلة بشكل لا مثيل له » وهذه
القائمة غير المرئية للانسان هي التى اجتهد
الجريكو فى تصويرها طوال حياته . ولقد كان
هذا المصور العملاق الاب الروحى بحق للتعبيرين
المجدد الذين افرغوا فى تصاويرهم نظرة تشاؤمية
الى الحياة ولعل فى مقدمة التعبيرين الكبار فى
التصوير الحديث النرويجى « ادفامونش » -
١٨٦٣ - ١٩٤٤ صاحب (الصرخة) و « النظرات
التى تنضح برعب بهيم لا يدرك كنهه » و « المكسيكى »
« كليمنت اوروزكو » صاحب التصاوير الحائطية
على جدران كثير من الجامعات والدور العامة فى
الامريكتين .

بول كلى - " Z "



وعلى أى حال ، فان الشيء الذى يجب أن نسلم
به بصفة عامة هو أن الانسان لم يعد ذلك المخلوق
المهيب ذا الشأو البعيد الذى كان عليه بالنسبة
لأساتذة الفن القدامى . فما من مصور محدث
يصدق ويتمتع فى تفاصيل وجه شخص من
الأشخاص اليوم مثلما كان يفعل مصور مثل
الهولندى فان ايك (١٣٩٠ - ١٤٤١) ما من
مصور يشغل اليوم مثل الالماني هولبين (١٤٩٧ -
١٥٤٣) بأن يبرز الطبقة الاجتماعية التى ينتمى
اليها الشخص المصور والمقام الذى يشغله فى
عصره ، وذلك بالتركيز على الثياب التى يرتل

فيها والانواع والقلائد والنباشين التي يتشع
بها ، والرياش والاث الذي يعيط بها .

على أن من الخطأ أيضا أن نعتقد أن « فن
البورتريه » « فن رسم الوجوه قد ترك كله اليوم
للمصور الفوتوغرافي ، الا انه من الطريف ان
نعقد مقارنة سريعة بين « بورتريهات » مصور
تقليدي مجيد هو الاسباني دييوفيلاسكويز
(١٥٩٩ - ١٦٦٠) وبورتريهات النمساوي
المعاصر اوسكار كوكوشكا الذي كان واحدا ممن
تعرضوا لتهجمات النازيين . ولقد كرس كوكوشكا
أغلب نشاطه الفني للبورتريه ، على أنه يقودنا
في لوحاته الى أكثر زوايا القلب الانساني
اضطرابا وقلقا ، وأغلب الشخصيات التي يقدمها
لنا هذا المصور هي شخص نخر فيها القلب
ومزق مهجها ، ومن المصورين القدامى لن نجد
من يشبهه سوى الاسباني فرانثيسكو جويا
(١٧٤٦ - ١٨٢٨) الذي يتسلسل بدوره الى
الاعماق ويهتك الحجب ، ويعمد الى تعرية النفوس
بكل جسارة وقسوة .

بول كلي - وجه انساني



وقد قامت نظرية كل من كوكوشكا وجويا على
اكتشاف اللات المتباد التي لا يوح بها الشخص
المصور بمحض اختياره . وهذه اللات يجب ان
تقتنص بفتة في غفلة من الشخص المصور ، وفي
لحظة من اللحظات ينزل فيها ويفقد تحفظه
وعندئذ يسقط «القناع الزائف» وتظهر الشخصية
عارية . ان ذلك الكشف لا يتم بالتساوي بين
المصور والمصور بل بصراع يخوضه المصور مع
نموذجه او ان شئت الدقة ضد نموذجه .

ان الشخص الذي يأتي ليصوره الفنان يريد
أن يصور الفنان صورته على ما يود أن يكون عليه
لا على ما هو عليه في الواقع . وبالرغم من أن
جويا يحلل بكل عنابة دقائق الوجه حتى في
عيوبه الحلقية (وهو الأمر الذي استهوى أيضا
مواطنه المعاصر لنا بابلوبيكاسو وعلى الاخص في
لوحتة الزرقاء لوجه سيستين المرأة ذات العين
الواحدة التي صورها عام ١٩٠٣) فإنه يشق
طريقه أيضا الى اللاشعور ليستخرج من اعماق
النفس الطبيعة الحقيقية للمرء بما في ذلك عيوبه
ونقائصه التي يحرس على اخفائها .

أما فيلاسكويز فقد كان مصورا موضوعيا
يرسم الشخص كما يراه ، أي على الوضع الذي
يريه الشخص نفسه ، ولا يتطرق الى رسم

ما لا يريد الشخص ان يكشف عنه ، ولذلك كان التفاهم بين فيلاسكوز وتمودجه ممكنا والود متصلا . أما جويا واتباعه وهم كثيرون في صفوف المصورين المعاصرين فيختلفون عن فيلاسكوز في هذا المقام ، فهم يتسللون الى اعماق النموذج ولو بالرغم عنه لكي يكشفوا الشر الذي في داخل كل امرى ، الشر الذي يخفيه تحت ستار من مظاهر الطيبة الخارجية . ولقد كان من المبرزين في هذا المضمار أيضا المصور البلجيكي المحاصر **جيمس انسور** (١٨٦٠ - ١٩٤٩) **بأقنعتيه** و **هياكله العقلية** ، فقد صور الناس كدمى تمثل **رواية هزلية كئيبة** .

على ان جويا - والحق يقال - كان أكثر لطفا عندما كان يصور طفلا من الاطفال وبهذه الروح الحانية . العطف تحركت فرشاة بيكاسو أيضا . ويمكننا ان نلاحظ مبلغ الحب المتدفق من قلبه في لوحته لابنه الصغير مرتديا ثياب مهرج (١٩٢٤) ثم مبلغ انعدام العاطفة الى حد القسوة والفراسة في لوحة مثل لوحته « فتاة أفينيون » (١٩٠٧) .

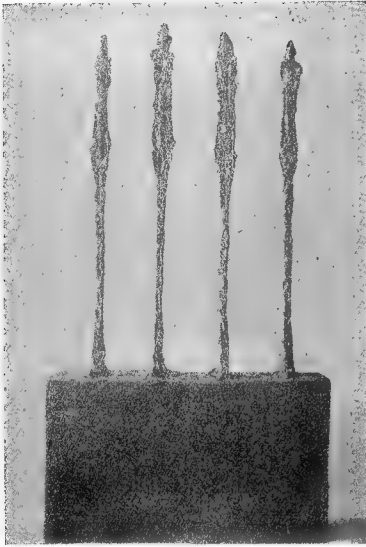
كما اولى المصور الحديث اهتمامه الى شخصوس لم يكن المصور القديم ليجرؤ على تلوين لوحته بهم . ولقد كان أغلب معاصري هنرى دى تولوز لوتريك (١٨٦١ - ١٩٠١) يظنونهم مجنونا لانه رسم الزناقصات والمهرجات والمفتنسات والماهرات ، وعابوا عليه اعراضه عن التقاطيع الجميلة والحركات الرشيقية ، كانوا يقولون : صحيح انه يرسم بريشة حياشة بالعاطفة ، ولكنه يرسم مخلوقات ساقطة دميعة ، ولكنها في الحق كانت شروعا اصيلة للحياة . وهذا هو اعل مرتب الجمال ، ولو كان قد احاط تلك النسوة بهالة من الحفر والحياء لبدت رسومه مغمصة بالزيف والجبن ، ولكنه عبر في شجاعة عن الحقيقة كلها كما تكشفته له . ولقد وضع التصوير عن الشخصية في مقام اعل من تسجيل التقاطيع الوسيمة والصدق في مقام اعل من الملاحظة واليكاسة . ولقد كان للوتريك خلفاء كثيرون في التصوير الحديث آمنوا بأن هناك من الجمال في حقيقة خشنة أكثر مما في الكذببة النيقة .

ولقد كف الجسد الانساني الذي طالما هام به اعجابا فنانون عصر النهضة السكبار من امثال ليونارد دافينشي (١٤٥٢ - ١٩١٩) وميكائيل انجلو (١٤٧٥ - ١٥٦٤) ورافائيل (١٤٧٣ - ١٥٢٠) فمكفوا على تقصى بياضه الكامل وتحوى

الانسجام بين اعضائه كف هذا الجسد في القرن العشرين عن ان يكون الموضوع المفضل لدى فنانيه لا شك ان ثمة من شغفل به مثل الايطالى اميدوموديليانى (١٨٨٤ - ١٩٢٠) - والفرنسى هنرى ماتيس (١٨٦٩ - ١٩٥٤) ، اللذين كلما رسما وجوها لا انفعال فيها ولا عاطفة رسما أيضا الجسد الانساني وعلى الاخص الجسد النسائي في خطوط انسيابية تنضج رقة وليونة - على ان الجمال البدني ووسامة الوجه وحلاوة التقاطيع لم يعد يعمل لها حساب كبير الوم على أى حال . ان المصور الحديث لم يعد يكثر بذلك أو لم يعد يكثر به بالقدر الذي كان يكثر أولئك الكبار في عصر النهضة ، ولقد أصبح المصورون الجسد لا يعيرونها التفقاتا اما لانهم يرون ان الجدير بالاعتبار هو الجمال التشكيلي لا الجمال الطبيعى ، واما لأن هذا الجمال قد أصبح يبدو في نظرهم مجرد اكلوية طالما ان ذاك الجمال الطبيعى امر يختلف فيه تقديرات الناس انفسهم . ويكفى ان نذكر في هذا المقام تصور شعراء العرب القدما للجمال الانثوى ، ونقارنه بتصوير الشعراء الرومانسيين والفرنسيين والانجليز مثل مثلا .

والواقع ان هذا التغير الجذرى في مفهوم الجمال يجب ان نقف عنده مليا ، يمكننا ان نبدأ بالإشارة الى « فينوس » ك نموذج للجمال التقليدى ، ولكن الحق ان الجمال مفهوم حضارى متطور أيضا . فقد تلقى بامرأة اكتسبت لها كل مقاييس الجمال ولكن لا حياة فيها أكثر مما في كتلة من الرخام أو الحجر ، وقد تلتقى بامرأة عادية بسيطة ورغم ذلك تأسرك شخصيتها ، لقد كان الاغريق يتطلبون في قامة المرأة التناسب والانسجام وكما الخط ، لكن الجمال أصبح له الآن عدة جوانب ومظاهر أخرى وتزايدت هذه المظاهر وتنوعت تبعا للمستويات والمفاهيم الحضارية . كما ان الروابط بين الرجل والمرأة اليوم أصبحت مفاترة لروابطها قديما . ولهذا انعكاسه البين على مفهوم الجمال ، فقد أصبحت المرأة فردا مستقلا ولم تعد تابعة للرجل بالقدر الذي كانت عليه من قبل .

وقد لا تكون المرأة العصرية جميلة اذن ولكنها جذابة ، فجمال المرأة اليوم ينطوى الى جانب القيمة الجسدية أو الحسية على قيمة أخرى معنوية ترتبط بالحضارة الحديثة ذاتها على الاخص . واذا نظرنا الى النسوة التي صورها الفرنسي المعاصر فرنان ليبييه رأينا عصر الاله يطل علينا من خلال اجساد ضخمة متينة الجنيان ، اعتناق كاعمد صلبة ،



جيا كوفتي - شخصيات

للجمال ان يفتح آفاقا رحبة للمستغلين بالازياء والتجميل ومن على شاكلتهم ، ولعل المثل الذي يجدر ان نذكره في هذا المجال هو الهولندي كيس فان دونجين الذي أثار الوانه الوحشية البرتقالية والصفراء والخضراء والبنفسجية والحمراء على وجوه نسائه كثيرا من الابتكارات الخلاقة في الاوساط المعنية .

ولا تنبعث الرؤية الفنية الحقة من الرضاء بالانماط القياسية المستتبّة وتمجيد الذوق المستقر بقدر ما تنبثق من التمرد على الوسط المحيط ، واذا وضعنا في الاعتبار ان مفهوم الجمال على خلال ما قد يسود للوهلة الاولى ، من أكثر المفاهيم اختلافا عليها فاننا نفهم كيف ان مصورا مثل بيكاسو بعد ان كانت نماذجه النسائية في « الحقة الوردية » من فنه على قدر مقبول من الجمال الكلاسيكي تحولت منذ لوحته « فتيات

شعر منساب مثل صفائح الزنك ، وؤوس مثل كرات حديدية ، نظرات فولاذية ثابتة ثاقبة غامضة ، لا تعرف ازاءها ما اذا كانت هذه النسوة نسمعننا وتبصرنا أم نهيا لا تسمع ولا تبصر ، لكن هذه النسم النسائية على اية حال تجسّد تشوقنا الى الكمال والقوة ، ولهفتنا الى التحرر من العوز والمرض والشيخوخة .

كما ان هناك مسألة أخرى جديرة بالاعتبار بالنسبة لموقف الفنان الحديث من الجمال ، انه يستخدم فرشاته وقلبه كثيرا لاعلان تمرده على الانماط المستتبّة للجمال . ويطرح بشكل جائر احيانا السؤال الابدي : ما هو الجمال ؟ وقد يقدم لنا تصورات الخاصة أو تصورات تحريفية لا تخلو من الاغراب أو تعمد التشويه والذمامة حتى يثير في نفس مشاهده اجابات جديدة واصيلة . وقد يترتب على تصوراته المبتكرة

الجموع الزاهرة من البشر ، ولهذا فليس بعجيب أن يتحول الإنسان في كثير من اللوحات المعاصرة الى مجرد نقطة الوان أو شكل مبهم ليس له من قيمة ذاتية • وإذا تأملنا تماثيل الايطالي المعاصر البيرو جياكوميتي (١٩٠١ - ١٩٦٦) لوجدنا الشكل الانساني فيها مجرد قامة نحيلة فارعة الطول خشنة كما لو كانت قد ضسغطت من كل جانب حتى اوشكت ان تنسحق ، وهي تضى بخطى واسمعة كما لو كانت تريد ان تغلت من الفراغ الذي يحوطها ويطبق عليها • ونحو هذا الفراغ الجائر حتى في اعمال جياكوميتي التي تتألف من عدة أشخاص جمع بينهم على ذات الارضية فتبدو في سيرها كما لو كانت هاضية لتلتقي ببعضها بعضا ولكن لا يتم بينهما لسبب خفي ، أي لقضاء حقيقي ، انهم اناس منعزلون منطوون على انفسهم ويحوطهم الغموض ، يسرون جنباً الى جنب دون أن يتلاقى احدهم بالآخر أو يتعرف بمن حوله ، رغم ما يتبينه المتفرج من اوجه شبه بينهم •

على ان الفرد المضغوط المنتقص من قدره لا يلبث ان يهب متمردا فيقبل محل تقديس الانسانية بصفة عامة تقديس الفرد في حد ذاته فيظهر على المسرح الانسان المنطوي على نفسه المظلم المأمول الذي يصيخ السمع لنوازع هواجس نفسه • ولهذا قيل ان الفن الحديث يعلى كثيرا صور العقل الباطن على صور العقل الواعي ، ويفسح المجال للتعبير عن المخاوف والنوازع المظلمة في اعماق الانسان ، وقد كانت التعبيرية ثم السريالية لينة الخطوات المريضة في هذا المجال •

وقد يظن البعض ان تصوير النوازع والخيالات القائمة والمخاوف الدفينة الراسية في الاعماق بدعة من بدع الفن الحديث ومحال لم تتطرق اليه فرشة فنان من قبل ولكن الواقع غير ذلك • فقد عرف الفن في القرن الوسيط التشايلين والمسونج وقد شغلت كثير من لوحات الفنلاندرى جيروم بوش ومن بعده مواطنه بيتر بروجيل (١٥٢٥ - ١٥٦٩) ، بتصوير الخوف والذباب الذي سيهلكه الانسان في الآخرة ، ثم هناك جوياء • بمجموعة السوداء • التي تتألف من أربع عشرة قطعة يكاد يقلب عليها اللون الواحد • وكان جوياء لا يريد أن يلهيك تعدد الالوان عن تبج الموضوع ذاته ، وفضل ان يعبر بالوان التربة الداكنة عن تلك الاحلام المزجة التي تقض مضجعه •

ومن ضمن « المجموعة السوداء » لوحة ضخمة بالغة الغرابة ومشحونة بالوتر هي لوحة مؤتمر العرافات يوم السبت • وأروع ما في اللوحة تلك

افينيبيون • تحت تأثير التحت الزنجي والنزعة التنكسية الى ابتداع شخص نسانية على قدر كبير من الدماغة في نظر التقليدين المحافظين ، ونذكر على سبيل المثل لوحة « ثلاث نساء » (١٩٠٨) و « امرأة تمسك بمرحبة » (١٩٠٩) ثم « نساء على الشاطئ » (١٩٣٤) و « الرافعات الثلاثة » (١٩٢٥) و « امرأة على مقعد » (١٩٢٧) و (١٩٢٩) •

وقد يظن البعض ان تصوير النوازع والخيالات الانسانية قد اتسعت قدراتها وعبودياتها أيضا ، فقد حققت انتصارات هائلة ولا شك ، بل ان بعض فتوحاتها قد تجاوز ما كان يتصوره العقل البشري من قبل • على ان قوى الهلاك والدمار التي تتهدد الانسانية اليوم أصبحت أيضا تفوق ما حوط بها من اخطار في كل الازمان السابقة ، ولهذا فان حساستنا لا تخلو من القلق ، وبقيننا ليس يقينا لا يتطرق اليه الشك ، بل ان هذا الشك يقتضيه العلم ذاته في يومنا هذا • فهو يضع مسلماته موضع التساؤل على النوام مهبها كانت غير متنازع عليها في وقت من الاوقات • وكمن من حقائق انهارت تحت سمعنا وبصرنا اليوم كم من افكار كان يعتنقها القرن الماضي بكل اصرار وأصبحت اليوم خزيعلات الرثاء •

كما ان معرفة التجارب العلمية في دقائقها وتطوراتها لا تتأني في العصر الحاضر ، الا لدائرة ضيقة من التخصصين ، اما بالنسبة للعامة فان الذي يصل اليهم ويلبسونه في حياتهم اليومية فهو نتائج تلك التجارب وآثارها في نهاية الامر • ونمنى بذلك على الاخص التجربة الذرية التي بدأت في اوساط الرياضيين والعلماء وانتهى بها الامر الى ان بثت في قلوب البشر عامة احساسا مريزا بالخوف والياس • هذا فضلا عن انه كلما تقدم العلم زادت تعقدا ، وكلما بث في نفس الانسان العادي الاحساس بانه قوة خارقة تتعدها وتسوده اي ان العلم قد أصبح بالنسبة له قدرا جديدا لا يقل هولا ومطالبة بالسجود له من القدر الافريقي ومن آلهة المجتمعات القديمة •

ومن الطبيعي تبعاً لذلك ان تختلف صورة الانسان في الفن الحديث عن صورته في فنون العصور السابقة التي لم تكن قد عرفت بعد كل تلك الاخفاقات التي عرفها القرن العشرين ، وكانت لا تزال بقادرة ان تؤمن ايمانا مطلقا بالانسان وامكاناته •

ولقد كانت الحياة الاجتماعية في القرن العشرين أكثر ضغطا على الفرد باعتباره كذلك • وكثيرا ما يعض الانسان مهملا غير ملحوظ في خضم



كولوز لوتريك - مفسنة

ولهذا ففي الفن الحديث احتجاج على الكذب والرياء . وإذا كان يبسط أمام عينينا الدمامة والقبح في كثير من الأحيان ، فليس ذلك لأنه إنما يحب الدمامة والقبح لذاتها بل لأنه يريد أن يحارب أولئك الذين يلقون في النفاق والرياء ، وهو ما يدفع المصور الحديث الى تعبير صريح مباشر ، وفي بعض الأحيان خشن ووحش . وهو لم يشوه المشهد الواقعي لمجرد الرغبة في الاثارة ولفت الانتظار أو النيل من نبل الشكل الانساني، بل انه انما يلجأ الى ذلك ليبر ، مثل فان جوج (١٩٥٣ - ١٨٩٠) بقوة عن رأه وعذباته .

الوحدة التي تجمع بين عشرات الشخصيات الجلاسة ، تلك الوحدة التي تركزت على الأخص في نظرات العيون التي تلمع على الوجوه الشريفة كرمضات برق خاطف في سماء مليدة بالغيوم القاتنة وتجده نفسك تتابع نظرات تلك العيون البراقة لتستقر في النهاية على الثور الضخم بحدقة عينه اليمنى التي تلمع في الظلام كعين ميتة . وهو يرأس الاجتماع ويخاطب الجميع في وقار وثقة العارف بيوطن الأمور . ولكن أية معرفة يمكن أن يختزنها رأس ذلك الثور الاسود؟ أية معرفة تلك التي يمكن أن ينطق بها لسان وحش قاس شرير ؟ واية نصائح يمكن أن يوجهها الى تابعاته العرافات لينشر بها بين الناس السذج الذين يؤمنون بكل ما هو مغلف بالغموض والابهام والاسرار ؟

لقد كان المصور السيريالي المعاصر ماكس ارنيسست « بفاباته البشرية » مثل جويا الذي استجمع شجاعته ودخل الى غابة اشد هولاً من غابات الارض وأكثر تعقيداً . دخل الى غابة النفس البشرية المضاربة حاملاً في يده فرشاته محدقاً في الارحاء المظلمة المعتمة مقتنصاً في لوحاته الوحوش التي تزار في المروق والأفاعي التي تلتف على الأرواح والذئاب التي تصوى في الصدور .

إن الفنان يعبر عما يحسه هو لا عما يكلف أو يأمره آخر بأن يحس به ويمرر عنه . ولهذا فإن محاولات بعض الأخلاقيين بوجوب تطهير الفن الحديث من هذه «الرؤى الشيطانية» هي محاولات مقضى عليها بالفشل ما لم يبدأ بتطهير الحقيقة وتزويد الفنان بأحاساس جديد للحياة . فمن السهل ان تمنع الفن عن الوجود ولكن ليس بيمين ان تجعله يحيا على الدوام في الأكاذيب ووفقا لمنطق ليس منطقاً هو .

قريباً ..

« أزمة العقل في القرن العشرين »

عدد خاص من « الفكر المعاصر »

الهيئة المصرية العامة للكتابات والنشر

تقديم

أحدث ما صدر من الكتب في شتى مجالات العلوم

تاريخ البشرية

المجلد السادس • القرن العشرون

التطور العلمي والثقافي

أعداد اللجنة الدولية بأشراف منقطة اليونسكو

الترجمة والمراجعة : عثمان نويه ، د. راشد البراوي

محمد علي أبو دره

كتاب يؤرخ للتطور العلمي والثقافي في العالم تاريخاً تحلوه النظرة الموضوعية والعالمية ، تقدمه الهيئة بدءاً بالمجلد السادس الذي يتناول القرن العشرون بالتعميق العميق الأحداث الاقتصادية والاجتماعية والدينية والثقافية واللوان التعبير الفني والتفكير العلمي لعديد من الشعوب والحضارات •

٤٧٨ صفحة - الثمن ٨٥ قرشا

الشعر الجاهلي

« دراسة نصية » بقلم : د. سيد حنفي حسين

محاولة جديدة لدراسة الشعر الجاهلي ، مراحل واتجاهاته الفنية عبر قرنين من الزمان قبل ظهور الاسلام •

٢٦٤ صفحة - الثمن ٤٠ قرشا

جماعة أبوللو

وأثرها في الشعر الحديث

(الطبعة الثانية)

تأليف : عبد العزيز الدسوقي

يعد هذا البحث من طليعة الأعمال التي ربطت في منهجها بين تطور الشعر المعاصر في مصر فيما بين الحربين وتطور الحياة العامة ، دون إغفال للدور الذي لعبته حركة البعث الأدبي والانساني الذي ابتدأته بلادنا منذ الثروة العراقية •

٥٩٠ صفحة - الثمن ١٠٠ قرشا

فلسطين •• اليكم الحقيقة

(الجزء الأول)

تأليف : ج. م. ن. جفرز

ترجمة : أحمد خليل الحاج

مراجعة : د. محمد أنيس

وثيقة نادرة كتبت بقلم أحد الصحفيين البريطانيين ، أتاح له عمله ان يحصل على الأدلة الدامغة لأشبح جريمة ارتكبت في العصر الحديث •

٣١٤ صفحة - الثمن ٥٠ قرشا

● نهضة افريقيا

تأليف : محمد عبد العزيز اسحق

تقديم : عبد الملك عوده

مجموعة من الكتابات والمقالات لرجل عشق افريقيا ، وهي كتابات تعبر عن القضايا العامة والأحداث والتطورات التي عرفتتها حياة افريقيا الطويلة منسدة عصورها الأولى حتى أيامنا المعاصرة .

٢٧٠ صفحة - الثمن ٤٥ قرشا

● أغنيات المنفى

مختارات من شعر ناظم حكمت

ترجمة : محمد البخاري

مراجعة : د. حسين مجيب المصري

باقة من شعر ناظم حكمت توجز في كلمات عذبة خلاصة تجارب الانسان ومعاناته

١٨٠ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

● عناق الأزرق والأخضر

بقلم : مني عامر

رواية تسجيلية عن حياة الفنان الكبير سيف وانلي

٢١٦ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

● بحيرة المساء

مجموعة قصصية بقلم : ابراهيم اصلان

١٥٢ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

● صياد الوهم

شعر : كمال عماد

٨٦ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

ومن سلسلة « مسرحيات عربية » صدر اخيرا :

● ولا العفاريت الزرق

تأليف : عل مسالم

المسرحية الفائزة بالجائزة الأولى في مسابقة المسرح الكوميدي عام ١٩٦٥

١١٤ صفحة - الثمن ١٥ قروش

ومن سلسلة « كتابات جديدة » صدر :

- كلاب القرية
مجموعة قصص سودانية بقلم : ابو بكر خالد
١٧٦ صفحة - الثمن ٢٠ قرشا

- ولا في الحوادث
مجموعة قصص مصرية بقلم عبد الفتاح رزق
١٥٦ صفحة - الثمن ١٥ قرشا

* * *

- اصلقاني البشر
قصص قصيرة .. تأليف : يحيى احمد
١٢٨ صفحة - الثمن ١٥ قرشا

* * *

- اللعب خارج الحلبة
قصة طويلة تأليف : خيرى شلبى
١١٠ صفحة - الثمن ١٥ قرشا

* * *

ومن سلسلة « العلم للجميع » صدر :

- النوم • التنويم • الأحلام
تأليف : ل. دوخلين
ترجمة : شوقي جلال • مراجعة : د. احمد عكاشه
تفسير علمي فسيولوجي لظاهرة النوم والتنويم والأحلام اعتمادا على نظريات
وتجارب بافلوف وتلاميذه ..
١٠٠ صفحة - الثمن ٢٠ قرشا

* * *

- جسمك واسرار حياتك
تأليف : فوزى الشستوى
بحث عن الحقائق والنظريات العلمية الحديثة عن جسم الانسان واسرار الحياة ،
تقدم فى اطار علمى مبسط .
١٦٢ صفحة - الثمن ٣٠ قرشا

* * *

ومن سلسلة « تراننا » صدر الجزء الثانى من كتاب

- مختصر فى تفسير الامام الطبرى
لأبى يحيى محمد بن صادق التجيبى
تحقيق : محمد حسن أبو العزم
راجعه : د. جوده هلال
٦١٨ صفحة - الثمن ١٤٠ قرشا

الكتاب

مجلة المتن الأدبي
رئيس التحرير: أحمد عباس صالح
تصدر أول كل شهر

الفكر المعاصر

فكر مفتوح لكل التجارب
رئيس التحرير: د. فواد زكريا
تصدر يوم ٣ من كل شهر

الكتاب العربي

أول مجلة يديرها في العالم العربي
رئيس التحرير: أحمد عيسى
تصدر كل ثلاثة شهور

المجلة

للمصنفات الأدبية الرفيعة
رئيس التحرير: د. عبد القادر الخطيب
تصدر يوم ٥ من كل شهر

تراث الإنسانية

تناول بالعرض والتحميل الكتب
التي أثرت في الحضارة الإنسانية
في الماضي والحاضر
المشرف على التحرير: د. أحمد بوزيد
تصدر كل ثلاثة شهور

الفنون الشعبية

دراسات عن الفنون الشعبية
رئيس التحرير: د. عبد الحميد بوشناق
تصدر كل ثلاثة شهور

الفنون

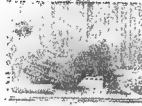
للسينما والمسرح والموسيقى والفنون التشكيلية
رئيس التحرير: د. سهيل القلماوي
تصدر كل ثلاثة شهور

شعبي المجلة ٩٠ قروش

فانيخ

لوحات الغلاف -

للفنان العالمى هنرى مور

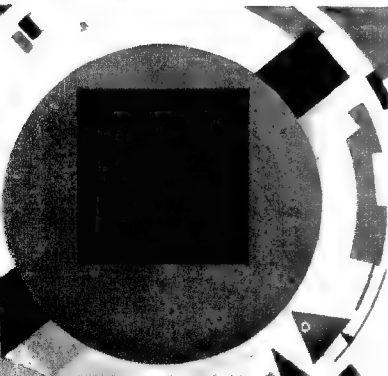
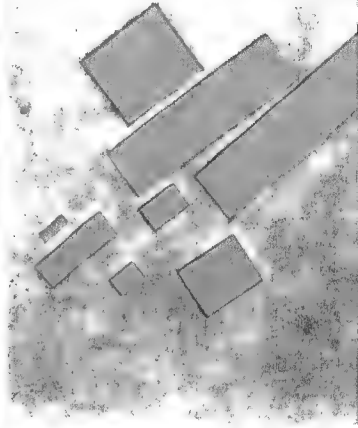


• • اعتذار

سقط سهوا اسم الاستاذ الدكتور « هورست
ناليغسكى » استاذ الادب الالمانى بجامعة القاهرة
وصاحب المحاضرة التى عرضها الدكتور
عبد الغفار مكاوى عن « هينريش مان » فى العدد
الماضى - مايو - من الفكر المعاصر * والمجلة
تأسف لهذا السهو وتعتذر للقراء . وله •

الفكر المعاصر

العدد ٧٧ - يوليو ١٩٧١



في هذا العدد

- حديث عن الشباب والثقافة
- مؤتمر المستشرقين في دور انعقاده الثامن والعشرين
- جودج لوكاتش وعصره
- محاولة للاتراب من فكر لوكاتش
- جودج لوكاتش للماركسي .. كتالغ أدبي
- من أبحاث المؤتمر الأول لعلم النفس : دراسة نقدية من زاوية علم النفس للتغير الاجتماعي في مصر
- التطور الاجتماعي وآثاره النفسية في مصر
- حول ترجمة مصطلحات العلوم الاجتماعية
- التناقضات الأخلاقية لعلم الاجتماع الغربي
- حديث هام عن الثقافة المصرية
- حصان ايلان وجزيرة الجنون الذهبية
- «حي بن يقظان» لابن طفيل وصلته بالتراث الفكري والفني
- قضايا يطرحها ميشاق الصعطين
- ندوة القرية
- د . فؤاد زكريا
- د . ابراهيم مذكور
- لطفى فطيم
- أمير اسكندر
- بلقم : ا . ج . ليهمان
- ترجمة : سيد كرم
- د . صلاح مخيمر
- د . فرج أحمد فرج
- د . عزت حجازي
- بلقم : ن . ناوموفا
- ترجمة : عبد السلام وشوان
- عرض وتحليل : فريده أحمد
- محمد جاد
- د . أنس داود
- كمال دستم

مجلة الفكر المعاصر



فكر مفتوح لكل التجارب

تصدر شهرياً عن :

المجلس المصري للدراسات
السياسية والنشر
٩٠١١٩٧٠ / ٩٠١٢٩٩٩ / ٩٠١٦٤٨

رئيس مجلس الإدارة

د . سهيل القسماوى

مستشار التحرير

د. أسامة الخولف
أنيس منصور
د. زكريا إبراهيم
د. عبد الغفار مكاوى
د. فوزى منصور

رئيس التحرير

د. فؤاد زكريا
مكتبة التحرير
سعد عبد العزيز
المشرق الفنى
السيد عز محمد

العدد
السادس والسبعون
يوليو ١٩٧١

حديث عن الشباب والثقافة

د. فؤاد زكريا

وسيوجد القارىء فى الجزء الأخير من هذا المقال ترجمة كاملة لثالث هذه الموضوعات ، أقدمها مهداة الى شبابنا الذين نضع أملنا فى المستقبل بين أيديهم . ولكننى لا أود أن أعرض عليهم هذه الترجمة إلا بعد أن ألق معهم ، ومع كل من تهوهم قضايا الفكر والثقافة والشباب فى بلادنا ، لنناقش بهدوء بعض المشكلات التى أثارتها فى ذهنى قراءة هذه الموضوعات .

لقد دأب جيل الكبار فى بلادنا على اتهام الشباب بالتقصير فى النزود بالعلم والثقافة ، وربما كان قدر كبير من هذا الاتهام راجعا الى رغبة الكبار فى تنجيد جيلهم والاشادة بفضله ، لا بدافع الاستعلاء فحسب ، بل بدافع التشبث بالماضى الذى يعنى بالنسبة اليهم أكثر مما يعنى الحاضر ، ورغبة فى الدفاع عن النفس والتمسك بأهذاب الزمن الذى ينقضى رغبا عنهم ، ولا يكف عن الأفلات من قبضة يدهم .

وأنا من المؤمنين بأن انتمىاب فى كل بلد هو على ما يريد الكبار أن يكون . انهم أبناء جيل الكبار ، والأبناء - فى معظم الاحيان - هم المسئولون عما يلحق بأبنائهم . وكما أن من الامور المثيرة للسخرية أن يعيب الأب على طفله الصغير ، الذى لم تتح له بعد فرصة الاندماج فى أى عالم سوى عالم أسرته المباشرة ، تفوهه

كان الحافز لى الى كتابة هذا المقال موضوعا كتبته فتاة فرنسية فى السابعة عشرة من عمرها ، لا تزال طالبة بالمرحلة الثانوية . فقد دأبت مجلة « الفيجارو الادبية » على نشر افضل موضوعات الانشاء (أو التعبير) التى يكتبها طلبة البكالوريا الفرنسية (الثانوية العامة) . وكان العدد الذى وقع فى يدي من هذه المجلة يضم ثلاثة موضوعات لطُلاب يمتحنون فى مجموعات مختلفة : كان الموضوع الاول بعنوان : « هل يمكن أن نقبل بلا تحفظ الراى القائل ان العمل مصدر الثروة ؟ » والثانى : « هل يكفى أن يكون لدى المرء منهج لكى يجرى بحسب علميا ؟ » والثالث : « هل نحن أدوات فى يد التاريخ أم نحن صانعوه ؟ » .

ولقد كان النصيح والتعمق الذى عالج به شبان فى مرحلة المراهقة موضوعات معقدة كهذه أمرا يدعو الى الدهشة حقا . فقد كانت كتابتهم على مستوى المفكرين الكبار ، بحيث يستحيل أن يبدى المرء نحوهم اعجابا نسبيا ، يأخذ فيه أعمارهم الصغيرة بعين الاعتبار ، ويعدهم متفوقين بالقياس الى الشباب فى مثل سنهم ، بل ان المرء لا يملك الا أن يعجب بعمق الثقافة ودقة التفكير والتخيل ناسيا تماما انه ازاء مراهقين صغار .



تلك بعض الاسئلة التي لا بد أن تؤدي الاجابة عنها الى تذكر كل من يوجه الاتهام الى الشباب بكلمة المسيح : من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر ! فنحن في واقع الامر ندين انفسنا كلها اتهمنا شبابنا بالتقصير في طلب العلم والثقافة . ولن يكون لمثل هذا الاتهام أساس الا لو كان جيل الكبار قد أدى بالفعل واجبه كاملا نحو الجيل الذي سيحمل الامانة من بعده .

على أنني لا أملك - برغم كل هذه العوامل - الا أن أقر بعض الحقائق ، وأعتقد بعض المقارنات ، يدفعني الى ذلك اعتباران : أولهما أن في استطاعة المرء أن يقوم بمهمة التشخيص ، ويعدد العيوب وينبه اليها ، دون أن تقترب بذلك التشخيص ادانة أو يترتب عليه لوم للشباب أنفسهم . فمع الاعتراف الكامل بمسؤولية المجتمع ككل ، تحت قيادة جيل الكبار ، عن جوانب النقص التي يعاني منها الشباب ، ينبغي التنبيه بكل قوة الى هذه الجوانب ، وتبديد ذلك الهمم الكبير الذي يجعلنا ميالين دائما الى تصوير أمورنا كلها لو كانت على خير مايرام .

أما السبب الثاني ، والأهم ، فهو أن ، من وراء كل حتمية في المجال الانساني ، قدرا معينا من التلقائية والاستقلال عن التحديد الدقيق . ونحن نطبق هذا الحكم على مجال الشباب ، نجد أن لدى الشباب - من الوجهة النظرية - القدرة على التحرر من القيود التي فرضتها عليهم أخطاء الكبار ، أو على تجاوز الوضع الذي وجدوا أنفسهم فيه ، وذلك في حدود معينة على الأقل . هذا

بالفاط غير لائقة ، أو اكتساب عادات سلوكية قبيحة ، لأن هذه العادات وتلك الانفساط لم تستمد ، في واقع الامر ، الا من الآباء انفسهم ، فكذلك يكون من قبيل الظلم والعجز عن فهم الامور أن يعيب الجيل الاقدم على الجيل الاحداث أمورا لا يمكن أن يكون الجيل الاحداث قد اختارها لنفسه ، بل لا بد أنه تلقاها على هذا النحو ممن في يدهم مقاليد أموره .

فقبل أن تصدر أي حكم على موقف الشباب من العلم ومن الثقافة الحادة ، ينبغي علينا - نحن الكبار - أن نسأل انفسنا : هل وفرنا لابنائنا الجو الذي يكفل اقبالهم على المعرفة وسعيهم الى توسيع آفاق عقولهم ؟ هل أنشأنا لهم المدارس الكافية ؟ هل قمنا اليهم ببرامج تعليمية تساعد على إثارة حب العلم في النفوس ؟ هل عهدنا بهذه البرامج الى معلمين أكفاء يفهمون التعليم على أنه زيادة قدرة العقول على فهم الامور ، لا حشوها بمعلومات فجة ؟ هل زدنا مدارسهم بكتبيات كافية ، ونمينا فيهم حب القراءة والاطلاع ؟ هل استطعنا أن نفصل بين الرغبة في التعلم والرغبة في التخلص من ذلك الشبح المخيف ، شبح الامتحان ؟ هل تقوم وسائل الاعلام لدينا بدورها في نشر الثقافة وتشجيع الاجيال الجديدة على أخذ أمور حياتها مأخذ الجد ؟ وربما كان الأهم ذلك كله : هل استطعنا - نحن الكبار - أن نخلص انفسنا من السطحية والجرى وراء المصالح ، وأن نضرب لابنائنا مثلا صالحا في احترام العلم والثقافة ؟

اذ أنه يعنى أن يقدم الإنسان الى الآخرين زادا ثقافياً في الوقت الذى يكون فيه هو ذاته مازال محتاجاً أشد الاحتياج الى مثل هذا الزاد .

وفي اعتقادى أن من له صلة بميدان النشر - سواء كان ذلك نشر الكتب أم المقالات - هو أقدر الناس على أن يلمس هذه الصفة فى الأجيال الجديدة من المثقفين . وفى حالات عديدة - ولا أقول فى كل الحالات بالطبع - يجد المرء لدى هذه الأجيال ميلا طائفا الى التعجل بتقديم إنتاج هو أبعد ما يكون عن النضج . ولا مفر عندئذ من أن تترتب على هذا التعجل الشديد أفات كل منها أخطر وأفدح من الأخرى .

فهناك فئة كاملة من المثقفين تكاد صلتها الوحيدة بالثقافة العالية تقتصر على قراءة تلك الترجمات الشوهاء البتورة المختلة التى يفرق بها الأسواق ناشرون لا يعاونون فى عملهم بشيء سوى الربح ، والربح وحده ، فى عواصم عربية معروفة . وكثير من أفراد هذه الفئة يتسابقون الى النشر وهم لا يملكون من حطام الدنيا الا فئات من المعلومات صيغت بأسلوب عجيب كاد أن يصبح ، فى إيماننا هذه ، لغة قائمة بذاتها، لها مصطلحاتها وتركيباتها وتصيراتها المحفوظة المتداولة . وهكذا لم يعد من المستغرب فى أيامنا هذه أن تجد كاتباً يتحدث عن شيكسبير وهو لم يقرأ له عملاً واحداً قراءة كاملة فى لغته الأصلية ، أو تجد مجموعات من المثقفين يعالجون كل مشكلات العالم من وجهة نظر ماركسية وهم لم يقرأوا فى حياتهم نصاً واحداً لماركس بلغة أجنبية ترجمت اليها أعماله ترجمة علمية آمنة . أما هيجل وسارتر ، فالكلى يتكلم عنهما ، بل ويكتب عنهما، ولكن من قرأ لهما نصوصاً أصلية لا يعلون على الاصابع . وهكذا أصبح من الشائع فى الجو الثقافى أن يتكلم الناس بجرأة شديدة عن أهم الشخصيات وأخطر المشكلات دون أن يكون لديهم أى الملم بها الا عن طريق مصادر الدرجة الثالثة التى أصبحت - بفضل الاسلوب المشوه والفهم البتور - ثلاثة مخففة . والأخطر من ذلك أن احداً لم يعد يربى فى ذلك المرأ مستغرباً، بل أصبح شيئاً مقبولا يكاد يرقى الى مرتبة المسلمات .

القدر من التلقائية هو الذى يتحقق به التقدم ، وهو الذى يجعل كل جيل ضئيف جديدا الى الجيل الذى سيفه بالرغم من تحكم هذا الجيل السابق فى مصيره . وباسم هذه التلقائية ينبغي أن يتحمل الشباب تصميمهم من المسئولية عن تكوين انفسهم ، مع اعترافنا الكامل بأن الكبار لم يتحملوا القدر الخاص بهم من هذه المسئولية تحملاً كاملاً .

ولقد كان الشباب انفسهم هم الذين طالبوا بهذه المسئولية ، واعترفوا بوجود هذا القدر من التلقائية فى سلوكهم ، حين أكدوا - فى مجتمعات كثيرة - أن الكبار لم يعدوا يصلحون لإدارة ذقة هذا العالم الذى يسير على حافة الهاوية ، وحين فرضوا - بتصرفاتهم العملية - مفهوم « **الفجوة بين الأجيال** » على باحثى العلوم الاجتماعية ، وجعلوا منه إطاراً أساسياً تفهم من خلاله العلاقة بين جيل الشباب وجيل الكبار فى العالم المعاصر . هذه « **الفجوة** » ان دلت على شيء فانما تدل على أن الجيل الجديد يشعر بقدر متزايد من الاستقلال عن الجيل القديم ، ولا يقبل أن يعتبر نفسه مجرد « ضحية » لخطأ اطارا أساسياً تفهم من خلاله العلاقة بين جيل الشباب وجيل الكبار فى العالم المعاصر . وفى الجديدي ، ويؤكد أن لديه قدرة - تتزايد جيلاً بعد جيل - على أن يشكل حياته بنفسه ، ويأخذ مبادئ أموره بين يديه ، على الرغم من أن الكبار هم الذين يتخذون القرارات الحاسمة المتعلقة به ، وهم الذين يملكون سيطرة تنفيذها .

فى ضوء هذه التلقائية وهذه المسئولية التى هى مطلب أساسى للشباب انفسهم ، يحق لنا أن نحاسب شبابنا على ما يبذلون من جهود فى الميدان الثقافى ونحن آمنون من أن يوجه اليها ذلك الاعتراض الصارخ :

« وما ذنبنا نحن اذا كنتم آانتم ، أيها الكبار ، المتحكمين فى مصائرنا ؟ » .

لعل أوضح مظاهر ثقافة الشباب فى أيامنا هذه ، تلك الظاهرة التى أحب أن أطلق عليها اسم « **العطاء قبل الأخذ** » . وأنا لنظم جميعاً أن هذه صفة محمودة فى مجال العلاقات الانسانية ، لا سيما وأنها هى بعينها شعبة كل من يتصف بالكرم والسخاء . ولكن مثل هذا الكرم يقلب الى شيء مذموم فى الميدان الثقافى ،

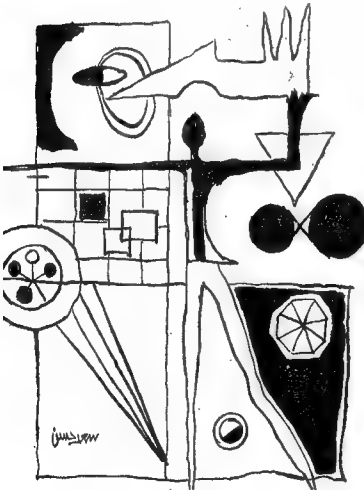
استوديو الى مؤسسه للنشر ، يعرضون عليها
آخر عينات بضاعتهم المرغوبة المطلوبة ،
ولا يقتونهم أن يلمحوا ، من حين لآخر ، الى
ما يمكنهم ادوة للآخرين من خدمات مماثلة لو
قبلوا شراء شيء مما تحمله الحقيبة .

ويرتبط بذلك ارتباطا وثيقا ظاهرة مقابلة
نشهدهما جميعا في عالم الكبار ، ولا يكاد امرء
يعرف لها تقريبا ، واعتنى بها (قصر العبد
الثقافي) . ذلك لأن المثقفين الذين تجاوزوا
مرحلة الشباب لا يقوم اهتمامهم بالانتاج
الثقافي إلا أمدا قصيرا . وفي كثير من الحالات
نقطع الانقاس وينضب المصنف بمجرد بلوغ
منصب مرموق - علميا كان أو اداريا - ويعيش
المثقف الكبير (سنا) على ذكرى فترة ماضية في
حياته ، كان فيها انسانا جادا ينتظر له الجميع
مستقبلا باهرا ، ويظل يرتزق بفضائل هذه
الشهرة طوال حياته . مثل هذا الانسحاب
المبكر من ميدان العمل الثقافي الجاد يخلق فراغا
لا بد أن يشغله أناس لي يملفوا بعد مرحلة النضج
العقل الكافي ، ويفتح الباب على مصراعيه أمام
المتعجلين الذين يقتحمون الى الناس ثمار انتاجهم
وهي لم تزل فجة .

ومن الطبيعي أن تؤدي سطحية الثقافة من
ناحية ، والرغبة الملحة في النشر من ناحية
أخرى ، الى انتشار صفات مذمومة كان المقروض
أن يترفع عنها الشباب وهم في مرحلة المثاليات
والمبادئ الرقيقة . فامتلاء الاقتباس للثرط غير
المشروع من أعمال الغير ، مالوفة وشائعة . وأمثلة
التحزب والتكتل وتبادل المصالح أصبحت لا تقل
انتشارا في عالم الشباب عنها في عالم الكبار .
وجه الخطورة في هذا أن الكبار الذين تشبع بينهم
هذه الآفات بدأ الكثير منهم حياته . بداية تتسم
بقدر غير قليل من التمسك بالمبادئ ، ثم انزلقوا
تدريجيا ، وبفعل ظروف معقدة ، حتى وصلوا الى
ما هم عليه . أما اذا كانت نقطة البداية عند الشباب
النشائي هي ذاتها نقطة النهاية عند الشيخ
اليأس المستسلم ، فعندئذ يحق للمرء أن ينظر
الى المستقبل نظرة قاتمة .

ولكن ، مادمت قد أخذت على عاتقي أن أقوم
بهمة التشخيص ، فلا بد لي من أحاول البحث
عن أسباب لهذه الظواهر التي قد يميل البعض
- ممن يفتقرون الى الأسلوب العلمي في
التفكير - الى النظر إليها على أنها نتيجة انحلال
أخلاقي عام أو انصراف عن التمسك بأهراب
الفضيلة ، الخ . ولكي تكون هذه الأسباب
مقننة فلا بد أن تكون موضوعية قدر الامكان .

أول هذه الأسباب ، في رأيي ، زيادة الطلب
على العرض في ميدان الثقافة . فقد اتبعت لأبناء
هذا الجيل فرص في ميدان الثقافة ، تزيد
بكثير عن تلك التي كانت متاحة لكل الأجيال
السابقة . فهناك الى جانب الصحافة ، حاجة
متزايدة الى الانتاج الثقافي في ميدان التأليف
بكافة أنواعه ، وفي ميدان الترجمة وفي المجالات
المتخصصة ، نتيجة لاتساع قاعدة القراء وظهور
جمهور جديد يحتاج الى انتاج ثقافي لا ينقطع .
وقد اتاحت الإذاعة والتلفزيون فرصا جديدة أمام
المثقفين ، إذ أن ساعات إرسال المواد الثقافية -
والتي كانت من حيث النسبة العامة لا زالت قليلة
بالتيسر الى مواد الترفيه غير الثقافي -
قد زادت زيادة كبيرة ، وهي تمثل طلبا يوميا
ملحا يحتاج الى انتاج دائم . كل هذه المجالات
الجديدة أدت الى ظهور تلك الفصيلة الجديدة من
المثقفين - أولئك الذين يقسمون في حقيبتهم
شتى أنواع المنتجات الثقالية الرائجة ، من
مقالات مثيرة الى أحاديث خاطفة الى نوات
جذابة ، الخ ، ويعودون بها من جريدة الى



الكبار سيملكون عندئذ أن يرفضوا لهم مثل
 هذا الطلب . ولو اجتمعت كلمة الشباب على رفض
 التزييف الذى يقدم اليهم فى رداء زاه براق -
 كالترفيه الكاذب ، الذى يغويهم ويشغلهم عما
 هو جاد من الامور ، فى وقت هم فيه أحوج
 ما يكونون الى التفكير الموضوعى المركز ، وأعنى
 به عروض كرة القدم التى يبدو أنها سستطل
 برأسها من جديد - أقول انه لو اجتمعت كلمة
 الشباب على رفض مثل هذا الاغراء المزيف لما
 جرؤ الكبار على فرضها عليهم .

ان موضوعا قصيرا كتبه فتاة فرنسية فى
 السابعة عشرة من عمرها ، قد أثار فى ذهنى
 خواطر لا حصر لها عن موقف شبابنا من الثقافة .
 وأنا لا أزعج على الاطلاق أن المقارنة جائزة أو
 مشروعة بين حالة واحدة كهذه ، قد تكون
 استثنائية تماما ، وبين أحوال الجموع الكبيرة
 من شباب بلد لا يزال يعاني كثيرا من مظاهر
 التخلف . ولكن تقديم النماذج الصالحة امر
 مفيد على النوام .

وأحسب أن هذا النمودج كفيل باقناع
 شبابنا بأن صورة الشاب الأوروبي ليست
 صورة الشعر المنهدل والملابس الغريبة والعمادات
 المتحدية للعرف الاخلاقى فحسب ، بل هى
 أيضا ، ومن وراء هذا كله ، بل قبل هذا كله ،
 صورة الجدية فى طلب العلم والتعمق فى تحليل
 المجتمع الذى يعيش فيه الانسان . وهو ايضا
 كفيل باقناع فتياتنا بأن المرأة ، حتى فى بلاد
 الاناقة والتألق والمساحيق المبتكرة والحب المتحرر
 من القيود - تستطيع أن تكون ، الى جانب هذا
 كله ، أنسأة مثقفة وإعية بما يجرى حولها فى
 العالم ، ويدور الانسان فى صنع التاريخ .

هل نحن أدوات فى يد التاريخ ،
 أم نحن صانعوه ؟

كاتبة الموضوع : تيريز بربزك

السن : ١٧ سنة . المدرسة : ليسيه فنلون .

لو نظرنا الى أنفسنا على أننا « أدوات فى يد
 التاريخ » لكان معنى ذلك أننا نجعل من التاريخ
 فكرة ، وتجريدا مستقلا عن تحقيقه ، وبالتالي

وأخيرا ، وربما كانت انقدوة السيئة من أقوى
 اسباب هذا الاندفاع المحموم الى تقديم تقاضيه
 تفتقر الى النضج . ذلك لأن الشباب يجدون فى
 المجتمع ، من أن الآخر ، نماذج صارخة لآناس
 تمكنوا ، بأساليب متباينة لا تشترك الا فى شيء
 واحد ، هو أنها لا تتصل من قريب أو بعيد
 بعلومهم أو ثقافتهم ، من احراز نجاح صاروخى فى
 دونه وفى سرعته . ولا مفر من أن يؤدى تأثير
 الشباب بهذه النماذج الى أن يوسع فى ادعائهم
 الاعتماد بان التعمق والجدية هما أسوأ وأبسط
 وسائل النجاح ، ومن ثم فانهم يؤثرون العدل
 على اكتساب شهرة سطحية أو مستطعة ،
 ويتدربون فى الوقت ذاته على ممارسة الاساليب
 الأخرى التى يرون باعتبارها حققت لغيرهم
 ابهر النجاح .

والنتيجة ، بعد هذا كله ، هو أن نمودج الشاب
 الرزين ، الذى يعكف على أخذ الثقافة قبل ان
 يفكر فى إعطائها ، والذي يزيد من تعميق فكره
 قبل أن يخطر بباله نشر شيء من انتاجه على
 أناس ، والذي يفضل أن يظل مجهولا بدلا من
 أن يحوز بين الناس شهرة كاذبة - هذا النمودج
 ناد أن يختفى بالافتاء تاما ، وكاد أصحابه ان
 يصبحوا ، بين الشباب ، نوعا أوشك على
 الانقراض .

ان أى مجتمع لا يستطيع أن يأمل فى مستقبل
 مزدهر الا اذا كانت أجياله الشاب تؤدى رسالتها
 كاملة فى التزود بالثقافة قبل أن تفكر فى تزويد
 الآخرين بها . وإذا كنت فى بعض أجزاء هذا
 المقال قد وصفت شبابنا بعبارات ربما بدت فى نظر
 البعض قاسية ، فمسا ذلك الا لأنى أأمل فيهم
 الكثير . ومع اعترافى الكامل بمستوليه الكبار
 عن كثير من مظاهر القصور فى حياة الشباب
 الثقافية ، فانى أومن بأن لدى الشباب قدرة على
 تخطى العقبات التى وضعها الكبار - مختارين
 أو مرغمين - فى طريقهم . بل اننى لأومن بأن
 استغلال الشباب لقدرة هذه لن يتيح لهم مراجعة
 نظرهم الى الثقافة فحسب ، بل سيمكنهم من أن
 يرفضوا ارادتهم - فى حدود مطالبهم المشروعة -
 على الكبار أيضا - فلو اجتمعت كلمة الشباب على
 طلب أى نوع من الثقافة الجادة ، فما أظن أن



شيئا لا يمكن التأثير فيه ، أي أننا إما نجعل منه تسلسلا من الختميات التي تماثل في ثباتها قوانين المادية الكونية ، ولما نجعل منه ، على عكس ذلك ، تماثيا لمصادفات ليس للإنسان أي سلطان عليها . وفي هذا اغفال لحقيقة لا شك فيها ، وهي أن التاريخ لا يوجد إلا لأن هناك بشرا يصنعونه ويفكرون فيه .

بعضها ببعض ، لما كانت أعقد من أن تظل روايات واعية ، فأنها تصبح بالفعل معرضة للتجاهل والإغفال . وهكذا لا يكون التاريخ حصيلة الفعل الواعي للبشر ، بل حصيلة الحانة الموضوعية للعالم الذي يمارس البشر فعلهم عليه . ذلك لأنه لا يوجد أي إصرار واع يتدخل في مخصصة هذه الأفعال الفردية ، التي هي أصل كل تغيير أولي . وهكذا يبدو للبشر أن مسار تاريخهم الخاص غريب عنهم ، لأن الناس يكونون بالفعل عاجزين ، على المستوى الفردي ، أمام التاريخ ، أن لم يرتكزوا على تلك الحقيقة الواقعية التي تحكم فهم بقدر ما تكون قد اكتسبت وجودا مستقلا ودينامية مستقلة (من المستحيل إعادة عجلة التاريخ إلى الوراء) ، من المستحيل العودة إلى العصور الوسطى) .

وعلى ذلك فإن الناس يبدون كما لو كانوا أدركت حتى يد التاريخ ، ولكنهم يبدون أيضا كما لو كانوا صانعيه ، أعني صانعي غير واعين عندما يكون فعلهم مقتصرًا على المساهمة الفردية في الحياة الاجتماعية (كالعمل ، والقراءة ، والدراسة ، والانتخاب) ، أو صانعي واعين ، على ما يبدو ، حين يكون الأمر متعلقًا بأفراد يقومون بدور « تاريخي » (نابليون أو هتلر) ، ولكنهم في الواقع يخونون عندئذ أيضا معتمدين على التاريخ « الموضوعي » ، ماداموا لا يسكنون ، في أية لحظة بعينها ، سادة للتاريخ ومتحكمين فيه إلا لأن الناس لا يمكنهم أن يستعيدوا السيطرة على التاريخ بصورة واعية ، ولا يظلون سادة به إلا بقدر ما يمثل الناس لرغبات الجماعات المسيطرة في تلك اللحظة . وهذه الجماعات لا تكون هي ذاتها مسيطرة إلا لأسباب مادية تبدو في الظاهر عشوائية .

إن من الواضح أن علم التاريخ علم إنساني ، ولكنه مادم علما ، فلا بد أيضا أن تكون هناك روابط سببية ، وقوانين عامة ، في المسار التاريخي . وعلى ذلك فليس التاريخ مجرد تراكم سطحي « لمصادفات عظيمة » ، أو لأفعال فردية : أي أن القول بأن الإنسان صانع التاريخ لا يقدم تفسيرًا واضحًا للمسار الكلي للتاريخ . فمن الواجب إذن إضاح الدور الحقيقي للبشر بالنسبة إلى التاريخ ومعرفة ما إذا كنا نحن الذين نصنع التاريخ ، أم أنه هو الذي يحررنا .

إن التاريخ هو عملية تغيير الطبيعة والمجتمع عن طريق فاعلية البشر . ففي كل لحظة إذن يكون التاريخ ناتجا عن ملايين الانفصال الفردية ، التي توجد لها أسباب ولها غايات متباينة ، بل متناقضة في كثير من الأحيان ، ومن ثم فهي أفعال يستحيل التعرف عليها في محصلتها النهائية ، مع أن هذه المحصلة لم تتكون إلا منها . ولكن إذا كان السبب الرئيسي لكل هذه الأفعال هو الصراع من أجل الحياة ، ضد القوى المعادية في الطبيعة ، أو الصراع من أجل مصالح فردية متباينة ، فمن الواضح أن لها أساسا مشتركا ، يتمثل في حالة الثروات المتراكمة ، وحالة الأساليب التكنيكية والمعارف في عصر معين ، وفي الظروف السياسية والثقافية ، والصراعات والمصادات الموروثة من العصور الماضية . ذلك لأنه إذا كانت هذه العوامل كلها نتاجا للإنسان ، فأنها مع ذلك توجد خارجه ، ووجود هذه العوامل الموضوعية جميعها يتحكم في مسار التاريخ في أية لحظة بعينها .

وصحيح أن مجموع هذه الشروط هو نتاج لتراكم عمل البشر وتفاعلهم بعضهم مع البعض ، غير أن الروابط التي تربطها بأسبابها ، وترتيبها

المصالح الأساسية ككل (وهو التوحيد الذي قامت به ، مثلا ، الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ ضد السلطة الملكية) . وهذا التوحيد لا يتأتى الا بالعمل في نفس اتجاه المسار غير الواعي : فلا يمكن التأثير في التاريخ الا بمعرفة قوانينه ، ولا يمكن الانتفاع من هذه القوانين الا باتباعها (وهكذا فان قيام شعوب كالشعب الجزائري بأخذ مستقبلها الاقتصادي في قبضة يدها ، يعد تحقيقا واعيا ومنظما لمهمة التصنيع ، التي تمت بصورة طبيعية أو تلقائية في البلاد الرسامالية خلال القرن التاسع عشر) .

ان التاريخ لا يوجد خارج البشر ورغبا عنهم الا الآن ما يطلق عليه اسم البشرية هو في واقع الامر مجموعة من القوى المتباينة والمتناقضة ، وبالتالي لأن التاريخ هو محصلة هذه الصراعات ، وهي محصلة تتحقق على أساس التاريخ الماضي بعد أن أصبح حقيقة موضوعية ، « طبيعية » ، لا واعية على نحو ما .

بهذا القدر يكون الانسان أداة في يد التاريخ ، ولكنه بمعنى اهم هو صانعه ، ليس فقط لأنه هو الذي ينتج التاريخ ، بل أيضا لأنه يستطيع أن يتحكم فيه عن طريق اعادة السيطرة على ناتجه الذي أصبح غريبا عنه ، وذلك بفضل المعرفة والتنظيم .

فمن الواجب اذن أن ننظر الى أنفسنا على أننا صانعو التاريخ ، مادام هذا وحده هو سبيلنا الى أن نصبح صانعيه بالفعل ، أي أن نقبض بكلتا يدينا على زمام تاريخنا ، ونجعل تلك العملية الفعلية ، عملية إنتاج البشر للتاريخ ، عملية واعية خاضعة لارادتنا :

ولكن اذا كان التاريخ غريبا بالنسبة الى الفاعل الرئيسي ، فمرد ذلك الى أن الانسانية ليست كلا متجانسا متماسكا . فمن اجل أننا لا نستطيع ان نصبح صانعين للتاريخ الا عن طريق الفهم الفعلي للمسار الموضوعي ، وعن طريق اخذنا لهذا المسار على عاتقنا ، واستيعابه في داخلنا ، أي عن طريق فهم الواقع فيها شاملا . فليس من الممكن التأثير في كل معقد ومتناقض الا عن طريق معرفة عناصره الرئيسية . ولناحظ أننا عندما نتحدث عن الانسان بوصفه صانع التاريخ ، فلا بد أن يكون حديثنا منصبا على مجموع البشر ، لا على جماعة فوضت اليها البشرية أمرها على نحو ما . وعلى ذلك فمن المستحيل أن يحدث ذلك الا عن طريق التأثير المباشر في التاريخ ، أي عن طريق معرفة قوانينه القوانين . والواقع أن تلك العصور التي صنع فيها الانسان تاريخه ، كمصر ثورة ١٧٨٩ (الثورة الفرنسية) ، تتميز بالتوافق بين اتجاهات المسار التاريخي (أي نمو العليقة البورجوازية وتداعي السلطة الملكية) وبين وعي الناس . أما حين لا يوجد هذا التوافق من تلقاء ذاته ، فمن المستحيل خلقه الا عن طريق الفهم العام ومعرفة هذه القوانين عن وعي .

ان من الواضح ان ما يؤدي الى وجود فجوة بين افعال البشر والتاريخ هو الاختلاف والتناقض بين مصالح القانونين بهذه الافعال والواقع ان المستحيل ان يأخذ المجتمع على عاتقه ، عن وعي ، مهمة تنظيم تاريخه اذا كان هذا المجتمع قائما على الصراع الفردي من أجل العيش . وعلى ذلك فلا يمكن التأثير في التاريخ الا بتوحيد

مؤتمر المستشرقين في دور انعقاده الثامن والعشرين

د. ابراهيم مذكور

بعض الوقت . وحرص بعضهم على أن يزور القاهرة بوجه خاص ، ويتتلمذ على شيوخ الأزهر . ويوم أن أنشئت الجامعة المصرية القديمة في أوائل هذا القرن عولنا عليهم ، واستقبلنا بعضهم ، فرسموا الخطط الأولى للمنهج العلمي والبحث النقي . وعندهم أخذ أمثال منصور فهمي ، وعلى العناني ، وأحمد ضيف ، ومصطفى عبد الرازق ، وأحمد أمين ، وإبراهيم مصطفى ، وعبد الوهاب عزام ، وأحمد حسن الزيات ، والدكتور طه حسين .

ولا شك في أن للاستعمار شأنًا في حركة الاستشراق ، وجه إليها ، وأعان عليها ، ويسر لها السبل . ولكن من الخطأ أن نذهب إلى أن الدراسات الاستشرافية سياسية واستعمارية كلها ، أو أنها ليست الهجومية وهدامة تشكك في العقيدة ، وتنتقص شأن الحضارة الإسلامية ورجالها . نعم إنها تخطئ وتصيب ، شأن كل بحث أو دراسة ، ولكن قسما كبيرا منها اتسم بالنزاهة العلمية الثابتة ، وتحري الأصول الثابتة ، والتوسّع في الجمع والاستقصاء ، والنقد والتحجيص ، وعد ولا يزل حجة في بابه . رسمت منهج البحث الدقيق وطبقته تطبيقا سليما على الدراسات الإسلامية المختلفة . عولت على المصادر الأولى ، وحاولت الكشف عنها ، فاخرجتها إلى النور وترجمت منها ما ترجمت إلى اللغات الأوروبية الحديثة . ومن ذا الذي ينكر ما لرينان على تقديره ، ومونيك ، وديبور ، وإشتاينشneider ، وهورتن ، وبويج من شأن في تأويل الفكر الفلسفي ،

نشطت حركة الاستشراق بأوروبا في النصف الأخير من القرن الماضي ، وأسهم فيها باحثون مختلفون ، ولونوا مدارس متعددة في العواصم الكبرى . فكان منهم ألمانيون ونمساويون ، وهولنديون ، وبلجيكيون ، وسويديون ، ودنماركيون ، وروس وإنجليز ، وفرنسيون وإيطاليون . رحلوا وسافروا ، درسوا وبحثوا . وجهوا النظر نحو التراث الشرقي عامه ، والتراث الإسلامي خاصة ، وهذا ما ستقف عنده . شغلوا به ، وبدوا في إحياء قسط كبير منه . وكان طبعهم أن تتلون دراساتهم بلون البيئة التي عاشوا فيها أو اتصلوا بها ، ولما ما عني الهولنديون بدراسة الفقه الإسلامي بحكم صلتهم بأندونيسيا ، وعندهم أخذ النمساويون . واتجه الانجليز والفرنسيون نحو الأدب الفارسي والعربي إن عن طريق إيران أو عن طريق مصر وشمال أفريقية . وخطا الألمان خطوات فسيحة في الدراسات اللغوية ، إن في المصرية القديمة أو في اللغات السامية كالسوريانية والآرامية ، والعبرية والعربية . بيد أن البحث والدراسة لا تفرض عليهما حدود معينة ، ومتى فتح بابها تشعبا وتنوعا . واستلفتت الثقافة الإسلامية القديمة والحديثة أنظار هؤلاء الباحثين ، وتخصص فريق منهم في بعض جوانبها ، فكان منهم الأدبي واللغوي ، والعالم والفيلسوف ، والفقيه والمتكلم ، والتخصص في الحديث وعلوم القرآن ، والمؤرخ والجغرافي ، والطبيب والكيميائي ، والرياضي والفلكي . ولم يترددوا في أن يزوروا البلاد الإسلامية ، ويقفوا على معالمها ، بل يقضوا فيها

أو يقف عند تفصيله وجزئياته ، فيعرض لليهودية والنصرانية والإسلام ، كما يعرض للبرهية البوذية ، ويبحث عن أصول اللغات الشرقية كالصينية ، والفينية ، والعنسية ، والآرامية ، والسودانية ، والسكندنافية والصينية . ويتتبع تطور لغات أخرى كالآوردية والفارسية والتركية ويمنح العريضة قسما غير قليل من عنايته . ويكشف عن أصول الفلك والتنجيم والسحر والسحرة ، وينوّه بالحفريات والكشوف الأثرية المختلفة ، ويتجرى عن علوم الشرق وصناعاته الأولى ، ويبين ما كان لها من أثر في علوم الغرب وفلسفته . فهو باختصار

فرصة مواتية للتتويج بالجهود التي تبذل في دراسة الحضارات الشرقية كل ثلاث سنوات ، تنويه كبار المتخصصين من أطراف العالم المختلفة ، وفي هذا ما يمسح بالتعاون الثمر ، وتبادل الآراء ، وعقد صلات وثيقة ، وربط حلقات البحث بعضها ببعض ، وما قد يفسح المجال لبحوث ودراسات جديدة . ومؤتمر المستشرقين في اتساع آفاقه هذه يبدو بوضوح أنه صنيع اقرب الماضي الذي كان يعيل الى النزعة الموسوعية ، ويؤثرها على التخصص الضيق المحدود . ونظرا ما انيرت هذه النقطة في الهيئات المشرفة عليه ، واقتراح أن يقسم الى عدة اقسام بحسب أبواب الحضارات الشرقية وفروعها ، ولئن رجحت حتى الآن فكرة الاستمساك بالوضع القديم ، مع الاستعانة بالشعب والحلقات التي تعمل في الاطوار العام للمؤتمر .



وقد أعدت استراليا لدور انعقادها الثامن والعشرين عدته . وسخرت له امكانياتها كلها ، وما أعظمها . عكفت على الاعداد له منذ مؤتمر مشجان الأخير ، وهي قارة جديدة تستهوي عشاق السفر والرحلة ، وبلد مضياف يعرف كيف يستقل الاجانب والزائرين ، وشاب يحرص في حماسه على ألا يكون أقل من الشيوخ والمعمرين . والواقع أن الأمر لم يكن هينا ، فقد فاق الاقبال على هذا المؤتمر كل تقدير ، بلغ عدد المشتركين فيه نحو ١٣٠٠ ، ربعهم تقريبا من الاستراليين ، والباقي موزع بين الشرق والغرب ، وكان نصيب الشرق جد عظيم . ويكفي أن أشير الى الهند مثلا ، فقد شهد هذا المؤتمر منها وحدها نحو ٩٠ باحثا ، في حين أن معظم البلاد العربية لم تشترك فيه ، وفيما عدا لبنان ومصر لم يحضر أحد ، على أن

وما لكونلد ، وأسين بلاسيوس ، ونيرج في تاريخ الفكر الكلاسي ، أو نيكلسون وهامستون في تاريخ الفكر الصوفي ، أو لستلانا وجولد زهير في تاريخ التشريع ، أو لفنزيك في علوم القرآن والحديث ، أو لنولرلكره وفيشر في علوم اللغة ، أو لبراون ومايرهوف في تاريخ الطب ، أو لروسكا وبول كراوس في تاريخ الكيمياء ، أو لكراتشوفسكي في تاريخ الأدب الجغرافي ، أو لآدم متر في التاريخ الحضاري ، أو لمارمر في الموسيقى ، أو لنلليو في الفلك ، أو لكارادي في الرياضة . وادع جانباً الأحياء ، ولهم دراسات عميقة ومتخصصة في عدة نواح .

وشاء هؤلاء الباحثون في الثلث الأخير من لقرن الماضي أن يكونوا لهم هيئة ، تعد من الهيئات العلمية الدولية ، وهي ماسمي بمؤتمر المستشرقين . وقد انعقد أول اجتماع له في باريس عام ١٨٧٤ ، واتفق أن يكون له دورة كل ثلاث سنوات . ولكن الحربين العالميتين في هذا القرن لم تمكنه من أن يتابع انعقاده بانتظام ، وانتهى به الأمر ، وقد أوشك على بلوغ سن مائة ، أن يعقد حتى الآن ٢٨ دورة . وحرصت مصر على أن تتابع نشاطه منذ عهد ميكر ، واشترك فيه بعض شيوخ الرعيل الأول ، أمثال عبد الله فكري ، وحجرة فتح الله ، وحفني ناصف ، وتلاميذ آخرون ، وبخاصة بعد قيام الحياة الجامعية ، واقتصرت دورات هذا المؤتمر في أول عهده على عواصم واحدة عقدت في الجزائر عام ١٩٠٤ بتوجيه أوربا ، ولم ينل إفريقيا منها حتى الآن إلا دورة واحدة عقدت في الجزائر عام ١٩٠٤ بتوجيه فرنسي . ثم امتدت اجتماعاته أخيرا الى بعض عواصم آسيا وأمريكا الشمالية ، وكان آخر اجتماع من نصيب استراليا في يناير الماضي . وقد شامت مصر أن تحظى بالاجتماع المقبل ، ولم يصرفها عن ذلك إلا رغبة الجمعية الاسيوية بباريس ، في أن يناله ، لأنه يصادف العيد المئوي للمؤتمر المستشرقين ، الذي عقد لأول مرة في العاصمة الفرنسية ، وهذه رغبة لها وزنها ، والأمل معقود على أن يبعث دور القاهرة عما قريب .

ومؤتمر المستشرقين هيئة علمية متشعبة الأطراف ، متعددة الجوانب ، يعني بالحضارات الشرقية في تاريخها الطويل : القديم والمتوسط ، الحديث والمعاصر . ويعالج المظاهر المختلفة لهذه الحضارات من دين ومعتقدات ، وعلم وفلسفة ، وأدب ولغة ، وفن وأثار ، يدرس ذلك كله جملة ،

لعتيدة • فاستكثرتهم يحدبتها الجامعة ، وما أفسحتها ، تقع في نحو ٢٠٠ فدان ، وتستقبل على المعاهد والمعامل والكليات ومسكن الطلبة والأساتذة ، وهذه المساكن جزء هام ، وعصر ضروري للحياة الجامعية السليمة • وكما نود أن تتوافر لجامعاتنا الناشئة مدن جامعية على هذا الطراز • ووضعت إدارة جامعة كانبيرا بعض أبنية كلياتها تحت تصرف المؤتمر ورجاله ، فكانت قاعات البحث متعددة تكاد تبلغ الثلاثين ، إلى جانب بعض المعامل والمدرجات • وفي هذه القاعات

قضى المؤثرون أسبوعاً كاملاً في درس وبحث متصلين ، وكما دعت أن لو استطعت الاشتراك في حلقات الشرق الأدنى جميعها ، ولكن نظام العمل لم يسمح لي إلا بمتابعة حلقة الدراسات العربية والإسلامية ، وكان ينبغي أن يكون لنا ممثلون في جميع الخلفات التي تتصل ببحارنا ومناضينا البعيد والقريب . وأشهد أني نعمت بدراسات حية مبتعة ، فيها عمق ودقة ، وتحقيق وتحصيل ، كشف عن أصول جديدة • وصححت آراء خاطئة • فالتقت أخصاء على بعض المدارس الكلاسيكية والفلسفية والصوفية ، فأنى مثلاً موضوع تلك الوسيلة المعزوة إلى عمر بن عبد العزيز في الودع على الفقرة وحوول ربط بعض آراء أبي بكر الرازي الاختلاف بالمؤسسة الأيقونية وأشير إلى ما لبعض المواقع الصوفية القديمة من أثر في الإنتاج الأدبي المعاصر • ومن حسن الحظ أن جامعة كانبيرا تعترم نشر هذه الدراسات في كتاب المؤتمر ، وسيجد فيها الباحثون والمتخصصون لذة ومتاعاً • ومما داعنى حقاً ولوع بعض الشباب الاستعجال بالدراسات العربية وتعمقه فيها ، وقد حاول واحد منهم أن يعرض لنشأة علم النحو ، وجهد ما وسعه في أن يعقد صلة بين المصطلحات النحوية وبعض المصطلحات الفقهية ، ويرى على اطلاع واسع وقرارة مستفيضة •

وبعد ، فإن استحوذت المؤتمرات السياسية على قسط كبير من نشاطنا ، فما أجدنا إلا نهمل السنوات واللقاءات الأدبية والعلمية ، إن في محيطنا العربي ، أو على النطاق الدولي العام • ذلك لأنها أقرب إلى الموضوع والصراحة ، وانفذ إلى القلب ، وأفضل في النفس ، والزلم للمستقبل والمضى البعيد • ولغة الثقافة أبعد عادة عن الكلفة والمغالطة والخلع والتضليل ، وما أحوجنا إلى هذه اللغة في الأخذ والعطاء ، كي نفهم حضارتنا الفهم الصحيح ، وننال ثقافتنا منزلتها الحقة بين الأمم •

نصيب هذين البلدين كان جد ضئيل ، ولم يستطع أن يواجه أبواب نشاط المؤتمر المختلفة . وما أجدنا أن نعتني بهذه المحافل العلمية ، وإن تسهم فيها بما لدينا من بحث ودروس ، فهي دون نزح سبيل تعريف وتعارف ، وأخذ وعطاء ، واتصال وتبادل • وقد عرفت ، استراليا كيف نهى لزارتها كل أسباب الراحة ، يسرت للكتيرين منهم وسائل السفر ، واستضافتهم جميعاً في كرم وسخاء ، ولم يفتها أن تعد لهم شيئاً من وسائل الترفيه •

واختارت المؤتمرها كانبيرا عاصمتها السياسية ، وهي جنة الله في أرضه : أشجار وأزهار ، فاكهة وثمار ، قصور شاهقة ومنازل أنيقة ، جعلتها الطبيعة والصناعة ما تقع في وسط غاية فسيحة الأرجاء تكاد تزيد مساحتها على ٣٠٠.٠٠٠ فدان ، وترتفع عن سطح البحر بنحو ١٩٠٠ قدم ، وتحيط بها جبال يبلغ ارتفاع بعضها نحو ثلاثة آلاف قدم ، جوها قارى ، فهي حارة صيفا ، باردة شتاء ، وتتوالى فصولها على عكس فصول القاهرة • تنزل فيها أمطار غزيرة ، وتغتيم مراع خصيبة كانت قبل قيام المدينة مهداً لتربية أغنام كثيرة • والمدينة نفسها وليدة الحرب الصالية الأخيرة ، فكر فيها منذ أوائل هذا القرن لتكون عاصمة البلاد السياسية ، ولكن تعميرها لم يسر نشيطاً إلا في العشرين سنة الأخيرة • ففي عام ١٩٢٧ كان سكانها لا يزيدون على ٦٠٠٠ نسمة ، وما لبثوا أن صنعوا في عام ١٩٦٧ إلى نحو مائة ألف ، وهم في زيادة مطردة ، أخذ في أنشائها ببادي التخطيط المعماري الحديث ، ومكنت الرقعة الفسيحة من تطبيقه • فالتزم ما أمكن في الشوارع أن تكون ذات اتجاهين ، وجمع بين الفسافة والمدينة ، واتبع في أحياء كثيرة نظام المنزل ذي الحديقة • وبذا أصبحت كانبيرا فعلاً جنة ناعمة ، قلوبها دائية أن في البيت أو الشارع ، ومما يلفت النظر أنه لا يعدو أحد طفلاً كان أو شاباً على ثمار الشارع اليانعة ، ولا يكاد يعرف في سجل أمن المدينة حادث سرقة • وانشئت فيها بحيرة صناعية كبيرة زادت بها بهجة وجمالاً ، وربطت أجزاءها بعضها ببعض ، وأتاححت الفرصة لرحلات مائية ممتعة • ولا أتحدث عما في المدينة من أبنية فخمة ، كالبرلمان ، والمكتبة العامة ، والمبنى التذكاري للحرب العالمية الماضية •

وشاءت جامعة كانبيرا الشابة أن تستقبل المؤثرين ، ولم تكن أقل دقة وعناية من الجامعات

تهنئة وتقدير

منح الأستاذ الدكتور ابراهيم مذكور جائزة الدولة التقديرية هذا العام .. وهذا عرفان ، وتقدير من الدولة لمفكرنا العظيم ، الذى انرى بفكره حيواتنا العلمية ، وإنشائية ، والاجتماعية ..

وتفتنم « الفكر المعاصر » هذه المناسبة لكى تحيى وتهنى الدكتور ابراهيم مذكور ، وهى حين تقدم له خالص التهئة ترى أن كل تقدير له انما هو أقل من أن يكافئ الأثر الطيب العميق الذى طبعه فى أبناء جيل من أساتذة الجامعات ، والمفكرين، والأدباء .

كذلك لا يفوت « الفكر المعاصر » أن تعرب عن تهنئتها لأبناء أسرة الفلسفة ممن منحوا جائزة الدولة التشجيعية هذا العام ، وهم :

✽ الدكتور احمد فايق : وقد فاز بالجائزة عن كتابه التحليل النفسى والفلسفة

✽ الدكتور محمد رشاد سالم ، حيث نال الجائزة عن تحقيقه لكتاب : جامع رسائل ابن تيمية

✽ الأستاذ فؤاد كامل عبد العزيز ، وكانت جائزته عن الترجمة الدقيقة لرواية « الأمل » وهى من تأليف الروائى الفرنسى أندريه ماركسو .. وتدور حول الحرب الأهلية الإسبانية ، والرواية مليئة بالمشاكل الفلسفية الحديثة ، كما أنها تتميز بالنزعة الانسانية ، والنزعة الثورية فى آن واحد .

✽ الأستاذ يوسف الشارونى ، الذى حاز الجائزة عن التأليف القصصى ، فى مجموعته المعروفة باسم (الزحام) ، والكتاب يضم عشر قصص قصيرة ، الى جانب ، عشر قصص قصيرة جدا ، وهى التى اراد الكاتب أن يحيى بها شكل النادرة العربية التى تتسم بالتركيز الشديد ، وسرعة الحركة ، وتكثيف المغزى بطريقة مباشرة .

جورج لوكانش وعصره

لطفي فطيم

عندما زرت المجر في سبتمبر ١٩٧٠ بدعوة من وزارة الثقافة المجرية لم يكن ضمن برنامج زيارتي الالتقاء بالفيلسوف المجرى الأشهر جورج لوكانش . ولكنني عندما علمت في بودابست أنه يعيش فيها وليس بالخارج كما كنت أظن طلبت مقابلته . ولم يكن قصدي من المقابلة إجراء أى حديث إنما مجرد التعرف الى ذلك العملاق الماركسي آخر من بقى من الأحياء ممن عاصروا لينين مؤسس أول دولة اشتراكية في العالم .

وزرته في بيته الذي يقع في ضاحية جيلة من ضواحي بودابست - باريس الشرق - ويطل من بعيد على « الدانوب الأزرق » . وحدثنني عن مصر ورغبتها - التي لم تمكنه ظروف حياته من تحقيقها - في رؤية أمجادها الفرعونية التليدة ، وسألني عما إذا كانت كتبه قد ترجمت الى العربية ، فأخبرته أن الماركسيين المصريين يعرفونه أحسن المعرفة (والتسعت عنز القاريء في هذه الكذبة الحمراء) رغم أن أعظم كتبه «التاريخ والوعي الطبقي» لم يترجم الى العربية بعد .

وخرجت من عنده مبهورا بعد أن علمت أن المجر الاشتراكية قد كرمته في العمام الماخي (١٩٦٩) بمنحه وسام العلم الأحمر - أعلى أوسمة الدولة - (لاحظ أنه كان وزيرا في حكومة إميرى ناجي) في الاحتفال بالذكرى الخمسين لقيام جمهورية المجر السوفيتية عام ١٩١٩ . وعندما حملت الأنباء في ٤ يونيو ١٩٧١ وفاة هذا الرجل العظيم ، تأكدت أن كثيرا من الكتاب المصريين سيتناولون حياته (وخاب ظني) وأعماله ، ولكنني كنت متأكدا أيضا من أن الاحاطة بطبيعة تكوينه وتراثه العقلي والحضاري - وبالتالي تقديمه الى القاريء العربي - ستكون صعبة جدا على من يفكرون بطريقة غربية وأعنى من تأثر تكوينهم العقلي والثقافي بالحضارة والفكر الانجلو - أمريكي ، إذ أن الاسماء التي أثرت في حياة لوكانش تنتمي لتراث أوروبا الوسطى والشرقية وخاصة ألمانيا ، وهو تراث - للحقيقة والواقع - بعيد نوعا عن أذهان الأوروبيين أنفسهم فما بالك بنا نحن ...



توفي في الشهر الماضي الفيلسوف المجرى الكبير «جورج لوكانش» ، وفي الصفحات التالية نقدم الفكر المعاصر بعض المقالات التي تتناول جانباً من فكر هذا الفيلسوف المعاصر ، كما ستوال نشر دراسات أخرى حول الجوانب المختلفة لفكر لوكانش وما خلفه من تراث فكري وفكري في اعداد قادمة .

التي تنشرها إحدى دور النشر في ألمانيا الغربية. ويحتوي هذا المجلد بالذات على مجموعة مقالاته الممنونة « **التاريخ والوعي الطبقي** » التي أدى إلى ظهورها أول مرة عام ١٩٢٣ إلى الصدام بينه وبين الأرتودكسية السوفييتية الناشئة . فهو في هذه المقدمة يستنكر آراءه الفلسفية السابقة على اعتناقه اللينينية ، ويفضح بعضاً من الممارك الانقشافية في تلك الفترة ويقسم تبريراً - متأخراً عن أوانه - لبعض الاراء السياسية التي نادى بها عام ١٩٢٨ ، كما يصف « النقد الذاتي » الذي نشره في تلك الفترة بأنه كان نقداً غير جاد وأنه كان مجرد تأكيد اضطر اليه ليتفادى الفصل من الحزب الشيوعي (الشيء الذي حدث له فيما بعد في أعقاب اشتراكه الوجيه في المعالجة الفاشلة ضد نظام الحكم الستاليني في المجر عام ١٩٥٦) .

وقد عمل لوكتاش بعد ذلك في معهد ماركس - انجلز بموسكو في عامي ١٩٣٠ ، ١٩٣١ ، وقام بدور نشيط في الحياة الأدبية للحزب الشيوعي الألماني في برلين فيما بين ١٩٣١ ، ١٩٣٣ . كما عمل في معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم السوفييتية منذ ١٩٣٣ حتى ١٩٤٤ ودخل المجر مع جيش التحرير السوفيتي . وشغل لوكتاش منصب استاذ كرسى علم الجمال وفلسفة الحضارة في بودابست في ظل نظام مانياس راكوزي ، ولكنه تعرض لهجمات غلاة الستالينيين ، وشيئا فشيئا انزوى من الحياة النشطة للحزب . وما أن ذابت ثلوج الستالينية بعد ١٩٥٣ حتى ظهر مرة أخرى ، وخلال النكسة التي تعرضت لها المجر (أكتوبر - نوفمبر ١٩٥٦) أصبح عضواً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي ووزيراً للتربية والتعليم في حكومة إيبري ناجي ، ولكنه لم يلاق مصير إيبري وجماعته ، فقد لجأ إلى رومانيا فترة قصيرة عاد بعدها إلى المجر وسمحت له حكومة يانوش كادار أن يعود لممارسة نشاطه . وأعيدت إليه عضوية الحزب الشيوعي عام ١٩٦٧ . وفي مارس ١٩٦٩ ، وفي الذكرى الخمسين للاحتفال بجمهورية المجر السوفييتية التي لم يقيض لها البقاء عام ١٩١٩ والتي شارك فيها ، منحتة الدولة وسام المعلم الأحمر ومعمر له أن يعبر عن آرائه بحرية تامة وأن يقابل من يشاء من رجال الصحافة في الشرق أو الغرب .

بقي أن نضيف شيئاً واحداً لهذه المقدمة - التي قصدت منها أن أبين ضخامة المهمة - من

ولاشك عندي في أنه يجب على من يريد تناول حياة لوكتاش وأعماله ألا يعرض ذلك على هيئة مقال في مجلة إذ يستحيل على مقال واحد أن يوفي الرجل حقه أو أن يشبع نهم القارئ . (*)

إن من يريد تناول حياة لوكتاش سيجد نفسه أمام مهمة عويصة ، فتاريخه عريض وعميق سواء من حيث الثراء النظري أو من حيث الممارسة الثورية . ولعل أبرز ما يميز لوكتاش أنه يحتل مركز الصدارة في تقاليد وسط أوروبا الفلسفية ، وهي تقاليد لا يوجد لها نظير - حتى - في التقاليد الفكرية والفلسفية لأوروبا الغربية خاصة والعالم الأنجلو سكسوني عموماً . وفضلاً عن ذلك - وأهم منه - أن لوكتاش كان خلال النصف الثاني من هذا القرن يتمسك بالنهج الهيجلي تمسكاً لا يرضى بعض المفكرين اللينينيين الأرثوذكس ، ناهيك عن الفلاسفة الماركسيين في العالم الرأسمالي .

لقد كان نشاط لوكتاش واهتماماته بعيد عام ١٩١٧ مثيراً للجدل والانقسام سواء في موقفه المجر أو في الدائرة الأوسع سواء في الشيوعية . وانكشف ذلك في تاريخه حياته على هيئة ملاحظات في الطبقات الأوروبية الغربية لتسابقاته أو في المقدمات التي قدم بها تلك الطبقات . فقد اتهم تلك الفرصة للترافع عن بعض أحكامه السابقة أو تعديلها . واستفاد في بعض الحالات الأخرى من التغير في المناخ السياسي لكي يستنكر بعض « توفيقاته » مع « الأرتودكسية » التي سادت أوروبا الشرقية في ثلاثينات وأربعينات هذا القرن ، أو يصفيها بأنها مجرد « تكتيكات » . وبوجود عرض لهذه المناورة في المقدمة التي كتبها عام ١٩٦٧ للمجلد الثاني من مؤلفاته الكاملة

* لذلك فقد قمت بمراسلة أغلب الظن أنها قد تستغرق عدة مقالات حاولت جهدي أن أجعل كل مقال فيها موضوعاً قائماً بذاته . واعتصمت على أربعة كتب أهمها الدراسة النادرة المثال لجورج ليختهايم . وهذه الكتب هي :

- 1) Lukacs, G. Lichtheim, Collins, London, 1970.
- 2) Essay on the history of Marxist ideas, Leopoldlakedz. cd., Preuger, New York.
- 3) The Communist International, Borke-nau Frans, 1938, Faber.
- 4) 'G. Lukacs, Marxism, Zitta. Victor, 1948.

ان كل هذه الملاحظات انما تقصد بها شرح الصعوبة التي يمكن أن نجدها في الفصل بين الفلسفة والسياسة لدى جورج لوكاتش ، اذ يتضح أن هناك تيارا يلف أعماله النظرية وممارسته العملية في مجرى واسع وعميق . الا أن الركيزة الأساسية لهذه الدراسة ستكون الاضافة التي قدمها لوكاتش الى الفكر الماركسي .

ولد جورج لوكاتش في ١٣ أبريل ١٨٨٥ لأسرة يهودية غنية في بودابست ، التي كانت عندئذ العاصمة الثانية للإمبراطورية النمساوية المجرية . وكان أبوه مديرا لأحد البنوك الكبرى في المجر . وأظهر لوكاتش منذ صباه اهتماما بالأدب والفن . ويرجع تاريخ أولى كتاباته الى عام ١٩٠٣ فقد كان يشارك مشاركة أجبائية في الحياة الثقافية لمدينته وهو مازال بعد في سنهين العشرين . وظهر له في عام ١٩١١ كتاب من جزئين ويقع في حوالي ألف صفحة عن الدراما الحديثة . وفي نفس السنة صدر له كتاب « الروح والأشكال » باللغة الألمانية ، ومنذ ذلك التاريخ كف عن الكتابة بالمجربة - الاقياندر - واستخدم اللغة الألمانية في كافة كتاباته .

وحصل لوكاتش عام ١٩٠٦ على دكتوراه الفلسفة من جامعة بودابست واندمج في الحياة الفلسفية التي جرت به بعدا نوعا ما عن الاهتمام بعلم الجمال الراجح عندئذ بين مثقفي وسط أوروبا قبل عام ١٩١٤ ، وأدت به الى اعتناق فلسفة حيوية أو حنسية تقف على طرفي لقيض مع العقلانية العلمية . وكان خلال فترة الطلب يعتنق الفلسفة الكانتية الجيدة السائلة عندئذ في الاوساط الفلسفية ، والتي كانت تعتبر البحث المنظم في الحقيقة الأمر بقية وفقا على الفنون والعلوم بينما تقتصر الفلسفة على المنطق ونظرية المعرفة . وعندما سافر الى برلين حضر على الفيلسوف وعالم الاجتماع المشهور جورج زيل (١٩٠٩ - ١٩١٠) ومال الى اعتناق تفسيره للكانتية الجديدة ، وهو التفسير الذي ترجع جلفوره الى الفيلسوفين فندلاند وريكتر . وقد حضر عليها أيضا في هيدلبرج (١٩١٢ - ١٩١٤) وتعرف هناك بتلميذها البرز أميل لاسك .

وكانت الحياة الفلسفية في ألمانيا - بله الفلسفة - في سنوات ما قبل الحرب العالمية الأولى تنور حول خطوط صوت الكانتية الجديدة وبداية ظهور الفونومولوجيا (هوسرل) ونمو النزعات الاعتقالية والحنسية النبتة من الاتجاهات لرومانسية ، وكانت الكانتية الاثوزكسية ممثلة

المعروف أن الحرب العالمية الأولى (١٩١٤) وثورة أكتوبر الاشتراكية (١٩١٧) قد أمدلتا الستار على مرحلة من التاريخ وبدأتا عصرا جديدا . والشئ الذي تريد لفت النظر اليه هو دور وسط أوروبا - ألمانيا وإمبراطورية النمسا والمجر - في هذه المرحلة الجديدة . فبينما ظهرت الشيوعية من تفاعلات الثورة الروسية ، وظهرت بشائر النازية والفاشية في إيطاليا وفرنسا قبل عام ١٩١٤ ، كانت التجديدات الفكرية والنظرية الحاسمة هي التي قدمها مفكرو ألمانيا والإمبراطورية النمساوية المجرية وما انقسمت اليه بعد الحرب . وفي هذا السبيل يمكن القول (مع الفارق طبعا) بأن لوكاتش قد قدم للشيوعية ماقدمه اشينجلر للنازية . فبعد وفاة لينين عام ١٩٢٤ لم تقدم الشيوعية الروسية سوى قلة نادرة من المفكرين الأصلاء ولم يصل واحد منهم الى مكانة عالمية . ولنا أن نلاحظ أن فلاسفة ومفكرى الماركسية الحديثين ذوي الاتجاهات الديموقراطية والليبرالية والذين أصبحت لهم مكانة عالمية هم ممن نبهوا من وسط أوروبا ومن تأثروا بلوكاتش بدرجة أو بأخرى . فقد كان وسط أوروبا فيما بين ١٩٢٠ ، ١٩٣٠ مسرحا للصراع السياسي والأيدولوجي ، وحركت المناقشات العتيقة التي انبثقت من خلال ذلك الصراع تيارات فكرية خصبة عميقة ، ووجدت هذه التيارات تعبيراً عنها داخل الحركة الشيوعية الألمانية في كتابات كارل كورتش (الذي انفصل بعد ذلك عن الحركة الشيوعية الدولية وإن ظل ماركسيا) كما تردد صدها في الدراسات السوسيولوجية المرتبطة بمعهيد فرانكفورت الشهير للدراسات السوسيولوجية وخاصة لدى هوركيمر و أدورنو و هربرت ماركيز . كما يتضح تأثير لوكاتش في كتابات فالتر بنيامين وهو ناقد شهير في فترة جمهورية فيمار الألمانية وحمل لوسيان جولدمان المفكر الماركسي الفرنسي الروماني النشأة رسالة لوكاتش الماركسية الهيجلية من وسط أوروبا الى فرنسا .

وعلى العكس من هذا الجيل فإن تأثير لوكاتش لم يمتد الى الجيل الجديد من الكتاب الماركسيين في وسط أوروبا ، بل انهم يجنونه اوثوزكسيا بل وعلى وفاق مع التيارات السوفيتية التقليدية . أما الكتاب « المراجعت » وعلى رأسهم الشيوعى النمساوى ارنست فيشر فيذهبون أبعد مما ذهب اليه لوكاتش خاصة في مجال خلق عقيدة ماركسية في علاقة الفن بالاجتمع ودوره في حركته .

أصله منهج دلتاي الا انه كان نابعا من جذور التقاليد الفكرية الألمانية الأصلية المتمثلة في المدرسة التاريخية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر ، والتي ارتبطت بأسماء هيومولدت وسافيني وجريم وشليمر ماخر . وكانت نقطة ارتكاز هذه المدرسة هي تأكيد استقلال التاريخ والانتروبولوجيا ودراسة الدين في مقابل البحث الوضعي عن القوانين العلمية التي تنطبق على الطبيعة والتاريخ سواء بسواء . وترتب على هذا المنهج نتيجة هامة وهي اعتبار كافة المظاهر الفردية منتمية الى كل مرتب في بناء منتظم . بينما تميل وضعية العلوم الطبيعية الى اعتبار هذه المظاهر الفردية نماذج أو أمثلة للقاعدة العامة . وكان المنهج التاريخي هذا مثله مثل الفلسفة الرومانسية - يرضى الفنانين أكثر مما يرضى العلماء - وكانت الثورة ضد العقلانية تستمد مفاهيمها من نماذج الخلق الفني . وفي الوقت نفسه كان للنظرة الكلية المترتبة على هذا المنهج ، والتي تركز على اعتماد الأجزاء على الكل - كان لهذه النظرة - تطبيقاتها في العلوم الاجتماعية . وسار فندليانند وزركرت ودلتاي وزميل تدريجا في طريق أدى بهم في النهاية الى إقامة تمييز بين « الطبيعة » و « الحضارة » ورفضوا بوضوح البحث عن « قوانين للتطور » . ودعمت كتاباتهم محاولة ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) في بحثه عن منهج سوسيولوجي يأخذ في اعتباره المعاني التي تتخذها الأفعال الفردية بالنسبة للآخرين . وكان وصفت فيبر للسوسيولوجيا بأنها محاولة لفهم النشاط الاجتماعي « على مستوى المعنى » واضح الصلة بأعمال وأفكار هذه المدرسة .

كان هذا هو المناخ الفكري الذي نشأ فيه لوكاتش . وكان في كتاباته الأولى مواليا لهذا المنهج ، كما كانت أمثلته مستقاة من الشعراء الرومانسيين . وقد استنكر بعد ذلك هذه المرحلة من حياته ووصفها بأنها « طيش شباب » ، كما وصف معتقدهات الفلسفية في ذلك الوقت بأنها « مثالية ذاتية » ، وهو النقد الذي يطلق على فلسفة كانط وما تفرع عنها . ويجب أن ننظر الى هذا الاعتراف بشيء من التحفظ لأن كل كتاباته فيما عدا المبكرة الأولى لا تكشف أنه كان قط من أتباع الكانتية الجديدة الخالصاء (وهذه وجهة نظر جورج ليختهايم) أي من إنصار « اللا أدبية » التي كان العالم بالنسبة لها « شيئا في ذاته » لا يمكن معرفته . ففي كتابه « الروح

في هرمان كوهن وبول ناتوب تتأدى بالتمييز القاطع بين نظرية المعرفة وبين الميتافيزيقا التأميلية ، أما مدرسة هيدلبرج فكانت تميل الى زيادة الاحتمام بالتاريخ عن العلوم الطبيعية ، ومهد ذلك الطريق لفكرة فيلهلم دلتاي (١٨٣٣ - ١٩١٦) عن « علم الروح » وهي ترجمة غير دقيقة للكلمة الألمانية Geisteswissenschaft حيث أن كلمة Geist تعني « الروح » كما تعني « العقل » . وكان الجدل يدور حول مسألة : هل من حق الفلسفة شرعا أن ترمي الى شيء آخر سوى تعميم المنهج العلمي ؟ وكان دلتاي وزميل يقفان ضد وضعية العلوم الطبيعية وكذلك ضد مدرسة ماربورج التي كانت تنكر امكانية الاستبصار بالطبيعة الحققة للواقع ، وكانا - دلتاي وزميل - متأثرين بمعاصرها الفرنسية هنري بوجسون ويعتقدان أن الجوهر الحقيقي للواقع ، لا يمكن معرفته الا من خلال عملية الحدس العقل .

وكان « علم الروح » الذي ينادى به دلتاي يختلف اختلافا أساسيا عن المنهج العقلاني الذي يمكن بواسطته للعلوم الطبيعية والاجتماعية أن « تفسر » العالم تفسيراً علمياً . إذ كان يرى أن جهة المورخ هي الهمم « التأويلي » للماضي من خلال استعادة تصويرية لأفكار الآخرين ، وسبيله الى ذلك هو أن « ينقل » نفسه الى بعد روحي مختلف . وهي عملية يسميها « إنحيار » أخرى . وكان يعتبر هذا المنهج الشخصي اللاعقلاني لإعادة البناء عن طريق الروح هو المنهج الوحيد الملائم للإنسانيات . وكان « التأويل » منهجا للفهم لا يعتمد على التفسير العلمي إنما يهدف الى تفسير أنواع الإبداع المختلفة للروح الإنسانية ، فمنتجبات العقل لها دلالة خفية يجب على « علم الروح » أن يفاك طلاسمها .

وقد ظهر منهج دلتاي أول مظهر في علم النفس ، مما أدى بفندلتيانند عام ١٩٨٤ الى أن يعذر من الخلط بين البحث الطبيعي من أجل الوصول الى القوانين العامة وبين التحليل التاريخي الحقيقي للأحداث المنفردة والفريدة . وكشفت كتاباته المتأخرة عن تأثره بهوسرل الذي رفض ييجيم النزعة السيكولوجية . وكان علم الروح عند دلتاي منذ البداية مشروعا فلسفيا انتهى به الى مقوله الدلالة أو المعنى التي مكنته من إقامة علاقة موضوعية بين العلوم الخاصة (كالفنون مثلا) وبين تاريخ الروح الإنسانية . ومع كل

والأشكال « يبدو متأكدا أنه في مجال علم الجمال على الأقل يمكن الوصول الى الحقيقة النهائية من خلال المحسوس الفوري المباشر ، وهو شيء أبعد ما يكون عن المثالية الذاتية . لقد كان لوكاتش في الحقيقة متائرا بالموقف شبه الفينومولوجي عند اميل لاسك وهو التأثير الذي سهل له فيما بعد الانتقال الى « المثالية الموضوعية » عند هيجل .

وينقلنا هذا الحديث الى فترة ١٩١٣ - ١٩١٤ عندما كان لوكاتش في هيدلبرج وعضوا في الحلقة التي التفت حول ماكس فيبر ، وكان اميل لاسك (١٨٧٥ - ١٩١٥) عندئذ أستاذ الفلسفة بجامعة هيدلبرج . ووقع لوكاتش تحت تأثير سحره ، وكان كتاب لاسك الأساسي « منطق الفلسفة وقواعد المقولات » (١٩١٠) يقدم الأساس المنطقي لنوع من الأفلاطونية الجديدة التي جذبت لوكاتش . وأدى هذا بدوره الى فتح الطريق أمام اعتقاد ، يمكن الدفاع عنه فلسفيا ، في وجود مملكة فوق-حسية . وقد أدت دراسات لاسك الفلسفية في الأخلاق والجمال وفلسفة الدين - وهي الدراسات التي قطعها الحرب العالمية الأولى ، حيث لاقى لاسك حتفه عام ١٩١٥ - أدت به الى الاقتراب من مدرسة هوسرل الفينومولوجية . وقد تأثر نمو لوكاتش العقلي والثقافي في تلك الفترة تأثرا عميقا بلاسك .

وكانت الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) هي التي قلبت موازين الأمور . ففي ظل المعاناة التي سببتها الحرب لم يعد للفلسفة التي توزع المعرفة في خانات مغلقة مكان ، وفقدت جاذبيتها الأولى . فقال فيبر مثلا أن العودة الى الميتافيزيقا أمر مستحيل ، وطالب الجيل الجديد من الفلاسفة بتسحق كل للحقيقة . وظهرت الاتجاهات المختلفة ، فاتبه بعض الكتاب ذوي النزعة الفلسفية الى العودة الى الدين ، واتجه البعض الآخر الى فلسفة نيتشه اللاعقلانية ، واتجه آخرون الى نزعات العدمية التي ترفض الحضارة بأسرها ، أما لوكاتش فقد اتخذ اتجاها مختلفا : الى هيجل .

ويجب أن نشير هنا الى أن أعمال لوكاتش الفلسفية قد نبعت من النقد الأدبي ، وكان خلال تلك الفترة قد انضم الى جماعة سرية حول الشاعر ستيفان جورج . ولم يكن هناك من هو أبعد عن العمل بالسياسة من تلك الجماعة . كانوا أتباعا لجوتة ونيتشه وشعراء ما سمي « بنهاية القرن »

ذوو ميول غيبية ونزعات فردية تستند الى قفز عميق من عالم الرجل العادي . وكانت تلك هي هي النظرة التي تكمن وراء العمل الأدبي الأساسي للوكاتش الذي ظهر في تلك الفترة .. « نظرية الرواية »

ويمكن استخلاص الجوهر النفسي الذي كتب فيه لوكاتش الشاب كتابه هذا (١٩١٤ - ١٩١٥) بينما كان في هيدلبرج وبعبارة عن أي نشاط سياسي ، من المقدمة التي كتبها لطبعة الثانية حديثة لهذا الكتاب بتاريخ يوليو ١٩٦٢ . فهذه المقدمة رغم ما فيها من نقد ذاتي لا تستفكر كلية الروح التي لجأ بها لوكاتش حينئذ مستغنيا بمملكة الفن من مرارة الواقع . لم يكن هناك أمل في العالم السياسي ، إذ انهارت ثلاث امبراطوريات شرقية روسيا ، النمسا - المجر ، ألمانيا نتيجة للحرب ، ولم تكن هناك اجابة على السؤال الذي كان يعذب العقول : ماذا سينقلنا من الحضارة الغربية ؟ وكان لوكاتش باسترجاعه لاتجاهاته خلال المرحلة الأولى من الحرب العالمية يقدم لقرائه سر إعجابه الدائم بالكتاب الروائي الألماني الأشهر توماس مان . فقد كان مان يزدرى الغرب ويتمنى انتصار الرايخ الألماني (راجع الى كتابه « تاملات غير سياسية » ١٩١٨) . وكان لوكاتش يكره ليبرالية البورجوازية وماسماه بتفسخ الغرب بدرجة لا تقل عن مان ، ولكنه على عكس مان لم يكن يرجو خيرا من وراء الامبراطورية الألمانية . وعلى حد تعبيره «صادقني في عام ١٩١٤ / ١٩١٥ نزعة بأس مطلق بشأن العالم» .. وكان عام ١٩١٧ يحمل الاجابة على سؤاله الذي ظل حتى ذلك الوقت بلا اجابة .. فقد بددت الثورة البلشفية عذابه الميتافيزيقي وقدمت له حلا عمليا لمشاكله النظرية التي أدت به الى الانزال . « لقد كانت « نظرية الرواية » نتاجا لنظرة عقلية مرتبطة بما أسماه اتباع دلتاي حينئذ بتاريخ الروح ، وعبر لوكاتش عن كل ذلك بقوله في تلك المقدمة :

« واليوم لم يعد من الصعب ادراك قصور النهج التأويل ادراكا واضحا ، ويمكن للمرء ان يفهم ايضا ميرواته التاريخية نسبيا وهي المبررات الناشئة عن مواجهة ضحالة وضعه شأن الكاتبة الجديدة وغيرها من الأفكار الوضعية سواء في معالجتها للأشخاص التاريخ أو لسياق حياتهم أو للأدب الذهنية .. ويدور بخلدني على بسبيل المثال السحر الذي القاه كتاب دلتاي

« التجربة الشعبية » (١٩٥٥) في النفوس :
فقد بلد لنا وكأنه بطرق آفاقا جديدة ، وبنت لنا
هذه المملكة الجديدة نظريا وتاريخيا عالما عقليا
رحبا من التراكمات الخفية . وفشلنا أن نذكر
عندئذ مدى قصور هذا المنهج في التغلب على
الوضعية ، وكيف أن تراكيبه الفخية قائمة على
غير أساس متين . وإنها قامت في معظم الحالات
على مجرد ادراك حسي لبعض الاتجاهات الخاصة
بزمن معين .»

وهناك احتمال ولا شك في أن لوكاش الشاب ،
الذي قام بدور في تأسيس مسرح تاليا في
بودابست وهو لا يزال في مطلع شبابه ، كان
يرغب في أن يصبح شاعرا أو كاتباً مسرحيا حتى
استقر به المصير أن يكون ناقدًا . وقد نال
الشهرة بهذه الصفة قبل أن يخلق لنفسه
المناهج الفلسفي الخاص به . ولقد جلبت « نظرية
الرواية » الشهيرة لصاحبها في ألمانيا وفازت
باعجاب أعظم روائيي ألمانيا توماس مان ، ولكنها
كما لاحظ لوكاش بنفسه فيما بعد - كانت
عملا من أعمال الشباب يعتمد على مفهومات من
المرحلة الثانية .

الإنسان التي آمن بها إيماناً مطلقاً . وكانت صحة هذه المقولات عنده لا ترجع إلى العلم بالمعنى الوضعي للكلمة ، ولا إلى الإيمان اللاعقلاني الاعمي ، وإنما إلى « الاستبصار » بالطبيعة الحقيقية للواقع ، وهي عملية ذهنية كان تفكير هيجل مثالها .

وقد ظهر لوكاتش في وقت كان الاعتقاد السائد فيه هو أن من لا يقبل الميتافيزيقيا التقليدية أو الإيمان الديني فليس أمامه من سبيل الا قبول وضعية العلوم التجريبية حيث لا يدرك الفكر الانساني سوى الظواهر الواقعة والمحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين أو حيوية الاعتقائين عند نشته أو برجسون حيث يصل العقل إلى الفهم عن طريق الحدس فقط . ولم يكن ذلك البديل محل رضائي الأوساط الأكاديمية حيث تزايد الإعجاب بما حققه دلتاي في مجال « علم الروح » . وكان علم الروح في نهاية الامر يعني توحيد عقل الفكر بالعقل (المطلق) الذي تتجلى مظاهره أمامنا في التاريخ . وبذلك فإن « التأويل » بالمعنى الذي قدمه دلتاي كان يعتبر محاولة لاعادة الفلسفة إلى عرشها الذي كانت تحتله أيام هيجل . وكان علم الروح يتميز عن علوم الطبيعة من حيث الموضوع ومن حيث المنهج .

فاذا كانت العلوم الطبيعية قائمة على أساس التمييز القاطع بين الذات والموضوع ، بين العقل والمادة ، كان علم الروح بالضرورة تأملية استبطانية . وموضوعه هو العالم الذي خلقته الروح الانسانية .

ويعود هذا التمييز إلى العلامة فيكو الذي ترجع إليه أيضا فكرة إمكان قيام علم للعقل يكون مرآة للروح وتسجلا لتطور الانسان في وقت واحد . وقد أدمج هيجل هذه الفروض الميتافيزيقية كلها في نسق فلسفي فخم ، ولكنه قد سحره خلال أواخر القرن التاسع عشر نتيجة للضربات التي وجهها له المؤرخون الوضعيون وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا . وعندما أحييت الكانيتية الجديدة الفلسفة عام ١٨٧٠ كان ذلك على أساس أن الفيلسوف منذ من الآن فساعدنا لن يدعى أن لديه استبصارا لا يوجد لدى العالم . فأصبحت الفلسفة عندئذ مرادفة لمنطق العلوم . وكان هذا الوضع هو الذي أعاد الاهتمام بهيجل من جديد في عام ١٩٠٠ ، ذلك الاهتمام الذي ساهم فيه دلتاي بدراسة عن حياة هيجل وعرض نقدي لكتاباتة الأولى . وهكذا قطع دلتاي نهائيا صلته ببدايته الوضعية الأولى وتوج أعماله الضخمة التي كانت

وشخصية إلى الانتماء إلى الحزب الشيوعي . وترجع جذور هذا الفهم الخاطيء الغريب في رأيي إلى شيئين : أولا أن هؤلاء النقاد فشلوا في ادراك نوع الخلفية الفكرية والتاريخية لوسط أوروبا ، وهي الكاثانة وراء نظريات لوكاتش ، وإلى أنه كان من كتاب المقالات الذين يسمون بالانجليزية Essayist وليست له « مراجع » مقررة .

وثانيا . لا يرى الفكر الانجلو أمريكي التجريبي فائدة في الانساق الفلسفية الكبرى ، فالهيجلية عندهم زيف وهم أما الماركسية فهي وليد غير شرعي للهيجلية . ومن الواضح أننا - محافظة على الجوهر الانساني - لا بد لنا من الدفاع هنا عن فكرة أن العلم لا يمكن أن يكون بديلا عن الانساق الفلسفية الكبرى . فأعظم الاكتشاف العلمية اليوم وهي غزو الفضاء إنما تتم في ظل توجيه فلسفي شامل من جانب الاتحاد السوفيتي ، وحتى في الغرب نجد دائما من يدعى أن هناك اطارا فلسفيا شاملا لحركة العلم فيه . وعلى أي حال فلا بد من النظريات الكلية الشاملة التي تنتظم كافة حقائق العلوم . وبالنسبة لوكاتش - بوصفه ناقدا وكاتبا - فإن الفن أو الأدب لا يمكن أن يحتل مكان التنظيم الفلسفي ، وقد كان هذا الاكتشاف بالذات هو الذي أخرج لوكاتش من برجه العاجي . ولكن الذي حدد مسار تطوره هو اتجاهات السياسة في المجر من ناحية ورفضه للاتجاهات الغيبية واللاعقلانية من جهة أخرى .

وقد أصبح لوكاتش في عام ١٩٧٤ لينينيستا خالصا . وكان حتى ذلك الوقت يجمع في رداؤه بين الموقف اليساري المتطرف وبين تفسيره الشخصي للماركسية - الذي ظهر واضحا في مجموعة مقالاته عن التساريخ والوعي الطبقي .

وعندما توفي لينين في يناير ١٩٢٤ نشر لوكاتش مقالا عن « لينين مؤسس البلشيفية » يعتبر تراجعا . وتكتيكيا عن موقفه في المقالات المشار إليها ، ودعم هذا موقفه الرسمي داخل الحركة الشيوعية الدولية . على أن ما يهمنا الآن هو دراسة التحول الفكري عنده خلال ١٩١٤ - ١٩٢٤ . فقد وصل لوكاتش إلى الماركسية عن طريق هيجل ثم إلى لينين عن طريق تخليه عن الافكار الاصيلية التي عبر عنها في « التاريخ والوعي الطبقي » . وما أن حل عام ١٩٢٤ حتى كان لوكاتش لينينيستا مكملا . والواقع أن تحوله السياسي إلى اللينينية لم يؤد به إلى التراجع عن بعض المقولات عن طبيعة العالم ومصير

تدور حول إعادة الوحدة بين النظرية والتطبيق بين المنطق والأخلاق ، وبين التجريبي والتمثالي .

وكانت دراسة التاريخ لديه تكشف عن طبيعة جوهر الانسان كما تتجلى في الحياة الانسانية بكاملها ، ويدخل المؤرخ حياة الاجيال السابقة بأن يحيا في عقله هو الافكار والافعال التي سبق أن عاشها الناس . كان «علم الروح» و «فلسفة الحياة» وجهين لعملة واحدة هي البحث الدائب عن رؤية فوق تجريبية رؤية تملو على التجربة لحركة تاريخ العالم في كليتها .

وينضج تأثير اتجاه الكانتيين الجدد في الفصل بين العقل النظري والعقل العمل على لوكاتش - وغيره - من المقامة التي كتبها لوكاتش عام ١٩٦٢ لكتابه « نظرية الرواية » ، إذ تكشف تلك المقامة عن أزمته الروحية العميقة . فبعد كان على عكس دلتاى - الذى نشأ نشأة دينية ودرس اللاهوت البروستانتى ، فسل أن يتحول الى الفلسفة - ليست له خلفية دينية وليس لديه ذلك الميل الانساني الى التافهية الشائكة التي سادت في اواخر القرن التاسع عشر . لقد تحرك لوكاتش في هذه الفترة في اتجاه الهيجلية لأسباب مشابهة لانجسار دلتاى الى نبذ الكاتنتة الجديدة والفرق بينهما هو أن اتجاه دلتاى كانت له جلوره العميقة في حضارة الطبقة الوسطى في ألمانيا ، بينما كان لوكاتش يحس بالضيق في كانت الحضارة البرجوازية - الحضارة الوحيدة

التي فهمها وتذوقها - تتدهور فيه . فبعد ورت لوكاتش المشاكل التي لم تحل سواء في «علم الروح» أو في «فلسفة الحياة» وما كان يعتبر نفسه الخليفة الماركسي لدلتاى ولو أنه لم يعبر عن ذلك بالأقوال قط .

كيف يمكن استخلاص يقين ميتافيزيقي من دراسة التاريخ بالأقوال اذا كان البحث التاريخي يستند الى مسئلة أن كل حضارة لها مآيرها الخاصة التي تتدخل في ادراك الانسان للواقع؟ كان جواب دلتاى على ذلك هو عملية الايمان ، لا ايمان شبابه اللاهوتي وإنما الايمان بوحدة الجوهر .

لقد كانت ركيزة علم الروح هي عملية الفهم «التأويل» للخبرة العاشية حيث يصعد المفكر الفرد فوق المستوى النفسي ويعد تكوين المعنى الموضوعي للعالم الروحي كما يظهر في مختلف الحضارات القديمة بما فيها من فنون متميزة وعلوم وفلسفات أو آديان .

وتشيؤات الروح هذه (أو أهدافها) هي التي

تكون في مجموعها العالم الانساني ، وهي في حركة دائية ولكنها مع ذلك تمثل مملكة فوق - تاريخية لا يسمح بدخولها اللعقول الشاملة ، ويمكن فهمها لسبب بسيط وهو أن المفكر المتأمل نفسه جزء من تمايز العقل المطلق الشامل الى عقول فردية .

وهذه المعنى وصصف لوكاتش «نظرية الرواية» عام ١٩٦٢ بأنها « نموذج مثالي لعلم الروح » فقد كانت طريقة دلتاى التأويلية هي منهجه . وقد ميز دلتاى ثلاثة أنماط رئيسية لرؤية العالم : الرؤية الجمالية التاملية (المثالية الموضوعية) والرؤية الفاعلة أو العملية حيث يدرك الحق ادراكا مباشرا بفضل العمل (مثالية ذاتية) ورؤية واقعية طبيعية تمثلت في وضعية اوجست كونت . وكان هذا التقسيم كاتنتيا لاهيجليا أي أنه يصور السمات الثابتة للعقل أو الروح الانسانية . أما لوكاتش فقد أحيا الفكرة الهيجلية القائلة بوجود ذات عملية فاعلة في الحركة الديالكتيكية للروح ، وعبر عن ذلك بوضوح في مقدمته « لنظرية الرواية » ١٩٦٢ ، فيقول : « يوجد أيضا موقف الوضعية التاريخية النسبية وهي التي حاول شينجلر خلال سنوات الحرب أن يسميها في اتجاهات علم الروح بحيث يصل الى التاريخ العجزي لكافة المقولات مع رفض الاعتراف بأي شيء فوق تاريخي سواء كان الجمال أو الأخلاق أو المنطق ... ولكن مؤلف نظرية الرواية لا يذهب بعيدا الى هذا الحد ، لقد كان يبحث عن ديالكتيك تاريخي شامل له جلوره في جوهر مقولات الجمال والأشكال الأدبية ، بحثا يميل الى ربط المقولات بالتاريخ ربطا أولي لها صادف عند هيجل ، لقد كان يحاول ادراك الثابت في تباين الحياة ، ادراك التغير الداخلى في الجوهر الثابت » .

كان هيجل يعتقد أن فلسفة التاريخ لها وظيفة استرجاعية بمعنى أن العقل يتعرف على المنطق الداخلى للصلية التاريخية بعد وقوع الحدث فحسب . ولكن الهيجليين اليساريين وعلى رأسهم ماركس قالوا بأن التاريخ يمكن صنعه بوعي ، وليس كما كان الأمر في الماضي عن غير وعى . ولم يكن ماركس هو الوحيد الذى اختلف مع هيجل حول تلك النقطة ، ولكنه كان الوحيد الذى وضع فكره موضع التطبيق وادمج في حركة شاملة لتغيير العالم . وقد التقط لوكاتش هذا الحيط في أفكار ماركس ، وهو الحيط الذي لم يكن

واضحاً في النظرة التطورية للاشتراكية الأوربية
عام ١٩١٤ .

لماذا انتظر لوكاتش اذن حتى قضت الحرب العالمية الثانية والثورة الروسية من بعدها عن ذهنه تاويلات علم الروح ؟ يجيب لوكاتش على ذلك أيضاً في مقدمته التي أشرنا إليها بقوله انه كان واقفاً في تلك السنوات تحت تأثير « **جودج سوريل** » (١٨٧٤-١٩٢٢) ، فقد جذبته كتابته « **صمت في العنف** » الذي كان يستخف فيه بالتقدم المادي ويهاجم بعنف ضحانة الليبرالية البورجوازية .

كيف تأتي اذن لجورج لوكاتش الذي قرأ البيان الشيوعي والجزء الأول من رأس المال وهو في المدرسة الثانوية وقام بدور بارز في قيام الجمهورية السوفيتية الجبرية القصيرة العمر عام ١٩١٩ كتاب ميسمار الثقافة وعضو قيادي في الحزب الشيوعي المجري الذي تم تأسيسه عندئذ، كيف تأتي له أن يكون غير مبال بالمادية الجدلية سواء في كتابه « **نظرية الرواية** » (١٩١٤) أو « **التاريخ والصراع الطبقي** » (١٩٢٣) .

يفسر لنا لوكاتش ذلك بنفسه في مقالته الذي نشره عام ١٩٣٣ بعنوان « **طريقي الى هاركنس** » فيقول : « **دون ذلك امرأ طبيعيّاً في حالة مثقف بورجوازي مثلي ، فقد كان تأثري الاشتراكية قصراً على علمي الاقتصاد والاجتماع ، اما الفلسفة المادية - ولم امن عندئذ افرق بين مادية جبرية او غير جدلية - فقد كنت اعتبرها نظرة بدلية الى نظرية المعرفة . وكانت تعاليم المدرسة الكانتية الجديدة عن كمون المقالات في الوعي immanence مطبق تهماً مع موقعي الطبقي عندئذ ونظرتي الى العلم ، ولم خصصها لأي شخص تقدي بل تقبلتها بلا سؤال بوصفها نقطة البدء لأي بحث في المعرفة . وكن لي في الواقع بعض التحفظات تجاه المثالية الذاتية المتطرفة (مثل مدرسة هاربورج الكانتية الجديدة وكذلك فلسفة هابز) اذ لم اكن أستطيع ان ارى كيف يمكن ان تعالج قضية الواقع بهذه البساطة ، باعتبارها مقولة مستقرة في الوعي ، ولم يؤد بي ذلك الى المادية وانما لي تلك المدورس اعلمسغية التي حاولت حل المشكلة ، بطريقة لاعلانية نسبية مع الميل أحياناً الى القبيحية (فنديلاند ، ويكرت ، زيمل ، دلتاي) . واستطعت بتأثير زيمل - الذي كنت تلميذاً له حينئذ - ان اتمثل عناصر فكر هاركنس التي ترسبت لدى حتى ذلك الوقت في نظرة شاملة » .**

هكذا فسر لوكاتش لامبالاته بالفلسفة المادية باعتبار ان ذلك كان شيئاً طبعياً بالنسبة لمثقف بورجوازي فيما قبل ١٩١٤ . رقد يتساءل البعض أيضاً كيف يمكن لأحد أبناء البورجوازية الكبيرة قبل ١٩١٤ ان يقبل فكرة صراع الطبقات بينما لا يهتم بالفكرة الأقل ضرراً منها وهي المادية الجدلية .

ولحقاً انه من الصعب على المرء أن يهتدي في كتابات لوكاتش في تلك الفترة الى أي أثر للمادية الجدلية ، ويمكن القول أنه خلال تلك السنوات السابقة على الحرب العالمية الأولى تمزق لوكاتش بين الكانتية الجديدة عند لاسك ، واليهيجليه الجديدة عند دلتاي ، واللاعلانية الدينية عند كيركجور ، والنظرة الجدالية للحلقة التي التفت حول استيفان جورج بينما كان تفكره السياسي متأثراً بجورج سوريل (منظر النازية فيما بعد) . كانت لي هذه عناصر موجودة لديه وليس من السهل تمييزها بموقعه الطبقي ، وانما الأدق في رأينا أن نقول أن عذابه الروحي كان انعكاساً للمخاض الذي كانت تمر به أوروبا عشية الثورة الاشتراكية الكبرى عام ١٩١٧ .



كان لابد من هذه الخلفية الفلسفية حتى يمكن ادراك منسابع فكر لوكاتش وحتى يمكن فهم مساهماته الخلاقة في الفكر الماركسي . لقد كان ابننا حقيقياً لعصره ، للفلسفة الألمانية وللمثالية الثورية في عصر انتصار الاشتراكية ، وللعذاب والتمزق الذي اجتاحت أوروبا في أعقاب الحرب العالمية الأولى . ولا يمكن أن تكتمل الصورة الا بعرض نشاطه السياسي والحزبي في تلك الفترة، لكي تصل في النهاية الى فهم كتابه « **التاريخ والوعي الطبقي** » . وكما قيل عن لوكاتش انه استاذ في علم الجمال رمت به المقادير الى عضوية الحزب الشيوعي ، فيسبل عنه كذلك انه مفكر وفيلسوف أوروبي شامت الظروف أن يوجد في المجر . وكما كانت الفكرة الأولى بعيدة عن الحقيقة فإن الفكرة الثانية أبعد عن الحقيقة كذلك ، فما علينا الا أن نلقي نظرة على تراجمه التدريجي عن قضايا علم الجمال واندماجه في الحياة السياسية في المجر ومشاركتة في ثورة ١٩١٩ وأن نلتفت الى ماكشفت عنه الستار أخيراً من تأثره الثقافي والسياسي بفكر ومناضل مجري غير معروف خارج المجر الا في حدود ضيقة ، وهو أرفين زاوب - حتى ندرك عمق واتساع حياة هذا الرجل وحتى نستطيع أيضاً أن نتكلم من فهم فكره . وهذا هو موضوع المقال القادم .

محاولة للاقترب من فكر لوكاتش

وفي السابعة عشر من عمره ، أى فى عام ١٩٠٢ ، انضم لوكاتش الى « نادى الطلبة الاشتراكيين » الذى أسسه فى بودابست أبامها ، المفكر الاشتراكى المجرى « اوفين تشابو » الذى كان من أكثر المفكرين المجرين شهرة فيما بين عامي ١٩٠٠ ، و ١٩١٨ . ولقد كان تشابو أقرب الى النقابيين الفوضويين منه الى الماركسيين الحقيقيين ، على الرغم من أنه كثيرا ما كان يردد العبارات الاشتراكية الثورية التي استعارها من ماركس . ولم يكن لوكاتش قد أصبح ماركسيا بعد . كان يقرأ فحسب ماركس وانجلز ، وخصوصا الجزء الاول من « رأس المال » . وكان تأثير ماركس عليه يكاد يقتصر على الحدود الاقتصادية والاجتماعية فقط . أما « ماديته » ، فلم تلق القبول من لوكاتش . كان يعتقد حينذاك أن النظرية « الكانتية الجديدة » فى المعرفة قد تجاوزتها وتخطتها .

ولقد كانت « الكانتية الجديدة » هى التيار الفلسفى السائد ، وسط العالم الجرماني كله ، أى ذلك العالم الذى يتحدث بالالمانية ، سواء فى المانيا نفسها أو داخل حدود الامبراطورية النمساوية الهنجرية . وكانت « الكانتية الجديدة » منقسمة الى مدرستين رئيسيتين فى ذلك الوقت : مدرسة « ماربورج » التى كان يمثلها المفكران « كوهين » و « ناتروب » ، ومدرسة « هيدلبرج » أو « بلون » التى كان يعبر عن أفكارها المفكران « فينديلاند » و « ريكارت » . ولقد اتجه لوكاتش الى الانضواء تحت لواء المدرسة الثانية ، التى كانت - على عكس المدرسة الاولى - تلقى اهتماما واضحا للضحايا

حياة لوكاتش انودج حياة المفكر المناضل .

والقضية المحورية فى فكره ونضاله على السواء ، هى أن يجعل من الاشتراكية طريقا للانسانية الكلية ، وأن يجعل من الانسانية الكلية حجر الزاوية فى أى بناء اشتراكى . ولهذا فانه ظل يسمى طيلة حياته الى أن يكمل النقص الذى يكشف عنه تطور الفكر الماركسي فى التطبيق ، وأن يفتح المجالات التى لم ينتج لمؤسسيه أكثر من الاقتراب من حدودها ، وأن يحفظ له على الدوام روحه الحية . وهو شأن اصحاب المبادرات الفكرية فى تاريخ العقل الانسانى ، كان عليه أن يخوض صراعا حادا على جبهتين : جبهة أعداء الفكر الاشتراكى ، وجبهة اصحاب الفكر الاشتراكى أنفسهم ، الذين افقدوا هذا الفكر خصوصيته ، واعقموها نضاليتها ، وانتزعوا منه سلاحه الأساسى وهو قدرته الدائمة على التجدد مع الزمن المتجدد .

١ - تطور حياته الفكرية :

ولد جورج لوكاتش فى ١٣ ابريل عام ١٨٨٥ فى بودابست من أسرة على جانب من الثنى والثراء . وكان أبوه رجلا من رجال المال والاقتصاد ، منح لقب « فون » مكافأة له على خدماته فى الميدان الاقتصادى كمدير لبنك من أكبر بنوك المجر . وأراد الأب لابنه أن ينهج نهجه الحياتى ، ويسير على طريقه فى جمع المال « عصب الحياة » ، ولكن لوكاتش الصغير المتمرد رفض ذلك بكل حسم ، وآثر أن يسلك طريقا آخر ، لأنه - كما قال بعد ذلك - كان يحس فى أعماقه منذ صباه المبكر كراهية عنيفة للرأسمالية .



أميراسكندر

مهماته الأساسية - ومثل لوسيان جولدمان الذي يرى أن الكتاب يحاول الإجابة في وقت مبكر من تطور لوكاتش على سؤال هام هو : « تحت أية شروط يمكن للحياة أن تكون صادقة وحقيقية ؟ » ويضيف جولدمان إلى ذلك أن الكتاب يمثل خطوة هامة في تطور الوجودية الحديثة ، ومثل « دكتور ميغاروس » الذي يلاحظ أن هذا الكتاب يكشف عن الاهتمام المبكر عند لوكاتش بالأفكار الديالكتيكية الهامة التي تتعلق بفكرة « الكلية » .

ولكن لوكاتش يكتب في عامي ١٤ - ١٩١٥ كتابه التالي « نظرية الرواية » الذي نشر عام ١٩١٦ ويتخلل فيه بطريقة قاطعة عن أفكار « الكائنات الجديدة » لأنه يرى أن مقولاتها الجمالية لا تدخل التاريخ في اعتبارها ، فالقيم الجمالية عند أصحاب هذه المدرسة متعالية على الزمان والمكان ، وثمة تفرقة منهجية تتكشف الآن أمام عينيه بين ذلك التصور التاريخي للقيم ، وبين القيم الحقيقية المتحققة في التاريخ . ويخطو لوكاتش في هذا الكتاب خطوة واسعة نحو هيكل ولكنه لم يصبح هيكليا خالصا بعد . فما زالت آثار من فلسفة « دلتاي » تغلف بعض أفكاره . ولقد كان كتاب « دلتاي » حول « هيكل الشباب » واحدا من الإسهامات الفكرية الهامة التي صنعت ما سمي بالرينيسانس الهيكل في مطلع هذا القرن .

ولم يمكث لوكاتش طويلا عند هذه التحنؤد الفكرية ، فسرعان ما تجاوزها ، ولم يعد لكتاب « نظرية الرواية » كما قال هو نفسه إلا قيمة

التاريخية والحضارية . وأصبح تلميذا مقربا لمفكر « سيميل » ، أحد أعمدة هذه المدرسة الذي شغل خاصة بالسوسيولوجيا . وتابع دروسه في هيدلبرج خلال عامي ١٩٠٩ ، ١٩١٠ . ثم رحل إلى برلين ودرس على يدي ريكارت وفيندلباند ، وتعرف هناك على تلميذين من تلاميذ فينكلباند ، سوف يصبحان من أبرز مفكرى عصرهما وهما : « اميل لامسك » ، و « ماكس فيبر » .

غير أن لوكاتش كان قد أصدر قبل رحيله إلى ألمانيا كتابا في عام ١٩٠٨ يعالج فيه تطور الدراما الحديثة . وكان قد كتب كذلك بعض المراسلات التي سوف تظهر بعد ذلك في كتابه الذي أصدره عام ١٩١٠ بعنوان « الروح وأشكالها » . ولم يكن هذا الكتاب الأخير خطوة نحو ماركس بقدر ما كان عقبة على الطريق إليه . ولقد تخلل لوكاتش نفسه عن الأفكار التي جاءت في هذا الكتاب ، بعد ذلك بقليل . وفي هذا الكتاب بدأ تأثير « ريكارت » واضحا ، حيث ميز لوكاتش بين عالمين : العالم الحسي الذي هو موضوع العلم ، والعالم غير الحسي الذي يدرك عن طريق « الفهم » ، وألح على أن هذا الفهم - الذي هو وسيلة الإدراك في التجربة الفنية أيضا - لا يمكن بلوغه إلا من خلال الانتماءات المضيقية للحس . ولم يبق من أفكار لوكاتش في هذا الكتاب إلا النذر اليسير الذي أشار إليه بعض نقاده الذين تتبعوا تطور أفكاره في مراحلها المختلفة ، مثل « موريس واتكن » الذي يعتقد أن الكتاب يتضمن بذور الرقوض المسبوق للمدرسة الطبيعية - وهو الرقوض الذي جعل منه لوكاتش في مراحل نضجه بعد ذلك واحدة من

قادتها الى حتفها . ولسوف يتحدث لوكاتش بعد ذلك بخمسين عاما ليقول أنه ورفاقه ، ما لانوا يملكون في ذلك الوقت الا معرفة ضئيلة بالنظرية اللينينية في الثورة . وهذه المعرفة الضئيلة تبدو اوضح ما تكون في اتجاه بلاكون ورفاقه الى دمج حزبه مع الحزب الاشتراكي الديمقراطي ، تحت لافتة جديدة تحمل عنوان الحزب الاشتراكي المجري الجديد . مما دعى لينين الى ارسال برقيقته الشهيرة التي يتسامل فيها — او بالاحرى يتشكك — فيما اذا كان حزب بلاكون ورفاقه حزبا ماركسيا ثوريا بحق ؟ . ولقد كان طبيعيا نتيجة علاقات القوى الاجتماعية والسياسية أن يتحول الحزب الثوري الوليد الى ذيل وتابع للحزب الاشتراكي الديمقراطي . ولوكاتش نفسه كان « قوميسارا » مساعدا ، او بتعبير آخر نائب القوميسار الأعلى لشئون التعليم الشعبي ، لذى كان اشتراكيا ديمقراطيا . غير أنه مع ذلك دافع عن هذا الاندماج بين الحزبين في رسالته حول « التكتيك والاحلاق » ، وكانت حجته انه بقيام دكتاتورية البروليتاريا ، لم يعد ثمة معنى لبقاء الحزبين . فالحزب الاشتراكي الديمقراطي كان يستهدف — في رايه — وصول الطبقة العاملة الى السلطة . والحزب الشيوعي كان يستهدف وصول الطبقة العاملة الى الوعي بمصالحها . ولقد تحقق الامران في نظره . وأهم من ذلك أنه في ذلك الوقت كان يلج الحاحا شديدا على أن العنف الطبقي المنظم ليس له ما يبرره ، واحتج في ابريل ومايو عام ١٩١٩ ضد أسر الرهائن من البورجوازيين .

غير أن هذا الاندماج بين الحزبين لم يطل به الزمن . ففي نهاية يونيو استقالت من الحكومة جماعة « المعتدلين » ، تحت زعم أن الثورة تنهار وتتحرف عن طريقها . وتشكلت حكومة جديدة كان للماركسيين فيها اليد الطولى . ولكن الزمن لم يطل بها أيضا . وسقطت الحكومة . وانهارت معها الجمهورية الاشتراكية المجرية الاولى في اول اغسطس عام ١٩١٩ ، وهرب « بلاكون » الى النمسا . وبقي لوكاتش لفترة قصيرة في بودابست كي ينظم الحركة السرية ثم رحل الى فينا في سبتمبر من العام نفسه .

وكانت فينا حينذاك ملثقي الثوار من كل أطراف أوروبا : وظهرت هناك مجلة « الشيوعي » التي رأس تحريرها لوكاتش عامي ١٩٢٠ ، ١٩٢١ . وغلت هذه المجلة مسموعة الصوت ، معبرة

الوثيقة الفكرية التي تشير الى مرحلة من مراحل تطوره فيما قبل ما يسميه بعض الايديولوجيات في عشرينات وثلاثينات هذا القرن . ولقد كان الكتاب نفسه محدود القيمة ، يتطوى على اخطاء ونواقص واضحة في صلب نظريته عن الرواية ذاتها . وهي اخطاء ونواقص قادت الى الاعتقاد بأن دوستوفسكي لم يكتب اعمالا بوائية ، كما ساقته الى أن يخرج روايتين باوزين مثل « ديفو » و « فيلدنج » ، و « ستاندال » ، من عالم الرواية ، غير أنه مع ذلك تضمن بعض الافكار التي سوف تستمر مع لوكاتش في سنوات نضجه . من هذه الافكار ، الفكرة الخاصة بضرورة ادراك الطبيعة ، ادراكا تاريخيا ، أي كشي يتطور في الزمان والمكان . كما أن منها تلك الفكرة الهامة التي سوف تكون احدي افكاره الاساسية في علم الجمال وهي فكرة تاريخية المقولات الجمالية .



بيد أن لوكاتش ما زال رغم براعه هذه الافكار مثاليا يهوم في اطار الفلسفات المجردة ، ولا يخرج منها . وأكثر من ذلك ثمة نقاب من اليأس والتشاؤم يغلف نظره . وظروف الحرب العالمية الاولى تزيد هذا النقاب كثافة وظلمة . ولا يرفع عن عينيه هذا النقاب سوى أحداث متفجرة تقع في الشمال الشرقي من بلاده : أحداث ثورة أكتوبر عام ١٩١٧ . ويحس لوكاتش أن ثمة طريقا يفتح أمام الجنس البشري للخلاص من البؤس والاستغلال والراسالية . فهل يمكن تكرار ما حدث في روسيا القيصرية فوق أرض المجر ؟ . في اول نوفمبر عام ١٩١٨ تتولى السلطة حكومة انتلافية يرأسها « كارولي » معلنة ابتداء الثورة البورجوازية الديمقراطية . وفي ١٦ نوفمبر يعود من الاتحاد السوفيتي « بلاكون » مع بعض رفاقه الذين كانوا مهاجرين الى أرض الثورة الاشتراكية الاولى . وبعد اسبوع واحد من وصولهم الى المجر يتأسس الحزب الشيوعي المجري . وانضم لوكاتش الى هذا الحزب في ديسمبر على الفور ، وبدأ مرحلة جديدة من نشاطه الثوري . وأصبح عضوا قياديا في اللجنة المركزية . وعندما اعتقل « بلاكون » في فبراير ١٩١٩ ، كان لوكاتش يشاؤك في ادارة هذا الحزب الجديد وقيادته ثم استقالت حكومة « كارولي » في ٢١ مارس ، وأعلنت الجمهورية المجرية الاشتراكية في اليوم التالي ، وأصبح لوكاتش عضوا في حكومة الثورة . ولقد وقعت حكومة الثورة الشعبية في اخطاء

عن الاتجاهات اليسارية المتطرفة في أنحاء القارة الأوروبية .

ولقد قال لوكاتش بعد ذلك عن هذه الاتجاهات اليسارية المتطرفة أنها لم تكن أكثر من اتجاهات طوباوية مسيحية ! . وكتب هو حينذاك رسالة قصيرة « حول المشكلة البرلمانية » دعى فيه الى عدم الاشتراك في البرلمانات البرجوازية وهو الأمر الذى انتقده لينين بقسوة فى كتابه « الشيوعية ومرض الطفولة اليسارى » !

ولكن لوكاتش ، كتب فى هذه الفترة من حياته واحدا من أهم تليه فى هذا الطور من أطوار تطوره الفكرى . وهو كتاب « التاريخ والوعى الطبقي » الذى أتته بى عام ١٩٢٢ . وم يجلب عليه واحد من مؤلفاته ، طيلة حياته ، مثل هذا الهجوم والنسخط الذى انصب عليه بسبب هذا الكتاب . والتصقت به التهمة الدائمة وسقط الماركسيين وهى تهمة « المراجعة » . وهذه المراجعة تشير الى « أولئك الذين يدعون الاخلاص لروح ماركس ، بينما يقولون ان تطور المعرفة المعاصرة يتطلب تعديلات فى مضمون الماركسية » . وفى المؤتمر الخامس للكونمترن - الدولية الثالثة - رفع زينوفيف فى وجه لوكاتش أصعب الاتهام ، ولأن زينوفيف حينذاك رئيسا لكونمترن منذ تأسيسه فى عام ١٩١٩ . وشارك زينوفيف بعض أعضاء المؤتمر . وكان منهم « لازلز روداس » وهو واحد من مؤسسى الحزب الشيوعى المجرى . والمفكر السوفيتى « دوبرين » الذى قال أن محاولة لوكاتش تفسير ماركس عن طريق نبذه لأجلز ، قد قادتة الى المثالية الفلسفية . وأن لوكاتش قد تخلى عن « دياكتيك الطبيعة » ، وأنه حتى فيما يتعلق بالواقع ، للاقتصادى والاجتماعى ، لم يكن ماديا بحق ، طالما أنه قد جعل من « الوعى » نوعا من « الجوهر » . وأضاف « جورج ليشتم » ، عضو المؤتمر عن الحزب الالماني ، الى هذه الحجج الفلسفية حجة أخرى تتعلق بالتنظيم السياسى وهى أن نظرية لوكاتش الى الحزب الشيوعى ليست هى النظرة الماركسية اللينينية . انه فى كتابه لا يصور الحزب بوصفه أكثر أقسام البروليتاريا تقدما ، وانما يصوره بوصفه تشكيلا من الصفوة الثورية التى تمثل المثقفين غير المتعلمين طبقيا والذين يفرضون انفسهم على طبقة عاملة غير ناضجة فى وعيها ، على أساس أنهم هم وحدهم الذين يملكون الحقيقة .

ولم يرد لوكاتش على كل هذه الاتهامات التى

وجهت الى « التاريخ والوعى الطبقي » . وفى بعض الاشارات التى تضمنتها مقالات نشرها فى عامى ١٩٢٥ ، قال لوكاتش انه لم ينيده مباشرة كل ما تضمنه كتابه من افكار ، ولكنه فى حسونى عام ١٩٣٣ رفض هذه الافكار تماما وعندما سبج بنشر كتابه فى مرحلة متأخرة من حياته ، ضمن أعماله الكاملة ، كتب له مقدمة طويلة ، قال فيها أن أسياها « تكتيكية » هى التى كانت وراء اكثير من أفكار هذا الكتاب . وأنه على الرغم من أنه لم يمد يدافع عن هذا الكتاب الآن ، فهو لا يعتقد أن كل ما جاء فيه كان خاطئا . ولقد كان لوكاتش يشير فى هذا « الاستثناء » الى بعض الافكار التى تضمنها الكتاب ، وظل يعتقد فى صوابها ، ويميل على تطويرها فى أعماله الأخرى . ويمكن تحديد هذه الافكار المستثناء فى ثلاثة أفكار رئيسية هى : طبيعة الماركسية كمنهج ، ومفهوم « الكليية » ، وقضية الغتراب .



على أن هذا الكتاب كان بمثابة خاتمة لمرحلة من مراحل تطوره الفكرى كما قال هو نفسه . وهى المرحلة التى بدأت بالسنوات الاخيرة فى الحرب العالمية الاولى . ثم دخل فى المرحلة الثانية من تطوره التى يرى انها تبدأ بعام ١٩٢٣ وتنتهى بعام ١٩٢٨ .

فى هذه المرحلة كان انتاجه قليلا . ولم يكده يتعدى دراسة عن لينين ، نشرها عام ١٩٢٤ . ثم دراسات لبعض أعمال « لاسال » ، و « بوخارين » ، ولم يكن نشاطه السياسى على جانب كبير من لاهمية . ولكنه يقول عنه مع ذلك ، انه فاده بعيدا عن أفكاره الاولى حول الاشتراكية الطوباوية . وفى عام ١٩٢٤ أعلن المؤتمر الذى عقدته الدولية الناشئة أن الوضع اعلم للعالم الراسمالى مستقر نسبيا . وأن احتمالات اثورة العالمة فى هذه الفترة ضئيلة للغاية . وكان الصراع حادا فى الاتحاد السوفيتى بعد وفاة لينين . وكان محوره الاساسى « امكانية قيام الاشتراكية فى بلد واحد » . واتخذ لوكاتش فى هذه المرحلة جانب ستالين الذى كان يتبنى هذا الشعار حينذاك . ودخل لوكاتش صراعا محليا من نوع آخر . فقد انقسم الحزب الشيوعى المجرى فى المنفى الى جناحين أحدهما يقوده « بلاكون » والثانى يقوده « جينو لاندلر » وانحاز لوكاتش الى جانب لاندلر . وقال عن الجناح

التي وضعها عام ١٨٨٤ . وتحدث لوكاتش بعد ذلك قائلا ان قرارة هذه المخطوطات قد طردت من ذهنه مرة وإلى الأبد كل الأفكار المسبقة ذات الطابع المثالي التي كانت مستقرة في نفسه منذ كتابه « التاريخ والوعي الطبقي » . ووجد نفسه في حالة ذهنية تتيح له أن يبدأ بداية جديدة ، وأن يبدأ مرحلة المشروعات الفكرية الكبيرة . وراح يكتب دراسة عن « العلاقة بين الاقتصاد والديكتاتيك » وهي الدراسة التي طورها بعد ذلك في كتابه عن « هيكل الشباب » ، (١٩٣) وبدت آثارها كذلك في كتابه الأخير عن « أونتولوجيا الوجود الاجتماعي » .



وفي تلك الفترة أيضا ، راودت لوكاتش أحلام إقامة « علم جالماركسي » . ولقد كانت مشروعاته الفكرية الخاصة بعلم الجمال تراوده منذ وقت مبكر في حياته . . ربما منذ عام ١٩١١ حينما كان في هيدلبرج ، حيث كان ارنست بلوخ واميسل لاسك وماكس فيبر يثيرون فيه هذه النزعة القوية لتحقيق مشروعه . ولم يكتب حينذاك سوى كتابه « نظرية الرواية » . ولكن كان مقدرا لهذه الدراسة أن تنتظر طويلا حتى قرب مغيب عمره في نهاية الستينات .

وكان لا بد أن يرسل لوكاتش مرة أخرى من بلاده . . وأن يودع ألمانيا عندما بدأت النازية في الصعود نحو قمة السلطة . عاد من جسد إلى الاتحاد السوفيتي عام ١٩٣٣ وظل يعيش هناك حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ، يعمل في معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم السوفيتية . وعلى الرغم من أنه لم ينشر في هذه الفترة كتباً كثيرة ، فالواقع أن هذه الفترة هي التي كتب فيها معظم الدراسات المتفرقة التي جمعها بعد عودته من الاتحاد السوفيتي في كتبه التي ظهرت تباعا فيما بعد الحرب العالمية الثانية : جوته وعصره (١٩٤٧) - دراسات في الواقعية الأدبية (١٩٤٧) - مقالات عن الواقعية (١٩٤٨) - الواقعية الروسية في الأدب العالمي (١٩٤٩) - الواقعيون الآن في القرن التاسع عشر (١٩٥١) - بلزاك والواقعية الفرنسية (١٩٥٢) - الرواية الثاقبية (١٩٥٥) . وكل تلك الأعمال كما هو واضح من عناوينها كانت بهتم بنظرية الأدب ، وبفضاها ، للنقد الأدبي التطبيقية . وإبرز ما يمكن أن يلاحظ فيما يتعلق بدلائها العامة بالنسبة لتطوره الفكري أنه خاض من خلالها - كما يقول - « حرب عصابات » ضد

الأول أنه مطبوع بطابع البيروقراطية التي طبعته بها ، الدولية الثالثة بقيادة زينوفيف . أما الجناح الثاني فإن على رأسه ذلك القائد النقابي السابق ، الذي ينطوي على ذكاء ملحوظ ، ونزعة عملية ميدانية ، وإن كانت لديه حساسية حادة تجاه القضايا النظرية . ولكن لاندن مات في عام ١٩٢٨ . وبدأ لوكاتش في نفس العام يكتب مشروع التقرير السياسي الذي سوف يعرض على مؤتمر الحزب المجري في عام ١٩٢٩ . وكان موضوع التقرير دراسة الأوضاع الداخلية في المجر . وكانت وجهة نظر لوكاتش أن هذه الأوضاع لا يمكن أن تقود مباشرة إلى دكتاتورية للبروليتاريا . وأن على الحزب أن يجعل من إقامة دكتاتورية الطبقات الشعبية وعلى رأسها العمال والفلاحين هدفه المباشر في تلك اللحظة . ورفض هذا التقرير في المؤتمر . ووصفته مجموعة « البلاتون » بأنه انتهائزي ، ولقيت لوكاتش بالخصم . مما دعى لوكاتش إلى أن يقدم تقديراً ذاتياً عنه . ولكن الدافع الحقيقي لهذا النقد لم يكن إيمانه بخطأ الأفكار التي وردت فيه ، بقدر حرصه على البقاء داخل الحزب ، في وقت كان الصراع يشتد ضد صعود الفاشية . ولم يكن هذا النقد الذاتي إلا ثمن البقاء داخل الحزب !

وشهد عام ١٩٣٠ ، تغيراً حاسماً في حياة لوكاتش العقلية ، عندما زار موسكو . وعمل في معهد ماركس وانجلز . وأتاح له ذلك أن يقرأ المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لكارل ماركس

النظرة السوفيتية الرسمية للادب ، وهي النظرة التي حكمها وصاغها الفكر الستاليني فيما سمي بعد ذلك بمرحلة الجلود العفاندى .



ولكنه يعود الى بلاده ، بعد نهاية الحرب ، وقد ظل بعيدا عنها قرابة ربع قرن من الزمان . ولم تكن الستالينية قد تخلت عن مواقفها ، بل على العكس كانت ما تزال تسيطر بأيدىولوجيتها لا على الاتحاد السوفيتى فحسب ، بل وعلى المعسكر الاشتراكي الأوروبى كله . وشغل لوكاتش ععدة مناصب ثقافية هامة . أصبح عضوا فى رئاسة الأكاديمية الجبرية ، وأستاذا لعلم الجمال وفلسفة الحضارة فى جامعة بودابست . كما غدا عضوا فى الجمعية الوطنية الجبرية . ولم تحدث هذه المرحلة تغيرات هامة فى حياته الفكرية . ولم يصدر أعمالا جديدة بالإضافة الى كتبه السابقة التى جمع فيها مقالاته السابقة ، الكتاب «وجودية أو ماركسية؟» و «مجلد لتاريخ الأدب الألمانى الحديث» ، «انهيار العقل» . ولعل هذا الكتاب الأخير هو أهم كتبه الجديدة فى هذه المرحلة ، وهو الذى عالج فيه المسار الفلسفى للعقل الألمانى الذى أدى الى ظهور هتلر فى ألمانيا . ولقد جلب عليه هذا الكتاب سخط نقاده ، بل وبعض أصدقائه أيضا . واعتبر الكتاب نوعا من إعلان الولاء الفلسفى لستالين !

ومن المفيد أن نذكر فى هذه المرحلة من حياته ، أن جمهورية المجر الشعبية قد أعلنت بعد الحرب العالمية الثانية ، بمساعدة القوات السوفيتية المنتصرة ، والمكتسحة للقوات النازية فى شرق أوربا كلها . ولم يلق لوكاتش متاعب كثيرة فى هذه الفترة رغم وجود صراع حاد بين قطبين من أقطاب النظام الجديد فى المجر وهما «راكونى» الذى كان عضوا فى حكومة بلاكون التورية الأولى (بلاكون لقى حتفه فى إحدى حملات التطهير الستالينية) و «راجك» . والأول كان يمثل السياسة الستالينية بكل مظاهرها ، وثانيهما كان ينزع نحو نوع من السياسة القومية المستقلة كذلك التى انتهجها «تيتو» فى يوغوسلافيا . ولقد لقي راجك مصرعه فى سبتمبر عام ١٩٤٩ محكوما عليه بالاعدام بعد محاكمة صورية .



وكان عام ١٩٥٦ ، عاما حاسما فى تاريخ

المعسكر الاشتراكي كله . فعلى الرغم من أن ستالين كان قد مات قبل ذلك بثلاث سنوات ، فهو قد ظل يسيطر بشبهه القاهر على الاتحاد السوفيتى ، وعلى الجمهوريات الديموقراطية الشعبية فى أوروبا بأسرها حتى أطلق خروشوف هجومه العنيف ضد الستالينية فى تقريره الشهير الذى قدمه الى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى .

وكان هذا العام أيضا ، عاما حاسما ، فى تاريخ المجر بشكل خاص . نحن نذكر ما سمي «فتنة المجر» ومحاولات أطراف الصراع المختلفة داخل الحزب المجرى امتلاك زمام الأمر على نحو مفسود ومطلق ونهائى . ولكن صيحات خروشوف الى المؤتمر العشرين ، كانت قد تجاوزت حدود الاتحاد السوفيتى ، وبدأت تحدث آثارها الفكرية فى أوروبا عامة ، وأوروبا الاشتراكية خاصة . ووقف لوكاتش فى «حلقة بيتوفى» التى نظمت ندوة فلسفية حينذاك حول آثار تحطيم الستالينية ، ليقول ان دوجماطيقية ستالين قد أضرت بالماركسية ضررا دائما ، الى الحد الذى أصبح المثقفون الأوروبيون ينظرون اليها الآن بنوع من الاستخفاف . ثم عاد ليتحدث عن نفس الأمر فى محاضرة القاها بعنوان «الصراع بين التقدم والرجعية فى الثقافة المعاصرة» وليشيد بمفهوم التعايش السلمى الذى انتعش بعد المؤتمر العشرين ، حيث سوف يستطيع الماركسيون فى البلدان الرأسمالية فى أطواره ، ومن خلال الوسائل الايديولوجية المختلفة ، أن يطورو الكفاح من أجل الاشتراكية . وأهم من ذلك كله ما صرح به فى مقابلة مع مندوب الجريدة الحزب المجرى قائلا : أن التدخل الإدارى البيروقراطى فى الفكر الماركسى يجب أن يتوقف . والنظام المجرى القائم كله يبنى أن يعاد فيه النظر ، بهدف الوصول الى طريق وسط بين شموليته من جانب ، وبين حقيقته من جانب آخر .

ووقعت فتنة المجر فى أكتوبر عام ١٩٥٦ . وانتهت بتدخل القوات السوفيتية فى ٤ نوفمبر عام ١٩٥٦ . ولا حاجة الى التعرض لهذه الأحداث ولا لأسبابها وطبيعتها فى هذه السطور . كل ما يعنيننا منها فى هذا الصدد أن لوكاتش قد اختير عضوا فى اللجنة المركزية للحزب فى ٢٤ أكتوبر . ثم وزيرا للثقافة فى حكومة امرى ناجى فى ٢٧ أكتوبر ، ثم عضوا فى اللجنة التحضيرية التى تشكلت برئاسة يانوش كاداز لتنظيم الحزب الجديد

يودأبست فى هذا الشهر من عام ١٩٧١ ، بعد أن
أوشك أن يتم عامه السادس والثمانين .



ويجدد بنا الآن ، بعد هذا الاستعراض السريع
حياة لوكاتش الفكرية ، ونضاله الشاق الحافل
بالمصائب فى جبهات السياسة والفلسفة
والآداب والفن وعلم الجمال ، أن نحاول الإجابة على
سؤال جوهرى بالنسبة لفكر لوكاتش • وهو فى
الجمعية سؤال ذو شقين : أولهما : ما هى حقيقة
موقف لوكاتش من سستلين أو بتعبير أدق من
الستالينية ؟ والثانى : إلى أى مدى أثر هذا الموقف
على فكره الماركسي ؟ •

وتأتى أهمية هذا السؤال من أنه يلقي الضوء
على ما يبدو تناقضا فى مواقف لوكاتش . ففكره •
فذلك الذى أطلق عليه فى فترة من حياته اسم
«النقاد الستاليني» ، و«الستسلم الحساس»
للستالينية» ، وابتدى رفضت بعض كتبه سواء فى
ميدان الفكر السياسى والفلسفى مثل «انهيار
عقل» ، أو فى ميدان النقد الأدبى مثل الكثير من
أعماله التى انتجها فى فترة وجوده فى الاتحاد
السوفيتى وظهرت بعد الحرب العالمية الثانية ، هو
نفسه الذى اتهم من جانب بعض الستالينيين
بالمراجعة ، وأهم من ذلك أنه هو نفسه الذى
اعتبر المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى
الذى وضع خاتمة صاغية للمرحلة الستالينية ،
فجرا جديدا للماركسية ، ودعى بعد ذلك إلى ما
أسماه بخلق الرينسانس الماركسي • وأض
أطال فى الحديث عن اعقام الماركسية وأجداها
فى ظل وجود «العاصى الساليني» ، والبروقراطية
الستالينية • بل لعلنا نذكر تعبيره المسموم عن
اتجاهه فى النقد الأدبى الذى دعا به «بحسب
العصايات» ضد المفاهيم البروقراطية والأوامر
الادارية فى ميدان الأدب والفن المنبثقة عن السلطة
الستالينية ، رغم ما أنهم به نقاده من انحياز
إلى هذه المفاهيم فى بعض تطبيقاته النقدية • •
كيف تتفق هذه الأقوال جميعا مع بعضها البعض؟
هل يمكن القول أن لوكاتش كان من أولئك
المفكرين الذين يتسمون بعدم الانساق الفكرى ؟
أم أنه كان «انتهازيا» بالمعنى السياسى للكلمة
يستخدم لكل مرحلة توبها الفكرى الملائم لها ؟ أم
أن ثمة دوافع فكرية محسدة هى التى قادته إلى
اتخاذ هذه المواقف التى تبدو غير متسقة مع السياق
العام لتطور مفكر كبير أصيل مثله ؟ •

فى أول نوفمبر • ولكنه فقد جميع مناصبه فى ٣
نوفمبر عندما تألفت حكومة امرى ناجى اثنائية •
وبل أن السبب فى هذا التقلب السريع ، ذى
الموجات العنيفة ، هو التحفظات التى أبدتها
لوكاتش فيما يتعلق بانضمام المجر إلى حلف
وارسو !

واضطر لوكاتش إلى الرحيل عن بلاده • ذهب
إلى رومانيا هذه المرة • ولم يسمح له بالعودة إلا
فى إبريل ١٩٥٧ • بيد أنه عاد ليجد نفسه مطرودا
من اجتماعه ، ومن الحزب الشيوعى • وظهرت من
جديد المقالات التى تهجمه • ولأن من بين كتابها
فى هذه المرحلة لمبيد «سبجاني» نفسه ، الذى
أصبح الآن نائبا لوزير الثقافة • كما اشترك فيها
كذلك «بلافجارزى» الفيلسوف الرسمى للحزب
حينذاك • وانضم إليهما فى هذه الحملة كتاب من
الاتحاد السوفيتى ، أخذوا يهاجمون بعض كتبه
خاصة «هيجل الشاب» و«نهيار عقل» وتجمعت
هذه المقالات جميعا فى كتاب بعنوان «لوكاتش
والمراجعة» •

ورغم أن الحزب الشيوعى المجرى ، كان قد اختطف
نهجا سياسيا جديدا فى عام ١٩٦١ ، فإن الموقف
الرسمى تجاه لوكاتش لم يتغير • بل تعرض لهجمة
جديدة شنها عليه «آدم فيرت» سكرتير الجمعية
الفلسفية التابعة للحزب بسبب دعواته إلى برنامج
لتدعيم الديمقراطية الجماعية ، ومع ذلك حدث
تغير هام فى هذا الموقف عام ١٩٦٥ • نشرت
أكاديمية العلوم المجرية قائمة بأعمال لوكاتش •
ونشرت المجلة الفلسفية فصلا من كتاب «هيجل
الشاب» يدور حول مشكلة «الاغتراب» • ثم توج
هذا التحول فى الموقف الرسمى بمنحه عضوية
الحزب مرة أخرى فى عام ١٩٦٧ •

ولكن لوكاتش فى هذه المرحلة من حياته كان
قد عكف على وضع خلاصة فكره وتجاربته فى أهم
كتابين توج بهما حياته • أولهما «الطبيعة الخاصة
للاستبداد» الذى اكتمل ظهوره فى عام ١٩٦٩ ،
والثانى هو «أونتولوجيا الوجود الاجتماعى» فى
عام ١٩٧٠ • فى هذين الكتابين استطاع لوكاتش
أن يقدم فى النهاية مشروع الفكر المتكامل بعد
رحلة دامت أكثر من ثمانين عاما • ولقد كان يفكر
فى أن يضم لهما كتابا آخر عن «الأخلاق» ، ولكن
الموت لم يهله كى يتمه ، فقد طرق عليه بابيته
فى طريق بلجراد المظلم على جسر المسيرة نى

ماذا يقول هو نفسه ؟ في رسالته القصيرة التي تحمل عنوان «طريقي الى ماركس» يذكر لوكاتش أن مساندته للاورتودوكسية الستالينية قبل وأثناء الحرب العالمية الثانية كانت لها دلالة واحدة محددة في نظره : هي الاسهام الفعلي في الصراع ضد الفاشية . وهو من قبيل إعلان أن ستالين لم يكن شرا كله . فهو ذلك الرجل الذي دافع عن نظرية «الاشتراكية في بلد واحد» في وجه النظريات المصفية التي كانت تزعم أنه لا سبيل الى اقامة هذه الاشتراكية في جزيرة وحيدة وسط عالم امبريالي ورأسمالي كله ، وأنه لن تقسم للاستراكية قائمة الابقام الثورة العالمية . كما أنه الرجل الذي وضع نظريته في التطبيق العملي ، ووضع نفسه في الاختيار الفعلي ، عندما قاد البناء الاشتراكي في وطن كان متخلفا بقطاع ، غارقا في الاقطاع والاحلام الامبريالية في الوقت نفسه ، واستطاع رغم كل شيء أن يدرأ عنه غزوة النازية بل وأن يقود حربا منتصرة ضد جثائها التي وصلت الى ابواب موسكو ، وظل يطاردها حتى مبنى الرايخستاخ في برلين نفسها .

هل هذا كل شيء ؟ لا بد من أن نتذكر في تقييم موقف لوكاتش من ستالين ، كيف كان ستالين في اوج حكمه نوعا من الاسطورة التي طمعت الوجدان الشمسي الروسي أولا ، والرث بظرفية أو باخري على عقول كبيرة لا في الاتحاد السوفيتي وحده ، بل ولا في أوروبا الاشتراكية فحسب ، بل وفي أوروبا الغربية كذلك . ان الصراع الفكري الذي دار بين ميرلوبونتي من جانب وجان بول سارتر من جانب آخر لينطوي على دلالة هامة في هذا السياق . كان ميرلوبونتي قد تأثر بسبيليات الستالينية واندفع - وهو اليساري قبل سارتر - الى رفض التجربة الاشتراكية . وكان سارتر يقول أنه بوغم رفضه لكل هذه السبيليات فإنه يعتقد أن الهجوم على الستالينية حينذاك لم يكن له من معني سوى الهجوم على الاشتراكية ومن ثم تمهيد الطريق أمام الفاشية . ولعل حياة مفكر اشتراكي كبير في العالم الرأسمالي مثل روجيه جاردوي ، ليست هي الأخرى بغير دلالة أو مفزى . فذلك المفكر الذي أصبح اليوم واحدا من أعمال التفتح العقائدي والانفتاح الأيديولوجي ، كان قد بدأ حياته الفكرية ، وفي أهم أعمال المرحلة الأولى من تطوره التي ظهرت فيها أعمال هامة من إنتاجه الفلسفي مثل «نظرية المعرفة» و«فلسفة الحرية» ستالينيسا يدين بالولاء للستالينية ! . كانت الستالينية حينذاك هي الماركسية ، هي الاشتراكية

هي الانتصار على الفاشية ، هي وضع قاعدة صلبة للثورة العالمية .

ولكن هذا لا يعني ، على أي حال ، أن أفكار الفلاسفة وعيهم النقدي وطموحهم النظرى والتطبيقي قد انصبت جميعا في بوتقة الستالينية وذابت في قايها . ولو صبح أن معظم المفسرين الاشتراكيين قد بهتت شخصيتهم الفكرية تحت وهج الستالينية ، وانطوت نزعاتهم النقدية على نفسها خشية البروقراطية والتسلط الفردي ، فإن لوكاتش قد مارس تمرده على هذا «التقون» - لو صبح التعبير - على الأقل من خلال دراساته ونظراته النقدية في مجال الأدب . وليس صحيحا أنه كان ناقدا ستالينيا ، الا اذا كان المقصود أنه كان أشبه ناقد في ظل الاسطورة الستالينية التي كان ينسب اليها كل عمل بارز من أعمال الفكر والسياسة مهما كان صانعه ! ومهما قيل عن هذه «الأنار الستالينية» في أعماله النقدية فالواقم أنها تعود الى سببين أولهما : أن معظم هذه الأعمال كتبت في المرحلة التي قضاها لوكاتش في الاتحاد السوفيتي ، ظل ظل حرب باردة أو سافرة ضد النازية . وكانت هذه المرحلة تقتضي - كما تقدم - مساندة وتأييد النظام ضد أعدائه . وثانيهما : أن النظام نفسه كان قويا وضاهيا بحيث أن الانتقاد السافر حتى لبعض مظاهره كان معناه وضع حد للنشاط الفكري لهذا المنتقده أو ذاك ، وسحب جواز المرور الممنوح لكتلته .

غير أنه في اللحظة التي أمكن فيها الاجهار بالرأى الموضوعي ، كشف لوكاتش عن تناقضاته الحقيقية مع الستالينية . وأسفر عن وجهة نظره التي أخفاها أو ألم اليها بطريقة غير واضحة في أعماله . ما هم هذه التناقضات الموضوعية ؟ لقد وفق لوكاتش غروشوف على أن المحاكمات الارهابية التي جرت في ثلاثينات القرن ، لم تكن عادلة ، ولم تكن في حوزها الا نعا من التزيف والدياجوجية السياسية . واعتبر لوكاتش ستالين مسئولاً عن قتل السياسة الخارجية السوفيتية في عهده ، وهو يذكر على وجه الخصوص الحام ستالين على أن الاشتراكيين الذبعة قاطين هم الاخوة الأشقاء للفاشست ، في بداية الحرب العالمية الثانية . وأوضح لوكاتش بطريقة محددة كيف كان التدخل الإداري البروقراطي من جانب ستالين في القضايا الثقافية عاملا من أقوى العوامل ، إن لم يكن اقواها ، التي أدت الى ازدياد المستوى الثقافي العام في ظله تحول الكتاب والفنانين الى مجرد «دروس» صغيرة في ماكينة الحزب الضخمة السساحقة . وذكر

المرحلة الأخيرة من حياته ، بل ربما لا تكون فكرة مبتكرة خاصة به ، فهي واحدة من الأفكار الأصلية للماركسية ، وإن كانت قد تجمدت عندما تجمد الديالكتيك الماركسي في إطار الستالينية . ومع ذلك فإن هذه الفكرة لم تعد في هذه المرحلة من حياته مجرد مفهوم من مفاهيم الديالكتيك يتواجد مع تقبضه : مفهوم «الانقطاع» وبمثان معاً مظهراً من مظاهر الحركة الفكرية الإنسانية، وإنما أصبحت هذه الفكرة نوعاً من المنطق الذي يوجه أفكاره وهي تمضي في موازاة مع فكرة أخرى ، كانت موجودة بشكل متناثر في العديد من مؤلفاته السابقة ، حتى في مراحل تطوره الأولى ، وهي أيضاً واحدة من الأفكار الأصلية في الديالكتيك الماركسي ، ونعني بها فكرة «الكلية» . ولم تعد هذه الفكرة واحدة من المفاهيم الأساسية التي يفسر من خلالها الابنية الإنسانية والاجتماعية والعقلية ، فحسب ، بل أصبحت واحدة من المفاهيم الأساسية أيضاً لفهم أفكاره .

يبد أن لوكتاش الذي عاد ليعلم بصوت عال ما كان مؤمناً به من قبل على الدوام بشكل ضمني أو كامن ، وهو إيمانه بالتراث العظيم للماضي للفكر الإنساني ، قد أصبح واحداً من العظماء الذين يشكلون هذا التراث العظيم للماضي . وإذا كان لم يكف عن التسوسة في أخريات حياته إلى «الرتيباس الماركسي» . . . وإلى الاجتهاد في اكمال النواقص وسد الثغرات التي يكشف عنها تطوّر هذا الفكر في التطبيق ، وإلى اقتحام المجالات التي لم يتح لمؤسس هذا الفكر أكثر من الاقتراب من حلودها ، فقد افتتح هو نفسه عصر «الرتيباس» الماركسي» واجتهد في أن يسد ثغرة كبيرة في البناء الفكري الماركسي ، وأن يفتح مجالاً ظل بعيداً في الواقع العملي عن التشاط الفكري الأصولي للماركسيين ، من خلال دراساته الجمالية البالغة العمق والثراء التي توج بها حياته .

ذلك لأنه إذا كان لم يفقد إيمانه الجازم بحيوية الماركسية ، وقدرتها على تجاوز الجمود ولجفاف والعقم الذي أصابها في مرحلة من مراحل تطورها، والانتصار على أولئك الذين حولوا ديالكتيكها الحي إلى مجرد تبرير نظري لتكتيكاتهم اليومية ؛ فهو لم يبدأ لحظة في النضال بأشكال مختلفة ، وبأساليب متباينة ، تتلام مع الظروف السياسية والاجتماعية والايديولوجية التي من بها تطورها التاريخي ، حتى تصبح الماركسية طريقاً مفتوحاً ، ومنهجاً متجدداً على الدوام ، للوصول إلى الإنسانية الكلية .

لوكتاش في أكثر من حديث وفي أكثر من عمل من أعماله المتأخرة كيف أضمر ستالين بالماركسية حين حولها إلى مجموعة من النصوص التي تتضمن الإجابة على كل سؤال ، والحل لكل مشكلة . وأهم من ذلك كيف جعل ستالين من الماركسية في كتاباته مجرد تبرير نظري زائف لكل إجراء تكتيكي من إجراءاته اليومية ، فأصبحت الماركسية مجرد ايديولوجيا مقدسة وتجردت أو جردت من روحها الحية . وليس ادل في ظهور روحه المتمردة على هذه الطقوس الستالينية ، من أنه قضى بضعة شهور وراء قضبان السجن عام ١٩٤١ . وما كان له أن يخرج منه لولا الحاح العديد من المثقفين في النضال والمنايا في ضرورة إطلاق سراحه ، وإعادة إلى عالم الحرية . ومن يدرى قلعله كان سوف يلقي مصر «بلاكون» أو العشرات من أمثاله الذين واجهوا مصرهم النعس في حملات التطهير الستالينية .

ذلك إذن هو التقييم الموضوعي الذي يمكن استخلاصه من مواقف لوكتاش إزاء الستالينية . وما من شك في أن هذا التقييم العام يمكن أن ينسحب على الآثار التي تركها موقفه ذلك على فكره الماركسي .

لقد قال لوكتاش في المرحلة الأخيرة من حياته الفكرية — مرحلة علم الجمال وانتولوجيا الوجود الاجتماعي — أنه يتمسك بالتقاليد العظيمة والتراث العظيم للماضي . ويضيف أنه في الفترة السابقة كان أصحاب الفكر الماركسي يلحون دائماً على ما يميز الماركسية عن التراث الفكري للإنسانية ، وما يفصل بينها وبين هذا التراث . أما الآن فعل الرغم من القفزة الفكرية التي تفصل ما بين الديالكتيك المادي للماركسية ، والمذاهب الديالكتيكية الأخرى، فإن الخطأ يكمن في عزلنا للعناصر الجوهرية الجديدة التي أضافتها الماركسية ، وفي تجاهلنا لظهور الاستمرار والنمو المتواصل لتطور الفكر الإنساني .

ومن ثم فهو يرفض فكرة العجوة الفكرية الواسعة ما بين هيغل من جانب وماركس واتجلز من جانب آخر ، وهي الفكرة التي طالما نادى بها ستالين وأتباعه . بل أن لوكتاش يجتهد في أن يضي مع هذا الاستمرار ، بطريقة عكسية ، مترجماً به حتى أرسطو نفسه ، الذي يربط بينه ، وبين هيغل ، وبين ماركس في حلقات متصلة ، خصوصاً فيما يتعلق بالمفاهيم الجمالية .

وليس من شك في أن الإحاح على فكرة الاستمرار في تاريخ الفكر الإنساني ، ليست جديدة ولا وليدة

جورج لوكاتش .. الماركسي لتأقء اءءق

ءالقف : ا. ج. لهماق
ءرءمة : سمفر كرم

اكثر اءءابفة قق ءرسة اسءقصالفة قق ءعءة بعءف
معق .

ولء قسلق قق السكفف - ولق اءق مع ءلك اقر
جورق - اق نقر مئء البءاءة على اق الماركسفة - قق
مءقوء ءارقف الاككار - لفسء اقفءولقف وءمة او بقاء
مءقف او مءوءة قق المراءسافء لئق قق العلوم الاءءامفة
والانساففة ، ففسلا عا اءا لفسء هءا قق المراءسافء
القافصة للرفق بقق النظرفة والقطفق بالقرق البءءفة او
قرفا . فالماركسفة - مءل ءاروفنفة - عالة عقلففة كبرفة
قق الاشكال اءنوءة قق كل هءة الاشفاء . الماركسفة هءا
قق مؤلفاف ماركس وقق مءوءة اءسوراف اءق اسءرك
قققا ماركس واءقء ، ومع بءاءة القرق القافق اصبع
هءا كق قق شراق الماركسفة (سواق اءقفقق قق روسفا
او ءلك الاكبال اءعءة قق اءشافء المءل للمعارسة قق
اوروبا) الءق كاءء اءولهم مءل ءافقا واسفا سواق قق
المءالاء اءءةلة قق الماءة البءءفة ا- الماءة ءارقففة او
قق ءقرهاهما معا قق علاءقهما بالءءطفق اءورق . وقمءقا
راءءصار اق نءلق على ءمءق الامر ، بءرءق بعض الاسماء
ءاا ءءالة : برءسافق ، لففق ، جورق ، مسوءل ،
بلفاءوف ، كاوسكق ، ءروسكق ، بوءارقق .

ولء قق كا قق المءق ءق قق فرنسا - ءلال القرة

لء قق قق المءالة اءءقم بمءالوة لاسءقرافق
ءفا لوكاآق كءافء اءبق ، قفس قق المؤك اق مءل هءة
المءالوة لافء اق ءءصق ءرسة مؤلفاف والقار ءء كبر
اقر قق الاشفاء ، ففسوف نءاآق الى مءالقاة موضوءاف
نءق لوكاآق وهءا اءقء قفسه ، وقققق علفقا هءءلق اق
نؤءق واءقا لا اعءقره واءقا بقاء ، واءق به ءوقفسه
الاآفاء الى ءلك المءالاء اءق قق اق بءولع المرق اق قق
للكاآق قققا قول ما ءون اق قق قء قال شققا قققا
نظرا لطففة ءفاله العملفة وءءوء اءشافء اللى ماركس
ءلالها .

ومع هءا فاقه قق المءق - بءلا قق ءلك - الققام
بمءالوة القاء نظرة على الماركسفة ، ماركسفة لوكاآق ،
قق علاءقا بءرسة الاق - وقق المءق اق نلق ءلك عا قرقق
ءرسة عءء قلق قق ءراسافء القءفة الهامة والقوءقف-
وهءة بطففة المال ، وقمعق قق القافق - عملفة مصءمة -
فالماركسفة مسالة صفءة واسعة الاآءاء ، وقق الصعب
للقافة فصل ءرسة الاق عا ءرسة علم القصال ، او
بمءارة اقرق - فصله عا ءلففة اءقء الاقبق (او ما وءاء
اءقء) . ومع ءلك لا كا لوكاآق مققرا وكاآقا بءهء
ءءرعة قق الموسقففة والقشور ، فان اسماءا مءءوءا قق
ءراسمة على اساس ءق معق قق اءءالول قق اق بقق اءق

من عام 1924 إلى 1929 - لعهد من السريالين ذوى النزعة الفردية إلى أقصى حد ، أن يعتبروا أنفسهم شيوعيين بمعنى ماركسي . أما في روسيا بعد عام 1924 - وفي باقي أنحاء أوروبا وبصفة خاصة في الثلاثينات - فقد أدت ممارسة السلطة بواسطة الدولية الثالثة ، إلى العهد من هذه النزعة إلى التنوع بدرجة كبيرة . وكان ذلك دائما باسم الانسحاب الحزبي . وكان من معجزات ستالين - كسكرتير هام للحزب - تحويل المناقشة والحواد إلى مجموعات مترابطة من القواعد من جانب واحد ، وكان ذلك يتم عادة بأسلوب يدين باعتيازه ووفسوجه لنموذج كتاب لينين « المادة والنقد التجريبي » .

وهكذا فإنه خلال الثلاثينات أساسا ولفترة قصيرة بعد 1945 (نهاية الحرب العالمية الثانية) اختفى تصدد الماركسية (وهو ما أشار إليه سوريل بالفعل في مستهل القرن الحالي تحت اسم التفلك) . أما اليوم فلم يصد من العلول - حتى بالنسبة للماركسيين الذين يبدون طاعة تامة - الخيال المتعدد ، وحتى أولئك الذين سمحت لهم أعمارهم بأن يرقبوا الشيوعية وهي تمارس في كل ستالين ، أو الذين حيرتهم بآلياته عن علم اللغة - مثلا - يعطون صعوبة في تلخيص حجة دكتاتورية الحزب في مسائل ثانوية كالنقد الأدبي .

إن مؤلفات لوكاشيف الأساسية كتأليف أدبي ماركسي تندرج في مظهرها تحت تلك الفترة التي كان من الصعب للغاية فيها - بل كان من المستحالة - التفكير في تنسج يروج المفارقة مما قد لا يتسلم تماما مع قدسية الاحتمال الجادة والحدودة عما يجب وما لا يجب أن يكون المر ، فيه . وليس من اليسير تقدير المسدى الذي عنده يمكن للتدوات من أجل الولاء لقضية الثورة الروليتارية أن تفرى انسانا بأن يكلف من ميله الطبيعي الر البحث بحرية ودون تحيز في مجالات جذابة للفنانة العقلية . وليس من اليسير حتى أن نعلمن الكدى الذى يمكن منهجه . خلال حياة مثيرة في عالم مثق - للمسلية المفطرة من وجهة النظرية والتطبيق أن تصعب متسلطة بطريقة متعززة على عقل تأسس في جوهره على نظرة القرن التاسع عشر الليبرالية للعالم .

إننا حين نذكر هذه الحقائق التاريخية ونلاحظ بها هذه الحدود لا نرىء الفيلسوف - ناهيك عن امتداحه . إلا أن أوجه نشاط لوكاشيف النقدية لم تحدث في فراغ ، انهاعكس حقائق معينة من العالم الذى عاش فيه . فلوكاشيف خلال فترةقامته . في موسكو ، لم يعلن أراءه من طريق الاشتراك في الجدلالات من الرافعية الاشتراكية ، ذلك الخصب الأوروذكسي الروسى الجديد الذى كان يصغر إلى بالى أنحاء أوروبا عن طريق شبكة من الأجهزة الحزبية ،

لقد كتب عن تولستوى أو عن جوركي ولكنه لم يكتب كثيرا عن خلفاء شولوخوف . وقد فسر هذا بنقص معرفته بالآلة الروسية . وقد وجه انتباهه شديدا إلى روايات هاينرش ملن ، باعتبارها أمثلة لنزعة السانية ديمقراطية جديدة في مرحلة التكرين ، ولكنه ظل بعيدا تصاما عن الروايات الاشتراكية الأولى لأراجون في فرنسا (1925 ومابعدها) وكانت روايات «واقعية اشتراكية» أوروذكسية منسوخة ، بل مؤلفة وفقا لبرنامج محدد - رقم أن هذه الروايات كانت مؤلفة بالفرنسية - ولو أنه أبنى رايه في أحاسيسها وفي معالجتها لموضوعاتها وقيم ملهها بأنه « صحيح » لوجد صبروية ، بقى شباك : في أن يفسر السبب في أن هذه الروايات - كروايات - ليست بارزة وإنها مملّة ، ولكن لم أنه حاول أن يقدم مثل هذا التفسير . لكلمات التناشير مطقة من نواح أخرى ، فكان الأفضل إذن أن يركز انتباهه على الأعمال الأدبية الهامة ، على صروح الماوى الكبرى . فلقد تميزت هذه الطريقة دائما بسهولة تناول الموضوعات غير المثارة ، وكان ذلك أكثر أمنا أيضا . وفصلا من ذلك فإن الفيلسوف في سعيه إلى المادية العامة يتطلب مجالا واسعا للحركة وقدرًا معينًا من الهدوء . ولكن البحث عن البداى العامة بالنسبة لآى فيلسوف يهيمه أن يسهم بنصيب في الفكر الماركسي في عصر ستالين مسألة متعززة من أية قيود : فلا يمكن الخيال ماركس دانجلز وليثين (ولا حتى اختتم والواقم الخاصة) كما أن عددا معينا من الاقتعات لا يمكن أن يسمح بقول الاستثناءات (النزعة الرافعية خيرة النزعة والطبيعية سيئة) . إلا أنه يبقى هناك مجال لاكتشافات جديدة داخل إطار خطير عامّة هادية .

إننا فعندنا أولا الخطوط الهادية التي عمل لوكاشيف في إطارها كتأليف أدبي ، وبصفة خاصة المادة التاريخية . إن الحياة العقلية لمجتمع ما هي بناء فوقى لتحديد بدرجة كبيرة ، وعلى المدى البعيد ، العلاقات الاقتصادية الاجتماعية بين أعضاء هذا المجتمع . وهذه العلاقات نفسها تشكل - إلى حد بعيد ، وعمل نمط مماثل - وسائل الإنتاج السالدة التي يعيش بها المجتمع (أكثر مما يشكلها توزيع الانتاج) . وتكشف الدوم ، والفلسفة والقانون ، والأدب ، وجميع أوجه النشاط الثقافي ، في الواقع ، أن يستطيعون استقلالها ، والواقع الاجتماعية الكامنة وراءها ، وبالتالي العملية الجدلية التي تصنع التاريخ . وليس هذا كل ما في الأمر : إذ أن هذه المجالات الثقافية تصنع - في أحيان معينة - مبادئ قتال تشبه المراءات الاجتماعية ، أو تصبغ على الأقل شائبات تفرش عليها هذه المراءات ، وإن لم يكن ذلك على مستوى اليوم دائما . وتكون المراءات بين الجماعات الاجتماعية هامة تنسجما (ولفظ علما) تكون هذه الجماعات طبقات بائعى الذى حددته ماركس لهذه الكلمة . على أن الطبقة ليست مجرد ما يعتني بها

الريالييون السذج - مثل فئة الامداد الصحيحة الموجبة - وانما هي مجموعة يمكن تحديدها بمركز مشترك في العملية الانتاجية الاقتصادية ، مثل ملاك الاراضي واصحاب راس المال الصناعي والحرفيين والعمال البروتاريين وهكذا . ولم يكن ماركس قطيعة دائما في استخدامه لهذا المصطلح ، ففي كتابه « الحرب الاهلية في فرنسا » يذكر سنت طبقات ولكنها تصنيفات غير تلك التي تعكس العمليات الانتاجية ، فهي تصنيفات ذات اهمية ثانوية لانها ليست داخلية في العمليات الجدلية للتاريخ .

وتنشأ حالة مثيرة للاهتمام بوجه خاص عندما تصل طبقة مميزة الى نقطة في العملية التاريخية عندما لا تعود لها مصلحة في العمل من اجل التغيير ، وتصبح بالتالي طبقة محافظة وعندئذ يتجه نسق معتقداتها وقيمها واعرافها ونشاطها الثقافي بوجه عام الى الابتعاد عن البحث الدؤوب من حقيقة الواقع الاجتماعي الذي اصبح لا يستطيع منذ ذلك الوقت فصاعدا الا ان يقرها . وتصبح - بدلا من ذلك - الصانع المحرف لانساق في المعتقدات او القيم اي الايديولوجيات التي تروج الفهمي والتشتت . وهكذا كان الفانون الطبيعي اداة اكتشاف هائلة في الحرب الطبقيّة ضد « الاطفاح » ولكنه كان وسيلة رجعية في الصائم الرسامي عندما اصبح في مواقع الدفاع في مرحلة لاحقة . وهكذا تحولت كلمات مثل « الحرية » و « حكم القانون » - من كلمات عظيمة في عام ١٧٨٩ - الى شعارات رجعية في عام ١٨٥١ لارباب اعداء اولئك المسكين بالسلطة .

وكما ان وظيفة الفلسفة او التحليل الاقتصادي او تدوين التاريخ هي البحث عن الحقيقة والمثور عليها في « التطبيق العلمي » للمادية التاريخية - فان وظيفة الفنان ان يستوعب اعمق الحقائق عن الصائم الاجتماعي الذي يعيش فيه - ماضيه او حاضره - وان يترجمها .

ولا حاجة للقول بأنه لا تنوسر ولا تكتسب ولا جونه كان له امتياز معرفة العالم في عبوه المادية الجدلية والمادية التاريخية ، ولكن ثلاثتهم عاشوا في مجتمعات كان بزوغ قيم ديناميكية جديدة فيها (بالقياس الماركسي) حافظوا لهم على بذل جهود غير عادية ، فكانت القيم التي رددها في عطف تاريخية معينة اعمق القيم واهمها ، سواء وعوا هم ذلك ام لم يوع ، ومن ثم فقد انجلا مجالا غريفسا لاسمي المنجزات . و كما ان سقراط يمكن - من منظور مسيحي ، وهو الذي عاش قبل المسيح - ان ينسب له فضله عن طريق الاستعانة بمجله ايحاءات تقدمية ، كذلك يمكن ان ينسب الى فنان سابق على الماركسية الفضل في بعض الهمم المحسود او الحسن « كان فيما بعد من مهمة ماركس وغيره من بعده ان يشرحوه شرحا كاملا في دلالتهم التاريخية .

وتنشأ من هذا البرهان حالتان خاصتان ، الاولى ركاها ماركس وانتاج ، اما الثانية فهي تطور لاحق لهما . فمن ناحية هناك الفنان الذي يتفق مع ايدولوجية « رجعية » ولكنه بمعنى ما موهوب بدرجة قوية يتعلم لا يقدر على تحاشي الوقوف وجها لوجه امام ملاح واقع غير متجانس ، ويردد الحقيقة عن غير معرفة او ضد ميوله الواعية . وهناك من ناحية اخرى الفنان الذي عاش بعد الكشف الماركسي والذي قبل تحدى فهم المجتمع وعنايه في التاريخ ، والذي لا بد - بسبب الاعتقاد بأنه ليس مع عملية التغيير - ان يقف ضدها ، والذي يدرك انفسا بسبب الجهد الماركسي في وحدة النظرية والتطبيق التزامه بان يشترك في الصراع الطبقي واتقنه يتعين عليه من ثم ان يجعل من فنه - بمعنى ما - سلافا في هذا الصراع . وانه لجدا صعب - لقد كان ارجون يكتب اشياء راعلة قبل ان يتعلم ان الفن لكن جزء من ايدولوجية رجعية ، ولكنه اصبح يكتب اشياء كئيبة عندما ازم نفسه بتبني الفهم الماركسي للانهيار البورجوازي او تصحيح الجوارات الزراعية في السورول الشائسة « بالشاعر الفنية بسع ادبا رديئا» . ان الحسن الفني لا ياتي بقرع العصا ، ولكن مستالين نسي هذا عندما عرف الفنانين بانهم « مهتدو الارواح » . الا ان هذه التقييمات المتسمة بالصلد هي ذاتها قابلة للرطب كملانة على البورجوازية او البحث عن الجمال : فان ادراك الحق العقائلي عن الانسان (وبالتالي اكثرها تأثرا) في الحب او البطولة او العمل او الاصباح ، يمكن ان ينشأ بالتسمية للماركسي وحده من وجهة نظر صحيحة قائمة على المادية التاريخية ، اما ذلك الذي لا يرى حب الانسان شعما في حكمة هيثة ورأسية الحزب او في رمز الجرار الزراعي ليس روحا ضالعا فحسب بل فنان رديء لا اهمية له او هو الابحري ناقم كامتا .

مثل هذه القضايا - فيما يبدو - قد تكون مقبولة لجميع الشيوعيين الذين يلتزمون طاعة دليقية ، ولعلم الناس الذين تطبق عليهم - عادة - كلمة ماركسي . وهي بالتأكيد قضايا نموذجية بالنسبة للفترة التي شغلها حكم مستالين . وهي تصاغ خلفية شرعية لنقد لوكاتش ، وهي تعادل معها بعض النتائج التي تازم عنها : (١) ان القضايا الماركسية لا تقدم اكثر من برنامج شامل لشرح كل ما يمكن ملاحظته في احد الاعمال الادبية : وهذا الموقف ليس موقفا حقيقيا قاطعا . فهناك منطقة خالية بين الالهام وغير الالهام . وان كان الماركسي يعيد - بشكل معقول - الى غزو هذه المنطقة الحالية ليتجاوز ان يعد اليها مجال ادلته المتنامية (٢) حين يغفل الماركسي هذا فانه يكون اكثر اهتماما بدراسة العلاقة بين النص وغيره المؤلف بالهالم (وهو اتجاه في الدراسة والتحليل النفسي الفيلولوجي يتميز به بدرجة كبيرة القرن التاسع عشر) اكثر من اهتمامه بدراسة استكشاف المؤلف لبعض المجالات

ملامحة أنواع الأدب المختلفة للأفراض المختلفة ، وبعبارة أخرى حرية الاختيار في ذلك الفرع من الفن الذي قد يتطلب تصنيف الفنون ، شريطة أن يتم ذلك في سياق تاريخي محدد ، لا على أنه شكل من الأشكال الأدبية ، أو الإمكانات التاريخية .

كل هذه المتطلبات تحققها بالكامل المؤلفات النقدية في الأدب عند لوكاتش ، أو على الأقل تلك الكتابات التي تندرج تحت الفترة بين الحربين العالميتين . حقا أنه في موضوع أو موضوعين خاصين يبدو أكثر ماركسية مما يظهر ضروريا على أساس متفصل . ويمكننا أن نلخص هذا - كيداية - في دراسته الهامة « الرواية التاريخية » التي كتبها في موسكو عام ١٩٣٦ - ١٩٣٧ وأشرها عقب ذلك بالروسية (٢) . إن المناقشة في هذا الكتاب الغصيب ليست بسيطة تماما ، تتداخل في جانب منها - وليس في كلها - مع قضايا دراسات لوكاتش في الواعية الأوربية ، ولما كان لها تأثيرها من هذا الجانب على دراستنا هذه يمكن اجتازها بطريقة ملامحة على النحو التالي :

إن لوكاتش يخرج من دراسة واسعة واسمعة لروايات نموذجية من والتي سكوت حتى رومان رولان بعصر كلاسيكي سيطر عليه سكوت وبذلك ، وعصر محافظ - بعد عام ١٨٤٨ - تظهر فيه كل أنواع التسويات السريية والتقفير الأيديولوجي البوردجوازي عند فلوير وتاكيري ومع وشيفتر ، وأخيرا فجر جسدبد ، مولد نزعة انسانيية ديمقراطية جديدة ، في بداية حكمه ثورية جسدبد - فويشتانجر ، وهانريش مان ، ورومان رولان يقومون كشهود على إمكان ادماج الفنان في عالم يمكن أن يجده عالما له معناه ويجعله ذا معنى في تفسيره لواقعه وموسوعاته الاجتماعية الأساسية . وتنضم هذه الدراسة الواسعة أيضا مناقشة عامة ثورية حول الإمكانات النسبية للرواية والدراما - وهي مناقشة وإن كانت شيقة في ذاتها ، إلا أنها لا تضيف شيئا للنتائج التي توصل إليها في هذا الموضوع - حتى قبل هيجل - كل من شابلر وجوته وعصر كامل من نقد أوائل القرن التاسع عشر الذي أصبح الآن منسيا .

ولهم جزء - وينفس المعنى أكثر الأجزاء أصالة - في دراسة لوكاتش هو ذلك الجزء المخصص لرد الاعتبار لسر والتسكوت ، الذي يبدو للوهلة الأولى ، أنه من المحتمل أن يكون أكثر كثافة من دور بلعام (٣) التقليدي . على أن ماركس كان قد أشاد ببزلك فضلا . ويذهب لوكاتش إلى أن الروايات التاريخية في الأزمنة القديمة كانت تشكل سلسلة من المؤلفات المعقدة الأهمية والتأقية حتى جاهد الثورة الفرنسية فخلقت وعيا حيا بالعمليات التاريخية

المستقلة أو شبه المستقلة من المصادر الشكالية . فمن المؤكد تماما أن تصور فولكلين (١) هو تصور ماركسي وليس من الممكن تصور وورينجر على أنه ماركسي . فإن أي ماركسي لا يمكن أن يقنع بتناول الأدب معتمدا اعتمادا كبيرا على الاهتمام بعلم النفس الفردي ، ولا يمكن لماركسي أن يرضى يتناول يقوم على اعتماد - وهو اهتمام ويرتبط بالنزعة الكانتية الجديدة - بالأشكال الرمزية في ذاتها . وبعبارة أخرى فإن علم جمال ماركسي - أو نقد ماركسي - لابد أن يكون متسقا مع المادية التاريخية وأيضا مع القضية الثالثة بأن العلاقات الاجتماعية (المواقف تجاه الأسرة ، وتجاه الأخلاقيات الطبقة ، وتجاه الإمكانات الإنسانية في مجتمع مستبد أو متحرر) تلعب دورا حاسما في تشكيل حاسبيتها البيانية . (٢) فلوألا يبقى لناخذ ؟ يد مطلق في التحليل والوصف - بطريقة عينية - دون اللجوء (من حين لآخر) إلى تروار الرجوع إلى ماركس ولينين كإجراء واثق لاستبعاد الاستهجان ، يد مطلقا لبحث



(وهذا بالطبع ليس بصحيح ، فقد كان الرمي به موجودا قبل وقت طويل من عام ١٧٨٩ ، والحقيقة أن سكوت نفسه قد استمد كثيرا من تبصره بالحلب والأهمية الاجتماعية للفروسيه التي من بعض المدرسين الذين يتميزون بوضوح التفكير والمدرسين اللاسلة مثل لاكون دي سانت بالاي الذي كانت مساهماته في دراسة المؤسسات القفرية او المتهاوية أبعد ما تكون عن الثقافة) . لقد كان التنير والتحول الاجتماعي تعديا قائما بشكل واضح في أوروبا ، وفي حالة والتر سكوت كان التحدي قائما في الروايات التاريخية ابتداء من إيفانفو وما بعدها . فكيف نفهم ذلك ؟ لنفهم في الخصائص الرئيسية التالية مؤلفاته :

١ - تمثل الروايات الكبيرة مواقف في العالم ، يعطى فيها توتر ما أو صراع اجتماعي أساسي معنى للفعل الجاري سرده . فهناك استعواء « الرواية الاجتماعية الواقعية الكبيرة » في القرن الثامن عشر ولكن مع اختلاف مميز هو أن وصف الصراع الاجتماعي يدخل بعدا دراميا جديدا .

٢ - يتكشف موقف سكوت المحافظ إزاء الصراع الطبقي في اختياره للشخصيات الرئيسية « العادية » رغم أنه لا يشير أبدا إلى صراعات معاصرة بين « البروجوازية » و « البروليتاريا » . أنه يركز الفعل على شخصيات تسمح للعمليات الاجتماعية التمهية - على عكس تلك التي يصورها لوكاش « بالرومانتيكية » - بأن تساهم بغير تعريف . وهكذا يسمح لنا ويفكر أن نرى كل جوانب العالم التي يتدخل فيها .

٣ - هذا الاختيار يمكن الرواية من أن كتسب اطارا ملحميا ، ومن المؤسف حقا أن لوكاش يفتقر إلى المعلومات القسالة على البحث والتي كان من الممكن أن تتيج له أن يعرف أن سكوت عاش في عالم لم يكن بأي حال من الأحوال بريئا فيما يتعلق بوضوح المحمة والرواية القرامية والدراما ، والاختلافات بينها : وهو ومي يتكشف - وأن كان ذلك بشكل غير مباشر وفصولي - في اهتمام سكوت المبكر بالقصيدة الملحمية ، والقصيدة الغنائية ، وحتى « أغنية القصيدة الأخيرة » ، ويفرض لوكاش نظرية غريبة على هذا الموضوع فيقول عبارة فيلنسي الثالثة (٤) التي تقول أن « بطل المحمة هو الحياة نفسها وليس الفرد » ، فحركة الحياة إذن هي الموضوع الرئيسي للمهتمات ! على خلاف المحمة القديمية أو القصيدة البطولية - حيث يركز البطل داخل ذاته نظام القيم بأكمله في مجتمع ما - ولم تكن بريطانيا التي عاش فيها سكوت ملتزمة كلية بتحزب متعصب ، فالحياة اليومية تنفض في طرفها حتى في زمن الحرب في علاقة دقيقة بالمسائل التي

تجرى الحرب بشأنها . وربما كان من الأمور التي تدعو للشك أن لوكاش لم يعيش في بريطانيا أبدا .

٤ - من هنا فإن الشخصيات التاريخية الكبيرة التي تدافع عادة عن مبدأ واحد فحسب لا تظهر إلا بصورة عارضة عندما يكون الوجد قد نهيا لها . ولقد كانت عوالم سكوت - شأنها شأن عوالم هيغل - مشككة على نحو يجعلها تولد الصراعات وتنشج المسائل التي يستجيب لها الإنسان العظيم ، ومع ذلك فإن نوع البطل المصادي أو الشخصية الرئيسية في هذه الروايات يكون متسلحا بشكل أكثر وثوقا في الحركات الشعبية .

٥ - وبالتالي فإن ما يهم في الرواية التاريخية ليس إعادة سرد الأحداث التاريخية الكبرى وإنما اليقلصة الشعرية للشعب الذي برز في تلك الأحداث . وليست هذه بعيدا مسألة « لون مهلي » - وهو ما أكسب سكوت سمة فير ملالمة - وإنما هي تصوير للناس العريش للحياة الأحداث التاريخية في تدخلها وتركيبها ، في تفاعلها المصاط مع الأفراد الفاعلين (٥) .

٦ - وهذا بدوره يقتضي أن تكون الشخصيات الرئيسية - رغم اضفاء الطابع الفردي عليها - ممثلة أيضا للطبقات والفئات المتنازعة . أن العظمة الإنسانية تتحرر لدى المثلين الهامين بواسطة « الأزمات التاريخية للحياة الشعبية » . وهذا لا شك فيه أن الثورة الفرنسية قد أثارت - سواء من وعي أو بغير وعي - هذا الاتجاه في الأدب . « أن الثورات فترات عليمية في الإنسانية لأنه فيها وبواسطتها تنتشر مثل هذه الحركات الصاعدة السريعة في القدرات الإنسانية (٦) » ولو أن لوكاش كتب اليوم لتعجب عليه بغير شك أن يعهد بقدر من العناية لأنواع الثورات التي يمكن أن ينطبق عليها مثل هذا المثل السائر بأصالة .

٧ - إن دوكوت في الحقيقة يمثل ويدافع عن التلدم الثاني . عن التناقضات بين القوى التاريخية المتصارعة . وهذا الإيمان بالتقدم يجد أساسه في وقتيه . وبالأخص لوكاش أن سكوت نادرا ما يجعل شخصياته الاستقرائية « إيجابية » (وهذا اصطلاح مستمد من المصطلحات الستالينية في الواقعية الاشتراكية) ، وهو عندما يفصل ذلك فإن هذا يكون ناشئا عن علاقة هذه الشخصيات الإبوية بالشعب . والحقيقة أن هناك ظاهرة قبيبة خارقة :

(« في هذا المجال الخاص بالنظرية وتدوين التاريخ ،

فإن الكادية الجدلية ، هي وحدها القادرة على كشف هذا الأساس للتاريخ ثقافيا ، وعلى اظهار ما كانت عليه بالفعل طسوة البشرية - بيد أن ما قاله مورجان وحققه ماركس وانجلز وبرهنا عليه بوصوح نظري وتاريخي ، يعيش ويتحرك ويتسبب وجوده بطريقة شعرية في افضل روايات سكوت التاريخية « (v) » .

٨ - هكذا يصبح سكوت شاعرا تاريخيا عظيما لان لديه حسا اعمق واكثر اصالة ومقاربة بالضرورة التاريخية من أي روائي قبله .

ولقد تأثر جورج جوناثان بهذا تناول (الذي لا تعتبر الفكرة السابقة منه أكثر من مجرد مسودة) فكتب يقول :

« اننا لا نتناول والتر سكوت في مجموعه بطريقة جدية . وإذا كنا معنيين بتعلم إلى أي مدى كان سكوت فنانا مترويا ومدى ما يوجد من حسي نافذ بالتاريخ في دوايته « كوينتين دور وارد » أو « قلب ميدولوتيان » فلا جدور بنا أن نقرأ كتابا لله في موسكو نافذ مجرى » (٨) .

يقال هذا بسهولة رغم أن هذه الزايم يمكن مناقشتها (وسوف تكون مهمتها باختصار مناقشتها) . ولكن كبدية « فإن تروى الفنان ليس ضمنا بأن إنتاجه سوف يشر اهتماما أو يتبين أن يشر اهتماما أو يحتاج لآثار اهتماما ، كما أن الحس النافذ بالتاريخ إذا كان لابد أن يظهر في رواية ما ليس ضمانا بأن هذه الرواية ستكون مقروءة ، فضلا من أن ترضى سعيها إلى بناء خيالي قوي . أن أحدهم يوصينا أن نذهب إلى موسكو فننتعلم من سكوت ومن حسه التاريخي ، ولكنه من التلق عليه بثقة أن هذا الحس التاريخي الخاص يتطابق في الحقيقة مع الفكرة الماركسية مما ينبغي أن يمثل هذا الحس . وآخر هذه الشكوك هو ما يمكن التعبير عنه هنا بطريقة ملائمة ، ذلك أن تحويل والتر سكوت إلى اعتماد للمفصل الماركسي المصمم طبقا للتقاليد الهينة لشهاد قاسي من شهادات التاريخ الروحي الجوهري في القرن التاسع عشر ، هذه شوه ، والبدء بالروايات ووزنًا طبقا لعمليات التحليل الأدبي المثيرة ، ثم الحكم بتلاؤمها مع بناء افتراسهم ، مكر ماركسي أو غيره من أبنية التاريخ الروحي ، هو شيء آخر تماما .

ليس صحيحا أن علنا أن نرجع إلى كتاب الله في موسكو نافذ مجرى لتزود أنفسنا بالمعلومات عن الحس

التاريخي عند سكوت ، والنقاط التالية تلخص وجهة نظر مختلفة تماما (٩) - أولا « البطل العسافي » : إن ويرلي وأوسبالستون وكوينتين دوروارد من شخصيات سكوت هم شبان من غائلات طيبة يواجهون مغامرات عديدة في مسالك عديدة للخيال . وقد يكون صحيحا أنهم يمكنون من رسم صورة « غير مشوشة » للعملية التاريخية إلى ينبغي ملاحظتها ، بمعنى أنهم ليسوا متداخلين فيها إلا على نحو جزئي جدا ، والحقيقة أيضا أنهم يعيشون بمشقة وينمون بمشقة ، وأنهم إذا كانوا يواجهون عام يميلون للخروج من مهامهم وجبالا أكثر حزنا وأكثر حكمة ، فليست هذه نتيجة أي عمليات حيوية بوجه خاص يكونون هم جزءا منها . وقد يقال بالفعل أن هذا واحد من جوانب الضعف الكبير في الروايات التي يقترحونها فيها : الانعدام الالتزام هذا الذي ينسبه لوكاش إلى أزمة سكوت المحافظة يخلق ويفسد أي معنى إنساني يمكن أن نتوقع أن يسفر عنه البحث في الصراع الاجتماعي أو غيره من الصراعات . ولكن هذه لا تزال نقطة لها تأثيرها على خصائص سكوت كروائي أكثر مما لها من تأثير على حدسه التاريخي .

أما عن « الرجال العظام » فإن سكوت الذي يصور لويس الزعيم الإقطاعي الذي يخوض بشعبه الحرب - لم يكن ليفهم زعم (٩٠) لوكاش بأن « الشخصية التاريخية العظيمة ، هي بمثل حركة هامة وفات دلالة تضم قطاعات ضخمة من الشعب » . وهنا توجد مراوغة في كلمة « حركة » أما عن « الصراعات الاجتماعية ذات النطاق الرابع التي تصبى ظهور البطل » والتي تبين كيف أنه في مثل هذا الوقت لابد أن يظهر مثل هذا البطل ليحل مثل هذه المشكلات بالتحديد (٩١) ، فلا علم بالنسبة لقاري . واحد على الأقل بدشال واضمح على هذا في ما هو معروف من روايات سكوت . وليس هذا مثرا للدهشة ما دام من الظاهر بالنسبة لسر والتر أن يأتي الزعيم ببساطة تامة من الطبقات « الزيمية » . ولا شك أن لوكاش يشجع في مصاص الكوك والتبلاء كلا من سسندريك وروين هود كشخصيات شعبية قائمة اشد ولهما من الناحية التاريخية من الشخصيات الرئيسية المعروفة في التاريخ (٩٢) . ويمكن من قبيل التماثيل وصف أوليفر بأنه شخصية قائمة شديدة التأثير ، ما لم يكن المرء مأخوذا بالحاجة إلى البحث عن مثل هذه القواهر . فجادبية روبين هود - بطل الشعب - هي أمر يسول فهمه ، ومع ذلك لابد - في أبحاثهم - أن يرى القاري بوصوح أن اهتمام سكوت الحقيقي يتعلق بشدة بشخصية ويتشاور الأكثر تحديا بكثير . أن روبين يظهر في سن ويتشاور ، ولكننا أيضا قطعة أثاث جميلة ملقطة للقطر - وإذا اخلفنا في هذا السياق مثال روب روي ، لا يكاد يكون هناك شك في أن روب روي في الرواية التي تحمل هذا الاسم يغطي كثيرا - من حيث الأثر الاجتماعي

شخص وكثير على باقي الشخصيات ، فهو أيضا يمثل شجى أو بطل تلقائي بمعنى ما : على أن من المبالغة أن نذهب في هذا إلى أنه يمكن أن يعتبر - مسووم من جانب سكوت أو لوكاش أو أى قارئ عاقل - كميشر بهزات لوريه شعبية . لقد كان سكوت الاسكتلندي المتحدر من الاراضى الواطئة يعرف بما فيه الكفاية عن الهضاب بما يسمح له بأن يتحاشى وهم الاعتقاد بأن حركة رويى الشورية كانت « تقسمة » بأى حال من الاحوال : فالنقد - فى الحدود التى تشمل فيها هنا بوجه عام - يتمثل (بصورة كاريكاتيرية) فى شخص نائب الملك فى المقاطعة . ان هذه الرواية المصنعة بالحجوبة - وان تكن ناقصة - توصل ما لا بد ان يبدو للماركسى على أنه وجهة نظر سلبية - ان لم تقل غامية - الى حد غريب ، فى العملية التاريخية التى كانت تدور قربها للغاية من سكوت نفسه ، ومع ذلك فانه فليس في هذا وبعبارة سكوت نفسه شيء غير عادى أو شاذ .

ان تمير « العامة » - التى يمثلها بالرواية عندما يكتبه فلم ماركسى - ينطبق بنفس القدر من الحجم على فلاحي العصور الوسطى وعلى رجال قبائل الهضاب لوى ايمويل القرصانية ، مع الكاتانية الدامية لصبيغ جميع الطبقات بصلة الحرفيين والبروليتاريين ، باستثناء مالك الارض « الاقطاعى » و « الرأسمالى » المميز . ولا شك انها في كثير من روايات سكوت تبدو تحت رحمة المستبدين ، ولكنها ايضا تحت الحماية الضخمة للسادة الاقطاعيين ، والتحقيق ان مؤرخى القرن الثامن عشر واولال القرن التاسع عشر - مسووم رجال حزب الاحرار أو حزب المحافظين ، سواء البلاشفة أو المحافظون - كانوا يعيشون باصرار عن صيغة صارمة لتحديد هذه الفئة . وقد طبعت ولكنها راوشت معاصرى سكوت - جيزو وبارانت فى فرنسا وهلام فى انجلترا على سبيل المثال - ولد بطل سكوت نفسه محاولة فى روايته « ان سيدة جريشتاين » ان يثبت ظاهرة معبرة فى جوهرها :

« فى كل البلاد التى دخلها الاقطاع ، ظلمت روح صلبة من الحرية الدستورية ، وكان الخطا الوحيد الذى يمكن ان يوجد هو ان الحرية والامتيازات التى كان كبار الاقطاعيين يتنافسون عليها لم تكن تهبط بقدر كاف الى مستويات المجتمع الدنيا » ..

وبالنسبة لسكوت - قبل لوكاش - ان تكون « روح الحرية الصلبة » بأى حال مطلوبة « لتزورج حياة بقوة هائلة الى السطح » ، وذلك ببساطة لان « النظام الاقطاعى » نفسه فى روايات العصور الوسطى يعرض على

انه ليس بحاجة كبيرة الى اصلاح . والمكسب الاخرى هو الصحيح . حقيقة ، فان فضائل هذا النظام تكون مفيدة فى عصر الرأبالية وعدم الاستقرار الذى استنكره سكوت بحسم . فالبنابات الطبقة ليست معروضة بطريقة يستطيع القارئ غير التحيز ان يجدها منطوية على تحد او مشرة بتغير تاريخى . ولم يكن سكوت نفسه واعيا بذلك فحسب ، بل كان معاصروه ايضا واعين به . وقد وصفه ستمثال - من حق - بأنه الاخير لدى الحزب المتطرف فى فرنسا . ولقد كان لروايات ويغرلى دور فى نشر عودة واسعة النطاق الى تقدير السلطة الراسخة من قديم عن طريق « احياء روح الاسفورد » على سبيل المثال .

تمثل هذه النظرة الى العلاقات الاجتماعية فى الروايات يمكن أن تترى فحسب الى التحيز الشديد والعماء الكلى وسوء التية العمام فى النصف الاول من القرن التاسع عشر ، ولكن اذا كان المرء يفضل - فى هذا النوع من التاريخ الروى - ان يتجادل ما يجده غير ملائم وأن يستبعد ما يتصادف أنه لا يعرفه . وبالمثل فان تصور سكوت الخاص لما كان يفعله يمكن ان يكون غير ملائم فى ضوء مبدأ انجيل القائل بأن الرواى يمكن ان يوصل منظورا مختلفا مما ينسوى توصيله . الا أنه لغير مدعاة للام ان نتمسك بالوقف القائل بان الروايات نفسها - اذا قرأت بقدر من الانبساط اكثر مما كان يتبعه الوقت فى موسكو - توصل احساسا عاما لا يختلف عن المعنى الظاهرى الذى يترى اليها عادة والذى تؤكد القراءة الهمة والدقيقة لما تحمله كروايات . ويمكن ان يتكشف ارم اشياء جديدة لدى سكوت ، ولكنها لا تتجاوز التناقض التى عندها تبتعد او تتعطل عن طيب خاطر تلك المجموعة من الروايات .

يمكننا إذن ان نسلم بأن :

١ - ليس من الواضح ان التورات الاجتماعية موضوعات متشعبة فى معالجة سكوت المعاصر .

٢ - ليس ويغرلى « واينبال المعادى » بالضرورة - علامات على موقف يتخذ سكوت ازاء الصراع الطبقي .

٣ - لا يرمل « الرجال العظام » بالضرورة - الا فى الظاهر الخارجى للاستشهاد - الى صراع اجتماعى ، وانما هم جزء من استنارة للمضى كما كان يفهم عامة فى زمن سكوت .

٤ - ليس « إيقاف الشعب » برفسوخ او فى جوهره سمة هامة فى الحس التاريخى لدى سكوت ؟

هـ - وبالمثل ليس من الممكن دعم وجهة النظر القائلة بأن الثورة الفرنسية كان لها أي تأثير محدد على حسنة بالمصلحة التاريخية ، أو الشجيرة ، أو أخلاق الطائفة الانسانية .

لماذا إذن يبدو لوكاش منحرفا في عرضه لسكوت على أنه شاعر التعجب الاجتماعي ؟ من ناحية لأنه في كتابه « التاريخ الروحي » يتطلع لأشياء - هي تلك التي تتلدم مع الخطط الماركسي - ولا يتطلع إلى غيرها . ومن الصعب توجيه اللوم إليه بأنه قد أهمل تزويد نفسه بأعداد عقلي ومدرسي كاف ، ولكن هذا هو ما ننهي إليه . أن نصوص سكوت يتهمها عقل معد وفقا لخطط ، وهذا يعني أن النسيج (أي الخطبة التاريخية لسكوت) ليست موفوعة في الاعتبار في أية لحظة . ومن ناحية أخرى - وعلى الرغم من أن نصوص سكوت يتم تناولها للأغراض التي ذكرتها توا - لا يمكن أن يسمح لها بأن تعبر عن نفسها بصورة كاملة في وقت الفراغ وبما فيها من ترازن إذا جاز هذا التعجب ، لأنه إذا كانت الرواية قصة مطبولة فإنها تكون قصة لوائن التركيز ولوائن النخبة والوقوف فيها يشكلون هم أنفسهم جزاء من القصة ، هو التمثيل (ولناخذ مثالا مرة أخرى من روبرت الذي كثيرا ما يشع اليها لوكاش) . فلو أن المسألة كانت حقيقة أن « التاجر النهائي ونائب المالك ، في جلاسجو - جافى - بريان يوضح أن الأمر أصبح أمر ضرورة اقتصادية للعشائر أن تشن حروبها المستعينة بالأسلحة لصالح آل ستيوارت (١٧) فأي فرق إذا كان جافى ممثلا لنا بطريقة متماسكة تماما كصورة كاريكاتيرية خفيفة للجورجوازية ، كشيخصية مخلوقة غراد شخصيات مولير ؟ فهل أفلت هذا المارق الدقيق من الحساسية المجرية الإلالية (يقصد حساسية لوكاش) ليس لهذا الفرق الدقيق حساسا ؟ هل يمكن أن يكون التاريخ العقلي الماركسي قد اعتمد على منتقادات أو مواجيز من الروايات بدلا من أن يكتب على كل مادة النصوص المركبة ويقار حروبيا - أو بعبارة أخرى - بطريقة محددة ؟

إن هناك دوسا لا بد من استخلاصه ، حتى من إيمادات هومبوس . والمادة الجدلية تتطلب تأكيدا هائلا على أولية التحليل الاقتصادي . الاجتماعي « الصحيح » للعملية التاريخية . ويتعين أن تبين للفنان - بأي ثمن - كيف يستمد قوته من هذا الاتجاه . والا فإنه يكون مجرد مهرج أو أيديولوجي شير . انظر إلى فلوير أو دوستوفسكي من الطبيعي أن الفرد يود أن يستثنى كبار الكتاب ، وهذا من لا يمكن إرجاء الحكم بأحدهما ، أما تولستوى فيمكن إنقاذه بسبب تامله مع الشعب وعرضه الخال من التلوث للطبقات العليا . وأنه ليكون من الخير إنقاذ سكوت أيضا ،

لأن سمعته في أوروبا كان يسهل دعمها في أطار مجال الكلاسيكيات المؤلفة باللغات الأجنبية في الفترة ، طوال قرن وأكثر ، أكثر مما كان يسهل دعمها في الجزر البريطانية حيث كانت قراءته أيسر . إن سكوت ويرون يظان شخصين عملاقين في مجريتهما في الكتب المدرسية في الفترة .

وليس هناك شيء في نظام قيم الرجل الفاضل المنتمى لحزب المحافظين يظهر كرائد لأي نوع من الهبات الاجتماعية الحديثة : على العكس من بلاك الذي أخذ منه القدر الكثير كرواني تاريخي (على الأقل في الفترة ما بين ١٨٢٦ إلى ١٨٣٠) . ولقد الاعتبار إليه ولايجاد سلف جاد بطريقة ملائمة لشكل (أي الرواية التاريخية) كان لوكاش يعتقد أنه يشهد إعادته للحياة في العقود الأولى من القرن الحالي ، من الضروري أن تعرف لماذا على وجه التحديد يمكن للمرء أن يعتبره كاتباً عظيماً ، وتلغز المادة التاريخية - في مثل هذا البحث - حدودا مرسومة بطريقة تتطوى على قيود شديدة . إن الإنسان قد يكتسب للعلاء الطبقي (وتحسن الخط إن سمعة سكوت كمتقاص للعداء الطبقي قد خلقت واختفت عن أنظار الجميع إلا المدرسين الذين لا يعنينا أمرهم هنا) ، ولكن من الممكن البحث في أعماله عن دليل على أن تمسكه بالواقع كان كبيرا وعصيق الغور . وهذه هي المهمة التي يشهد لوكاش الماركسي القيام بها . وهي مهمة تختلف بعض الشيء عن تلك التي تمهدها في عام ١٩١٤ في كتابه « نظرية الرواية » حيث يمتدح سكوت فنيته في السرد - دون أي شيء آخر - لم يرفضه كايديولوجي مصب للجمال لذاته يشده الحنين إلى الماضي ، يعاني من فراغ داخلي يتجيز بالخلو من أمة فكرة (١٤) .

كثير يمكن أن يقال عن الدرس الإيجابي للمصادرة التاريخية في تطبيقها على سكوت ، ومع ذلك فهناك درس سلبي أيضا ، درس يعود بالمرء - في النهاية - إلى نقطة مستساها بالفضل فيما يتعلق بالأهمية غير المؤكدة القيمة الفنية لوجهة النظر الماركسية .

فهناك - في كتاب الرواية التاريخية - مساهمة هامة لقوة الكلية ، مربوطة بوجه من الخصوصية .

« المفروض - هكذا أن الناس والمهمة تصوران عملية الحياة في كليتها . ومن الواضح بالنسبة لكل منهما أن هذا لا يمكن إلا أن يكون نتيجة لبناء فني ، لتركيز شكل في الانعكاس الفني لأكثر سمات الواقع الموضوعي أهمية . ذلك أنه من الواضح أن كلية الحياة الواقعية والجوهرية واللافتائية والممتدة لا يمكن نسخها عقليا إلا في شكل تسمي .

في شكل اثر ارتفاعا وتركيزا وحياة مما في الواقع الموضوعي » .

وهو يشترط طوال الوقت الى الحياة : « الحياة الدرامية » التي « تعيشها الشخصيات » في ماكبث ، ويقول ان سكوت يخرج فترة ما الى « الحياة » ، الفن يبدو كشيء حي وعفوي وهذا قول قديم يرجع الى وقت « كانت » و « شيل » ، بل اقدم من ذلك . ولوكاش حين يريد التشديد بفن رديء يصفه بأنه « غير عفوي » او بأنه « آلي » . وعندما ينظر لوكاش الى الاسباب التي تجعل الفن الرديء « غير عفوي » فإنه يحاول ان يكشف - وينتجح بالتحليل في هذا اكتشاف - علاقة ناقصة بالخطوط الهادية للمادة التاريخية .

عند الحد الذي يمكن منه فهم هذا الأسلوب في التناول فهما حقيقيا يمكن ان يكون أسلوبا متماسكا ، ولكن تأثيراته بالنسبة للنقد الأدبي يمكن ان تكون خطيرة . فالماركس في لوكاش - من ناحية - أكثر اهتماما بالعلاقة بين العمل الفني ومفهوم أحكامه المادية التاريخية منه بالعلاقات داخل العمل الفني نفسه . ولكن أكثر من هذا فأنه يبدو ان هذه العلاقة المفصلة هي الشرط - ان لم تكن السبب الفعلي - لوجود صفة في رواية ما (مثلا) تسمى الجديرة او الفسوة . لقد دفع لحدود النقاد المستمر منذ القرن الثامن عشر الى مرادفات « الحياة » او العفوية بسوزان لانجر وغيرها الى البحث فيما تعنيه هذه الكلمات ، وكان من النتائج الطبيعية غير المتوقعة لهذا البحث الرأي القائل بان العمل الأدبي - رواية كان او غيرها - يمثل بطريقة يمكننا ان نصلها بأنها رمزية - نوعا من الصورة التي يمكن نقلها ، يصوغها كاتب صياغة دقيقة . ويمكن ان يتسع المجال هنا أيضا لقول الكلية ، وكذلك لقول الانعكاس ، ولكن المادة التاريخية لن تكون ذات اتصال مباشر بهذا . ونشأ رأى من هذا النوع بفرض شك من تراث كانتى جديد وليس من تراث ماركس ، ولا يدخلنا هذا على أى نحو من احكام حول انعكاس الواقع الموضوعي - فمثل هذه الاشياء من شأن القريب العام أكثر من كونها من شأن الناقذ الأدبي . انها تضع تركيزها حقا على الفكرة القليلة بأنه اذا كان للرواية « حياتها الخاصة بها » - هي نحو ما - فذلك لان بنائها التماسك يشير او يكشف الحياة في موضع أكثر وضوحا - اعنى خالقها او ممثلها او قارئها .

مثل هذا الاتجاه في التأمل لا يمكن ان يتفق مع معتقدات لوكاش في مصدر الامتياز (أى الحياة) في الروايات التاريخية او أى نوع آخر من الأدب . ومن

« ومع ذلك فإن هذه النسبة تكتسب شكلا خاصا في الانعكاس الفني للواقع لانه لكى يصبح فنا ينبغي ألا يبدو أبدا نسبيا . . ولكن طبيعته العنق اعنى عموم على مقدرة هذه الصورة النسبية الناقصة على أن تبدو كالحياة نفسها ، بل وأن تبدو في شكل أكثر ارتفاعا وتركيزا وحياة مما في الواقع الموضوعي .

« هذه المغارقة العامة في الفن تزداد حدة في تلك الصيغ الفنية التي يغطرها مضمونها وشكلها الى الظهور كصور حية للحياة في كليتها » (١٥) .

لعل هذه هي القضية الجمالية الأساسية التي يستخرج منها لوكاش مفهومه في الرواية التاريخية كملحة (مرة أخرى : وليس للمرة الأولى تؤكد ان روايات سكوت ابتداء من ايفانفو كانت هذا معجنا للنقاد الأوروبيين الذين استلهموا معالجه شليجل للملحة في مصاحفات برلين) . و تظهر هذه القضية مرة أخرى بشكل صريح في نقطة لاحقة من كتاب لوكاش ، مع الاضافة التالية :

« . . لو كان يتعين على هذا العالم ان يكشف عن كليته . . فلابد ان من شكل من التركيز الفني . . ولتصا لذلك لبدء للرواية - شأنها شأن الدراما - ان تغطي مكانة اساسية طوالها لكل ما هو نمطي في الشخصيات والظروف والاحاطيس الخ . . ان العلاقة بين الفرد المتفرد والنمطي تسالغ بأسلوب أكثر فلسفة واسما وتتركبا في الرواية . .

الدراما - إذن - تنطوي على انعكاسات لعدد كبير من « حقائق الحياة » مجمعة طبقا « لقوانين شكلية » تنشأ من « مادة الحياة الفعلية » . وتعمل « نفس قوانين الشكل الداخلية » بصفة طرق مختلفة طبقا للفترات والاساليب ، وهي قوانين واحدة لان هذه القوانين هي قوانين حرية الحياة نفسها ، التي تعتبر المسرحيات صورا الفنية .

ومن الواضح ان لوكاش لا يتحدث عن الصور المنعكسة في المرايا ، وانما عن الصور انى يعكس شكلها - بنوع ما من التشبيه - ملامح عن الحياة بأشكالها ، او ما يسميه قوانين الحركة .

ودون انتهاك مجال علم الجمال بدرجة كبيرة ، هناك نقطة واحدة بشأن هذه الصور - سواء في الروايات او المسرحيات - لها أهميتها للنقد الاجنبى كما يمارسه لوكاش فهو يقول ان الصور « تبدو كالحياة » بل تبدو

ـ ولكنه ان يجده بالضرورة ـ في زمن انهيار الرأسمالية .
وبالإضافة الى ذلك عندما يقع كاتب مثل زولا ـ وهو
منشفيكي ويتمنى لامذهب الطبيعي ـ تحت نظرته الصارمة
فانه يستقبل بهماس تفسير زولا المدمر لهنجه (بوصفه
ألياً وبدون أهداف كلية) وسبقدم من خلالها الحجج التي
تؤكد ان الروايات لابد ان تكون سيئة ، متخطيا الدلائل
التي تجعل القارئ الأكثر الموضوعية يعثر فيها على درجة
حقيقية من « الحياة » الداخلية . (وازيادة السخرية
فان تفسر زولا المدمر لهنجه قد أصبح من المعروف الآن
انه غير صحيح الى حد بعيد ، ولكن الناقذ الأكثر موضوعية
لم يكن يسمح لهذا للتفسير بأن يمنعه منذ البداية من
ان يرى اذا كانت روايات زولا « هينة ») . هذه هي
بعض الصعاب التي تخوضها الماركسية في طريق النقد
الادبي ، وليس من الممكن تقديم حجج للتدليل عل أن
الأمثلة المعيرة لنقد لوكتاش التي تناولناها هنا قد اهتزت
بأية صورة بدرجة تتجاوز حدود طرق النقد الماركسية
المتادة .



المؤكد به أنه يؤكد ان « الشكل الفني ليس أبدا صورة
آلية بسيطة للحياة الاجتماعية (١٦) » ، ومع ذلك فان
المسرحيات والروايات لابد ان ينظر اليها « كصورة فنية
لقوانين حركة الحياة » . وبعبارة أخرى لا يمكن وصلها
بالتكامل ـ أو بالتكامل وحده ـ وإنما يتطلب الأمر أيضا
ان تكون متطابقة مع نوع ما من الشكل كثرث لانعكاس
« حياتها » وان تكتسب أى قيمة فنية . ولابد ان تكون
أحدى النتائج للعرضية لهذا اصدار احكام قيم تتوقف
على احكام تطابق ـ تطابق مع الواقع كما تصفه المادية
التاريخية . وبالطبع تحدث نتيجة أخرى عرضية هي ان
الأعمال الأدبية الباقية لا يمكن استخدامها اطلاقا للوصول
الى احكام تنتهي للواقع التاريخي ـ بمجرد ريك تلك
الاحكام المعروفة بشكل مختصر . ولكن يبدو أن هناك
نتيجة أختر ، هي ان الناقذ الماركسي ـ سواء كان لوكتاش
أو غيره ـ لا يمكن ان يرى الا « الحياة » كصفة فنية حيث
يعرف أو يعتقد انها ينبغي ان تكون . يجب ان يبحث
عنها في الأمن الذي تكون الرأسمالية فيه متفائلة أو
مزدهرة ، فيجده في بؤزك ، ومن الممكن ان يبحث عنه

(٨) اللغة والصمت (لندن ١٩٦٧) ص ٣٦٣ .

(٩) اسهاب وتضمين الملاحظات وسمتها مس اليانور
مليون في رسالة لدرجة الماجستير بعنوان « والتر سكوت
والبيت القوطي » (رسالة لم تنشر) جامعة القراءة .

(١٠) الرواية التاريخية ص ٥٨ .

(١١) المصدر نفسه .

(١٢) المصدر نفسه .

(١٣) المصدر نفسه .

(١٤) نظرية الرواية ص ١١٨ .

(١٥) الرواية التاريخية ص ٩١ ـ ٩٢ .

(١٦) المصدر نفسه ص ١٠٦ .

(١) هاينريش فولمين (١٨٦٤ - ١٩٤٥) مؤرخ للفن
من اصدار الفن الشكلي .

(٢) الترجمة الانجليزية نقلت عن الألمانية « الرواية
التاريخية » لندن ١٩٦٢ .

(٣) ليعلم .
الانجيل ـ عهد اليه يار يلين :الاسرائيليين ، وعندما ضرب
حملته فرقة الحيوان ، بارك الاسرائيليين بدلا من ان
يلعنهم ! (المترجم) .

(٤) الرواية التاريخية ص ٣٥ .

(٥) الرواية التاريخية ص ٤٣ .

(٦) المصدر نفسه ص ٥٣ .

(٧) المصدر نفسه ص ٥٦ .

دراسة نقدية للتفسير الاجتماعي من زاوية علم النفس

د. صلاح مخيمر

عن العالية ، وبالدولة التطورية عن الدولة الثورية (٢) الى غير ذلك . ولقد كان ان اسبغ ذلك كله على اشتراكيينا ، غير قليل من ملامح «اللقابية» بصورتها البطيئة المتشكلة ، وتسويقها الذي يأتي على حماسة الطلاع الثورية ، وهي تترنح تحت الضربات القاتلة العنيفة من جلود الرجعية ، هذه التي تتمكن في ظل الدولة التطورية من ان تسلق الى مراكز السلطة ، ومن ان تنلق صفوفها لتؤلف حركة المد الثوري ، وتفرغ الثورة ماستطاعت من كل مضمون حقلي لها . (٣) ومن هنا كانت الهوة عميقة شاسعة بين المتحدث عنه النظرية كما جاءت في الميثاق ، وبين مايقف به الواقع في التطبيق .

من زاوية علم نفس الجشطلت

كان من نتائج الدولة التطورية ان انطلت عملية اعادة التشكيل صورة بعينها من الانتظام الاجتماعي جعلت حركة الحياة تملأ في اتجاه واحد وبعميقه ، من أعلى الى أسفل ، ومن القيادة الى القاعدة ، دون ان يكون للحركة القابلة والتممة من امكانية لوجود الحقيقي . كانت الحركة من أعلى الى أسفل شأنها في ذلك شأن الانتظام الاجتماعي في المجتمعات الانطباعية ، وشأن الانتظام الاجتماعي أيضاً في المجتمعات الرأسمالية ، على الرغم مما تنطوي عليه هذه الأخيرة من خداع الحركة من أسفل الى أعلى ، وهذا الذي تبيحه الدييمترافيات الغربية بعريات يحكمها في نهاية الامر رقيب الضبط . تلك كانت الدعامة التي تشيد عليها صرح باسماء من النتائج التي

كان التغيير الاجتماعي عندها يستهدف التصول مما كنا عليه من مجتمع انطباعي ورأسمالي الى مجتمع اشتراكي ، ومايتطلبه ذلك من تحول من مجتمع زراعي في أساسه الى مجتمع صناعي بمعنى الكلمة . ولكن الاشتراكية التي كان يستهدفها التغيير الاجتماعي عندها ليست باشتراكية عربية ، او تطبيق عربي للاشتراكية ، على نحو ما دار الجدل حينذاك (١) . كانت بالحرى واحدة من هذه الاشتراكيات التي حاولها القرن العشرين الثلاثا بين التقييضي . وذلك على وجه الدقة ماكان يقصد اليه «اديچول» بعددته عن أمل العالم في حل ثالث .

ومن هنا كانت الاشتراكية التي يستهدفها التغيير الاجتماعي عندها ، محاولة لتحقيق هذا الانقلاب ، اتاحت التزاوج بين فئامين ، أحدهما من الملكية العامة والآخر من الملكية الخاصة ، كيما تصالح بذلك بين مبادرات الارادات الفردية في ايجابيتها ، وسماتات الاشراف والتوجيه التي تنتهيها الارادة الجماعية . هذا الى تزاوج مابين الثورة والاصلاحية ، بحيث تملأ الثورة غير ديموية ، تستغنى بالاستئصال الولائي عن الاستئصال الفيزيائي ، وبالقوموية

(١) انظر لكاتب هذا المقال مجموعة المقالات المنشورة بمجلة «الكاتب» وعلى الاخص :

— نظرية الوصي في الاشتراكية العربية من ص ٧٤ الى ص ٨٣ عدد ٤٤ نوفمبر سنة ١٩٦٤

— الطريق العربي والماركسية للتقليدية من ص ١٠٣ الى ص ١١٢ عدد ٥٠ مايو سنة ١٩٦٥

— مفهومنا الجديد للثورة الاشتراكية من ص ٩٦ الى ١٠٦ عدد ٦٣ يونيو سنة ١٩٦٦

(٢) انظر مجموعة المقالات السابق ذكرها ، الواردة في مجلة «الكاتب» .

(٣) انظر التطويرات التي لا حصر لها في كلمات عبد الناصر عن الثورة العفوية .

تلتزم عن ذلك بالضرورة ، والتي تفجرت صريحة في نكسة الخامس من يونيو عام ١٩٦٧ .

ان التحول الى الاشتراكية هو في صميمه عملية اعادة تشكيل للحياة وفق الاماني المشتركة على الارض المشتركة ، (٤) هذه العملية من اعادة التشكيل ، او قل من اعادة النظام ، تحيل الكل الاجتماعي الى كل عضوي بمعنى الكلمة . ذلك لان المجتمعات في أشكالها قبل الاشتراكية ، ليست بأكثر عضوية بمعنى الكلمة - ليست بـجشطلتات ، وإنما هي أشبه ما تكون بتلك الاكالات الإضافية التي تتلاحق فيها الاجزاء يدافع من ميكانيكية الضغط والاكراه . ففي تلك المجتمعات تظل الحركة وحدانية الاتجاه ، تعفى من أعلى الى أسفل ، وتجنم فيها القيادة الرئاسية (٥) على القاعدة ، ارادة غريسية عن ارادتها المشتركة . ويمكن القول بأن تلك المجتمعات كانت في أحسن حالاتها جشطلتات جد ضعيفة (٦) تنطوي على جشطلتين أساسيتين فويتن ، هما من ناحية انتظام الحكم اصحاب المصلحة القطيعة ، ومن ناحية أخرى انتظام الكلاحيين الخاضعين الذين تسخرهم ميكانيكية الضغط والاكراه لصالح الانتظام الأول .

لم تكن هناك في تلك المجتمعات حركة من أسفل الى أعلى بينما الوحدة العضوية الاجتماعية ، شأنها شأن كل جشطلت يتجنم أن تقوم على حركة ديكالكتيكية (٧) متصلة من اللهاج والمجرى ، بين الأجزاء وأكل ، بين القاعدة والقمة ، بين الجماهير والقيادة . وليس يكفي أن تكون القمة عند لحظة اعادة التشكيل تعبيراً عن القاعدة ولجسيدا للجماهير . طبيعة التنظيمات العضوية تباي إلى القيادة أن تكون نهاية هرم جامد ثابت ترتكز فيه

(٤) الدليارة قبل الأخيرة من الميثاق - أنظر مقال :

« الاشتراكية العربية استمداد للمعقدة الدينية » .

من ص ١٤٥ الى ص ١٦١

مجلة « الكتاب » عدد ١٣٧ أبريل سنة ١٩٦٤

(٥) أنظر « الفارق بين القيادة الرئاسية والقيادة الزمامية » في « الدخيل إلى علم النفس الاجتماعي » تأليف دكتور صلاح مخيمر وعبد مهيابيل رزق - الانجلو سنة ١٩٦٠ .

(٦) أنظر « علم نفس الجشطلت - لبول جيوم » ترجمة د . صلاح مخيمر وعبد مهيابيل رزق - مجموعة الالف كتاب - سجل العرب سنة ١٩٦٣ .

(٧) أنظر « نظرية الجشطلت وعلم النفس الاجتماعي » وأنظر أيضا « ظاهرة القيادة بين الرئاسة والزمامية » في « الدخيل إلى علم النفس الاجتماعي » .

القمة على وسائل تنفيذية تجتم على القاعدة . فالانتظام العضوي للمجتمع الاشتراكي يباي على القاعدة أن يكون قمة ترتكز على قيادات تنفيذية وحدانية الاتجاه ، تعفى بالحركة من أعلى الى أسفل لتنتهي عند القاعدة . ان الانتظام العضوي يحكم طبيعته انتظام دينامي يلقي على القائد بأن يكون دائما أبدا تعبيراً عن التأثيرات المتبادلة في القاعدة الجماهيرية . ومن ثم فهو يترجم عن هذه التأثيرات المتبادلة بقدر ما يحكمها ، أو قل هو حاكم لها بقدر ما هو محكوم بها ، أو قل هو قائد لها بقدر ما هو مقود بها (٨) .

ولكن بعض العناصر الرجعية التفتت ببعض العناصر الرماذية في بعض مواقع القيادات التنفيذية ، ووسائل عازلة ، لا تتبع للحركة أن تعفى من أسفل الى أعلى ، وان اتاحت لها أن تعفى من أعلى الى أسفل عبر ما تعانیه من تحريفات التطبيق . فكمما تكون الحركة من أعلى الى أسفل حركة طبيعية وضمن جشطلت اجتماعية ، بمعنى الكلمة ، يتجنم على هذه الحركة أن تكون الامتداد الطبيعي لحركة الجماهير من أسفل الى أعلى (٩) . ان القوس لا يمكن أن يكون كذلك إلا بالرجوع الى دائره ، والنقطة لا يمكن أن تكون قمة إلا بالرجوع الى قاعدة . وهكذا فليد لكل انتظام عضوي اجتماعي من هذه الحركة المزوجة ، من اللهاج والمجرى بين القمة والقاعدة : تعفى الادارات الجماهيرية في تأثيراتها المتبادلة ، ارادة مشتركة الى أعلى فتعود من القمة ، قرارات تجسد هذه الارادة المشتركة ، تعفى بها ومعها الى حيز التنفيذ .

ومن هنا فلم يكن عيشاً أن حرص « لينين » على اقامة هذا التنظيم الشبكي الذي يتيح حركة متواصلة بين القمة والقاعدة . بل ان هذا التنظيم لشبكة الاتصالات يعتبر بمثابة حجر الاساس للانتظام الاشتراكي ، بحيث تشييد فوله كل الجنبات الأخرى من الحياة (١٠) . ولذا كان هذا هو الحال في الاشتراكية الماركسية على نحو ما تجسدت في روسيا « السوفيتية » ، فقد كان حريا بنا - ما أردنا لاشتراكيتنا مزيداً من العضوية يتيح للادارات الجماهيرية أن تتواصل ارادة زمامية - أن نحرص كل الحرص على اقامة هذه الشبكة متيحين لها بلاء

(٨) أنظر « قانون الانسلاق » في « علم نفس الجشطلت » .

(٩) أنظر الفصل الثالث من « الدعاية السياسية - لدومنيك » ترجمة د . صلاح مخيمر وعبد مهيابيل رزق - الانجلو سنة ١٩٦٠ .

(١٠) أنظر الفصل الرابع من « نظرية الجشطلت وعلم النفس الاجتماعي » .

ليتين» ألقى ما يمكن من سيولة الاتصالات . فبدلاً وحده كنا نضمن الانضمام العضوي للمنظمات الاشتراكية بمعنى الكلمة (١١) . ومن هنا كانت هذه الشبكة أيضاً هي لب ما اتجه إليه حديث (الدكتور احمد زكي صالح) في مقاله الشهير من : « القومات السلوكية في مجتمعنا الاشتراكي » (١٢) .

كل هذا يمكن أن يتلخص في حقيقة أساسية وهي ان الاشتراكية ظاهرة ديناميكية تتطلب انبثاقها - ككل ظاهرة ديناميكية أخرى - توفر شروط طوبوغرافية يعيها في البيئة (١٣) . وفيما هي هذه الشبكة التي تبع الحركة المتواصلة هي بمثابة النواة من هذه الشروط الطوبوغرافية بحيث يمكن مقارنتها بشبكة الشرايين والأوردة التي تتيج نواصل الدورة الدموية في الكائن البشري .

نفس مسألة أخرى أساسية تتعلق بذلك الطابع العلمي (١٤) الذي أفرته النظرية لاشتراكيتنا ، بقدر ما تتعلق بالطابع القومي لها ، من حيث هي اشتراكية عربية لا تلبث عند الحدود المصرية ، بل تمتد عبر سيناء ، وغير الصحراء الليبية ، فتطغى المسافة التي تتوزع عليها الشعوب العربية بين المحيط والخليج . ليس من شك في أن الميثاق كان على حق في نظره الكلية المصرية جزءاً عضوياً يتكامل مع الأجزاء العضوية الأخرى ضمن الوحدة الكلية العربية الشاملة . كان يتحتم علينا إذن أن تمتد بالنظر عبر سيناء ، وغير الصحراء الليبية ، بل وقبيل هذا كله عبر الحدود الجنوبية . ولكن كان يتحتم على نظرتنا هذه أن نؤتمز بهذه « العلمية » التي اردناها طامحاً لاشتراكيتنا . أن الوطن العربي كله ، يشكل حقاً وحدة كلية عضوية ، ولكن هذه الوحدة وإن انطوت بالآوة على كل مقومات المنظمات ، إلا أنها كانت وما تزال من هذه المنظمات الضعيفة ، منظمات الدرجة الثانية ، حيث تستمتع الأجزاء باستقلال نسبي كبير على حساب الوحدة الكلية . ان توفر عدد من الشروط الطوبوغرافية اللازمة لانبثاق الظاهرة الدينامية شهر ، وانبثاق الظاهرة شهر ، وليس لنا أن نخطئ بين رغبنا والامكانيات المحدودة للواقع . كان لابد لهذه الشروط الطوبوغرافية من أن تكتمل (١٥) ، وكان لابد لاحتياجها من أن يبلغ درجتها

من النضج قبل أن يتاح للمنظمة العربية أن تثبت كياناً كلياً عابياً . وحتى ننشد لم يكن من الممكن - بالنظر الى طبيعة الأشياء - أن تثبت المنظمة العربية دفعة واحدة من محيطها الى خليجها ، بل كان لابد من أن تبرز منظمات فرعية تهرم لقيام المنظمة الكلية . ومن هنا ففي معاولنا رسم نظرية للقومية العربية عام ١٩٦٠ (١٦) ، رأينا أن الغرب العربي يمكن أن ينظم منطقتنا فرعية ، كما ينظم الشرق العربي في وحدة كلية فرعية أخرى ، بينما تنظم العربية المصرية والعربية السودانية في منطقتنا نواة . هذه المنظمات النواة تتيج للناظمين الآخرين من أن ينظموا من حولها ، عندما تتوفر الشروط لقيام هذا الانضمام الكلي النهائي .

ولكننا بدلاً من ذلك رأينا الواقع من خلال رغبنا فلم يكن غرباً أن يختلط علينا أمر الدول بحيث حسبناه حركة تلقائية أصيلة . كان من الطبيعي للاستعداد الشلالي في عام ١٩٥٦ أن يبرر ردود فعل مختلفة في الدول العربية . وكانت ردود الفعل هذه موقوفة في طابعها ، عارضة في صميمها ، بحيث لم يكن لنا أن نخطئ بالاعتماد عليها في أول تجسيد للوحدة . كان التزاوج بين مصر وسوريا رد فعل عارض متأخر تجاه الخطر الإسرائيلي . ومن ثم لم يكن بد - بعد ما اختلعت من مسرح الأحداث عدة الخطر الإسرائيلي - من أن تتجبر الطاقة داخل الوحدة الجديدة الموقوفة فتعود بها إلى حيث كانت (١٧) .

بعد هذه النظرة الإجمالية ، التي تناولنا فيها التفسير الاجتماعي ضمن انتظامه المعلى ، ونوعية العلاقات التي تربط هذا الانتظام بالانتظامات الأخرى ضمن المسرح العربي العام ، يجدر بنا أن نمود من جديد الى الوحدة الكلية المصرية في تحولها الى الانتظام الاجتماعي الجديد . وسوف نحاول في ضوء الحقائق النفسية ، أن نتناول بعض العلاقات الأساسية من مسيرة هذا التفسير الاجتماعي : ما كانت عليه ، وما آلت اليه ، وما كان يمكن من ناحية أخرى أن تصير اليه ، لو أن « علمية » اشتراكيتنا أبحاث لاسهامات علم النفس أن تجد مكاناً لها في شبكة الاتصالات ، وأن تصادف عبر الإرادة الجماهيرية إرادة مشتركة الى القيادة الثورية .

- (١٥) انظر « دراسات في القومية مع هيكل نظرية تفسيرية في القومية العربية » تأليف دكتور صلاح ميخيمر وعبدو ميخائيل رزق - دار الفكر العربي سنة ١٩٦٢ .
- (١٦) انظر « دراسات في القومية مع هيكل نظرية تفسيرية في القومية العربية » .
- (١٧) انظر دراسات « تمارادينو » ، « هوب » ، « ايضا » كريت ليتين .

- (١١) انظر مجلة التربية الحديثة
- (١٢) انظر « علم نفس المنظمات » .
- (١٣) انظر « مناقشة مفهوم العلمية في الاشتراكية » ، مجموعة المقالات الواردة بمجلة « الكتاب » .
- (١٤) في طبيعة هذه الشروط ، انصرف من النفوذ الاستعماري بحيث تكون الحكومات حتى في لينة شبكة من الاتصالات بمعنى الكلمة ، تجسيدا للارادات الشعبية .

من زاوية علم النفس الاجتماعي

كان من الطبيعي ، مع الثورة ، أن تنطق التنظيمات الفردية التي طال حرمانها الى حيساة من المصادلة والرفاهية . ولكن مستوى الانجازات كان يتحتم عليه أن يفرس - بالوهة التي تزلزل من مستوى التنظيمات - مشاعر الاكباط واحاسيس الفشل . ذلك ان مشاعر النجاح - كما تبين (كوت ليفين) وتلاميذه (١٨) - لا ترجع الى علاته الانجازات الحالية بالانجازات السابقة ، بل ترجع الى ما هنالك من علاقة بين مستوى الانجازات ومستوى التطلعات . وهكذا وعلى الرغم من كل ما تحقق ، وضخامة ما تحقق ، فقد ظلت مشاعر الاكباط تهيمن على السرح التفسيري للبالبية العظمى من الناس . لقي المهدون أرضاً زراعية يظنونها ، ولقي ناس - كان من اللازم أن يكونوا عاطلين - فهدا هالكا من المصانع ، ولقي الكل كثرة من المتيازات اتاحتها مجاليات التنظيم وتشريعات المسمات الاجتماعية ، وما الى ذلك . ولكن مع ذلك ظل الاطار الرجعي مندمج هو مستوى التطلعات ، هذه التي تفجرت مع الثورة لا ترفى بدلا من المعدلة والرفاهية كما يشتهيها الخيال . وربما كان بوسع علم النفس أن يبين منذ البداية الى هذا الخطر وأن يعمل على تفاديه أو التقليل منه بالفادة من كل وسائل الاعلام المختلفة لتحقيق وهى يدرك حدود الامكانيات الرفاعية .

وتريد من أهمية هذا الامر طبيعة الاشياء التي تلقى على معنوية الجماعات بأن تعتمد فيما تعتمد على شعورها بالنجاح والضراد التقدم ، الامر الذي يرتبط كما رأينا بمستوى التنظيمات . وإذا كانت معنوية الجماعات هي قوتها الدافعة حقا الى العمل والانجاز ، وكان الانجاز يبدى ما يزداد هو السبيل الى المصادلة والرفاهية ، فلا بد لنا من أن نلف قليلا عند هذا الموضوع الاساسي . ولكن لا ينبغي أن يغيب عنا ها هنا ، أن اعدادا هائلة من الطبقة الوسطى قد اعطت مع الثورة تطلعاتها الطينية ، واستغلت وحدانية الاتجاه في شبكة الاتصالات فاعملت رعايتها نالقا من الحماسة مكثها من الوصول الى بعض مواقع القيادات التنفيذية ، لسد الطريق على القادة ، وتحول بما يتيح لها امتيازات مواقفها الى بروجوازيات صغرة .

(١٨) كان تقتصر امتيازات الاشتراكية في بعض مجالاتها ، كالنظيم والصحة على عدد بعينه من الإبناء بكل أسرة وما الى ذلك من الجبرادات . ناهيك عما كان يستطيع أن يسهم به علم النفس الصناعي في المجالات المختلفة للانجاز تحقيقا للمعادلة الصعبة .

كان التحول الى الاشتراكية يقوم أساسا على الانجاز ، فكلما زاد الانجاز انعكس عائدته توافوا في الفرص ورفاهية على الكادحين القائمين بالانجاز . وكان من المتظر في تحول مجتمعنا الى مجتمع صناعي ، أن تحول قيمنا عن التبعية المفتوحة على السماء الى صورته الكالية ، الى استقلالية الاعتماد على الذات والحسابات انديقية . وكان بوسع علم النفس أن ينزل بامكانياته الى هذا المجال ، وأن يبلغ الى تعديل القيم والاتجاهات الاجتماعية لصالح تعديد النسل ، واستقلالية الحياة الحسوية شريفة أن توافر له بعض الشروط الطبوغرافية المهيئة (١٩) . ومن هنا تصافرت العوامل لتتزع عن مفهوم العمل ما كان يحتاجه حقا من زيادة في الجديدة . فعلى المستوى القيادي لم يتح أن يكون الرجل الصحيح في مكانه الصحيح ، كما لم يتح على المستوى القاعدي أن يكون الجزء مرتبطا بالعمل ، وانعكس هذا كله على المعنوية العامة . كان ولابد للمعنوية العالية من اذبايع الحاجات الثانوية عند الناس ، حربة ، وأمتا ، واسهاما ايجابيا ، في إعادة تشكيل الحياة على الأرض المشتركة . وكان لابد للمعنوية العالية من مساواة في التخصيات والمكاسب . وكان لابد للمعنوية العالية من انضاح المنظور العرفي الزمنى ، ومن شعور الناس بالاضطرار التقدم على الطريق الى الاشتراكية . وكان ولابد لمستوى التطلع أن يتلازم مع الامكانيات الحقيقية في ظل القوى العالية . ولكن انصهرت الطاقات النفسية التي انتهى اليها العلم على أن تكون مادة اكااديمية للتجذاج المنطسي . كل ذلك وعدونا بمن في استغلاله للحقائق النفسية الى أبعد الحدود ، ويسمتم بعلماء النفس في كل المجالات وعلى مختلف المستويات .

من زاوية علم النفس التربوي

كان التحول الى الاشتراكية يتطلب أيضا اعداد الجيل الصاعد على نحو من الإيجابية يمكنه من إعادة تشكيل الحياة فسيبا بالاشتراكية في طريقها للتنمية . وأوجز الميثاق هذا الهدف في تفرقة الشهيرة بين موقف المصادفي ومواقف المستقبل . فيشتا يرمز الموفاف الى السلبات وحشد الذاكرة بمشغل المصارف ، أو تزويد البدن بشتى الآليات ليكون الفرد أداة نافعة طيبة في أيدي القلة الحاكمة المستقلة ، فان مفهوم المواطن يرمز في أساسه الى الإيجابية كس فقط من حيث هي فقرة على الخلق والابداع في مجالات التخصص ، بل أيضا وعلى وجه الخصوص من حيث هي قدرة على إعادة تشكيل الحياة مع الآخرين وفق الاماني المشتركة على الأرض المشتركة .

(١٩) انظر نحو نظرية « لورية في التربية »

تأليف د . صلاح مخيمر - الانجلو ص ٩٦ .



ولنتنبه الى ان الاختلاف بين الإيجابية والسلبية لا يدخل تماماً تحت صنفى هذه التفرقة ، اللهم الا اذا أخذنا الإيجابية بمعناها العميق ، ومن حيث هي إيجابية في الأهداف ، واتجاه من الحياة كلها باتجاهها وأشياءها لا ينفك عند مجرد الأدوات والوسائل ، فالإيجابية المقصودة هي اقرب ما تكون الى مصطلح المثقف على نحو ما يفهمه « سارتر » وهيا بالتناقضات القائمة في المجتمع ، والتزاما باضطرار بالعمل على المضي بها في طريق التقدم والضرورة (٢٠) فقد كانت هنالك فيما مضى إيجابية ترجع من نفسها في صورة ابتكارات وإبداعات ولكنها كانت إيجابية الأدوات التي تعمل في خدمة القوة الحاكمة المستغلة . كان إذن على التربية في المجتمع الاشتراكي ان تصد مواقفها بتسم أكثر ما يتسم بإيجابية المثقف ، وكان على علم النفس بصورة عامة وعلم النفس التربوي بصورة خاصة ان يساند التربية في مهمتها الجديدة هذه .

ولكن لم يكن في وسع التربية ، كما لم يكن في وسع علم النفس التربوي ان يتمخضا عن شيء في هذا المجال . فنحن ليس فقط لم نصل الى إيجابية المواطن ، بل ربما لانفالي لو أننا قلنا بأننا قد تراجعنا بمفهوم الوظيف الى ما وراء تلك الإيجابية التي كانت له في حدود الأدوات والوسائل . ولم يكن الذنب في هذا راجعاً الى انهم التربية ورجالها ، لا ، ولا الى قصور علم النفس وعلمائه وإنما الى الظروف البيئية العامة . وهنا يتطلب الامر وقفة تكشف عن حقيقة المسؤولية في هذا المجال .

ففي مقاله « ديمقراطية التعليم » (٢١) ، تحدثت الدكتور « لويس هوفي » عن ذلك المسار التاريخي الذي مضى بديمقراطية التعليم من الليبرالية الحرة الى المقيدة ، من التعليم حق للجميع الى التعليم كواجب على الجميع ، مما تخلف عن الزاوية التعليم ومجانبة في بعض مراحله الاولى . ثم ينتقل بعد ذلك الى التعليم عنقياً وما كان من صراع بين قوى الرجعية وقوى التقدم ، فيكتب ما يلي :

« كان التعليم المعري دائماً أرض معركة دهيبة بين القوى الرجعية والقوى التقدمية في البلاد . فحكم مثل محمد علي باشا المدارس وحكم مثل عباس الأول يفلحها وحكم مثل اسماعيل بنشر التعليم وحكم مثل توفيق يجمده » .

هنا نتساءل ما ان كان هذا صراعاً حقيقياً بين قوى الرجعية وقوى التقدمية ، ام تراها أهواء الحاكم يفرس

(٢٠) المرجع السابق .

(٢١) المنشور بجريدة الامرام في ١٩/٢/١٩٧١ .

الشروط البيئية الملزمة للتربية باتجاهاتها ورجالها ١١ . الإجابة واضحة ، ولكنها ميكانيكية الفسيفساء والآراء تؤمننا بميكانيكيزم الإزاحة بحيث لا تتجه المسؤولية الى اثرها العدوانية الى مصدرها الصحيح ، كما نعم هذا المصدر بالنفوذ ، بل لتزاح الى كياش الفساد البريء تحقيقاً للعافية والسلامة والان . ومن الغريب هنا ان تكون آلية هذا الميكانيكيزم بحيث يعمل عند صاحبه بالنسبة الى وقائع الماضي ، وحيث لا خطر على عافية او سلامة او امن . ومن هنا فليس بغريب ان يتأدى الحال الى هذا التناقض الصارخ فيجعل من رجال التربية ستاراً ، ثم يترد في ان يلقى عليهم بكل المسؤولية مع ذلك :

« ولكن الرجعية المصرية كانت تفتى بقبض المال عن وزارة المعارف في كل ميزانية تصفها لتشل كل توسع في رفعة التعليم السام ، وكانت تستسر وراء نظرية البيداغوجيا الشيرة ، أي نظرية التربية ، فنزعم للناس ان التعليم ليس علماً يقد عليه وعلى اشاعته كل من نخرج في الجامعة ولكنه لا يصلح له الا من درس علوم التربية في معاهد التربية وكليات المعلمين ؟ » ١٢

هنا نفتش بحثاً عن تابع منطقي : فايكن اشاعة التعليم علماً او فنا او مزاجاً من الآخرين ، فكيف لذلك كالنا ما كان ان يؤلى على رفعة التعليم ويضيق منها ؟ ! ربما كان هذا ستاراً ، وستاراً واهياً لان الرجعية كما يقرر الدكتور كانت تكتفي بقبض المال عن وزارة التعليم في كل ميزانية . ولكن الحال يتزلق مع ميكانيكيزم الإزاحة فيبقى بكل المسؤولية على ذلك الستار اذ يردف مبادرة :

« وهذا المنطق استطاعت الرجعية المصرية أن تجد سياسة « دنلوب » تنفيذ مدرسة المعلمين العليا تحت اسماء جديدة هي كليات التربية وكليات المعلمين وأن تحرم خريجي الجامعة من مزاوله مهنة التعليم إلا من أرفض منهم أن يدخل في هذه الآفة الجهنمية التي يسمونها معاهد البنيادوجيا حيث يتم فسيل الفخ من كل نقاليد جامعية بهارة فائقة وبخبرة استعمارية عريقة » .

ليت لكليات التربية وللمعلمين بعض هذا الخطر الذي يتوهمه لها هذا القنال ، إذن لكان الامر وانحلت المشكلة . انها في واقع الامر شروط بيئية تتيح للتربية ورجالها امكانيات العمل أو تحبسها عنهم عندما تريد وبالتدريج الذي تريد . ولست أشك في أن كاتب ذلك المقال يؤمن ايضاً عميقاً بأن التربية بكل رجاليتها ومعاهدها ليست غير جانب من هذا البناء الفوقي الايديولوجي الذي يفسطع البناء التحتي الاقتصادي بتحديدته في عمومياته وتفصيلاته . ولكنه دالها ايذاً هذا الميكانيزم اللعين من الزاخرة يلقى على « البردعة » بأن تتلقى كل الضربات التي كان ينبغي أن تنتجها الى البناء التحتي الذي يحملها . كان ولا بد للتعليم اللعني من أن يحتل مكانه الصحيح في مجتمع الاشتراكية الذي يقوم على الانتاج . وكان ولا بد من تعديل في نظام الاجور يعمل على ارساء قيم جسدانية تنزع عن ميادين التعليم الفني والانتاج هذه القدرات الهائلة التي تمضي طغماناً في الطريق الكلاسيكية الجامعية دون أن تكون البلاد في حاجة حقا اليهم ، ودون أن يكونوا هم في حاجة الى الدراسة الجامعية . ولكنها القيم القديمة ولم تفلت على حالها أن لم تكن قد تاججت بفصل هذا التنافس المرر ، والاهتمام الرغبي بالجامعيين في الثانوية العامة .

مناهج ما تزال تقوم على حشو الذاكرة ، ومعارس ما تزال بعيدة من مفهوم العمل والطابع العملي ، يمدحها عن أن تربط نفسها بالمجتمع من حولها . وافواج من المتسابقين يتنافسون في كل عام الى الجامعات شريكة الا تكون قد عظمتهم الإيجابية من الاستيعاب السلبي في عزلة عن الحياة والاحياء ، حتى يحتاج لهم أن يكونوا في الطلبة من سبيل السلمية والاستباقية الامينة . ملايين من التلاميذ في المدارس وعشرات الآلاف منهم في الجامعات . وهذا شيء كان يوسمنا أن نفر به لو أننا لم نلفظ الكيف لحساب الكم ولم نلفظ المسمون لحساب الشكل .

أما هذه الأعداد النافقة ، وجد العلم نفسه يعجز عن الاضطلاع بالتعليم ، ناهيك عن أن يفسطع بالتربية من حيث هو النموذج لقوة يعمل بالتلايد من خلال علاقاتهم الشخصية به على التلاميذ منهم والاقتداء به . ذلك أن المعلم قد وجد نفسه يتراجع في السلم الدرجي للمجتمع

الجديد وضيقت عليه الخناق حاجات حياته السيولوجية ، فاستنقلت طاقاته مسمياً واحتياطاً من أجل اشباعها . تحتم على المعلم - ما توافر له قدر من الذكاء - أن يوفر جهوده في المدرسة لتستطيع بالدروس الخصوصية أن تجيب على احتياجاته الضرورية . راح المعلم يتنكث من حوله الى زملائه الجامعيين الذين لم يكتب لهم هذا المصير ، فإذا به كلما تلفت تحتم عليه أن ينظر الى أعلى . تحتم على المعلم المرير أن ينظر كلما نظر الى أعلى ، حتى حين يكون النظر الى « سائقنا التاكسي » . فليس غريباً بعدد هذا كله أن يصجر عن إثارة الايمان بالمعقيدة الاشتراكية في نفوس النشء من تلاميذه وطلابه .

كانت ثورة التربية تتطلب فيما تتطلبه ثورة ثقافية ولكننا وقفنا بالتطور دون ذلك . تناولنا بالتغيير أدوات الانتاج في عام ١٩٦١ ، وشرعنا بعد ذلك بسنوات في تغيير علاقات الانتاج ، بتلك اللجنة الشهيرة الخاصة « بتصفية الاقطاع » ولكننا لم نجريه قط على الشروع في الثورة الثقافية . وهكذا استطعنا أن نتخلص من فائس القيمة الذي كان يقبض على الرأسماليين ، وكما استطعنا أن نتخلص من استغلال الاقطاعيين ، ولكننا لم نستطع أن نتخلص من رواسينا الثقافية ففصت القيم القديمة البالية تعاد صميم وجودنا ، ولفى كل معنى من معانيه . بقيت الاناثية حيث كانت ، وبقيت التنافسية والانابازة ، وبقي موكب العادات البالية والتقاليد الموفلة بخفق حياتنا ويجعل من محاولة التغيير مجرد حركات على السطح لا يكتب لها أن تبلغ الى الاعمال . وفي غيبة هذه الثورة الثقافية الجادة العميقة راح الشباب يتراجع بين الاخوانية والماركسية أو يسبح على أيجابيته الكلمة التي استحالت الى سلبية ، أردية الانطلال والخفيسية (٢٢) .

وفي الخامس من يونيو عام ١٩٦٧ تفجر هذا كله متناثراً في رمال الصحراء ينطق بكل ما للإيجابية من أهمية في تشيئة الرجال . وتاد كل شيء أن ينهاد لولا هذه القواعد الجسامية الرعيسة ، التي اصرت على الصمود وعلى أن تبدأ الحياة من جديد بعد ما ينح لها أن تتخلص من آثار التنكس ، فتجبه بظافات الإصلاح الى أسابها . وانتشرت الشائعات وتدفقت النكات والكنايات ، افراغا مريراً يتم على حساب المتويات . وكان يوسع علم النفس أن يتناول الظاهرة من بدايتها ، وأن يحول بينها وبين ما تهاوت اليه المتوية في بعض الاوقات العصيبة . وكان أيضاً يوسع علم النفس ومن ورائه التربية ، أن يفسطع بالكثير في تشيئة الاجيال الصاعدة على الإيجابية ،

(٢٢) أنظر د تناول جديد للدراسة « تاليف د . صلاح مخيس - الانجلو سنة ١٩٦٦ .

ولكن هذا كله كما أسلفنا كان يقتضى شروطاً طوبوغرافية
يحتتم توافرها في البيئة .

سنوات في أثر سنوات ومؤثرات في أمقايها
مؤثرات ، تتحدف من المناهج بعض أجزائها ، وتصيف
إليها بعض أجزاء جديدة . تمضى تحريكاً في الجزئيات
والتفاصيل دون أن نحترئ على مواجهة المشكلة بشكل
مباشر صريح . ويرتفع الحديث عن التكنولوجيا ليترجم
امتحانات إجبارية في الدين ، وكان الإيجار قد افاد في
المواد الأخرى ترسيخاً لها في نفوس النشء بحيث تقرنا
النتائج على الباع المقدمات .

من زاوية الصحة النفسية

وأخيراً فلأننا إذا ما تناولنا التغير الاجتماعي من
زاوية الصحة النفسية لوجدنا الأمر لا يختلف في كثير
هما كان عليه . أن الأعصاب والأهنة تنشا فيما يقوله
علم التحليل النفسي (٢٣) ابتداء من الأعصاب الطفلية

(٢٣) انظر « نظرية التحليل النفسي في المصايب -
لاونفيلد » ترجمة د . ملاح مخيمر وعبد ميسايل
رزق - الجزء الثالث - الانوار ١٩٦٩ .

التي يستقر صرحها في الطفولة ، ونأى أحياء الحياة
اللاحقة فتبتمت هذه الصراعات الطفلية في صورة اضطرابات
وظيفية . ويعني هذا العلم فيقرر بأن هذه الصراعات
الطفلية تنشأ من دوافع الإنا ضد ما توهمه - بالرجوع
إلى الثقافة - من أخطار ترتبط بالحفوات الفريضة ، وإذا
كنا لم نغير شيئاً من ثقافتنا بقيمها ومفاهيمها فليس لنا
أن نتوقع انحساراً كالنا ما كان لتلا، الأعصاب الطفلية التي
هي نواة الأمراض الزظيفية في المرشد . وكذلك الحال
بالنسبة إلى أحياء الحياة التي تبتم تلك الصراعات
الطفلية فتتجهز في صورة اضطرابات عصبية أو ذهانية .
ذلك من ناحية ، لأن قيمنا الثقافية ما تزال على ما هي
عليه من عدائها غير المنطقي للفراق وخاصة الجنسية
منها . وإذا كنا في مجال الإحياء قد نجحنا إلى حد
كبير في أن نخضع الفالبية من الإحياءات في مجال الحاجات
الفسولوجية الضرورية ، فلأننا بأمانة العلم نقرر بأننا
قد ولعنا في مجال أحياء الحاجات العنوية ، هذا الذي
وقعت فيه ، وما تزال ، مجتمعات الإشرائية الماركسية .
وهكذا نبلغ إلى ما بدأنا به من ضرورة البحث من أجل
نالت لهذه الإنسانية يتبع لها أن تعيد تشكيل الحياة
وفق أمانيها ، بحيث تستطيع ، وقد طرحت من ظهرها
الجنابات البالية من الثقافة ، أن تراج بين أشباع حاجاتها
الفسولوجية ، ومتطلباتها العنوية الإنسانية .

قريباً ٠٠ العدد الخاص من الفكر المعاصر

« أزمة العقل في القرن العشرين »

١ - عامل : من حيث تغييره للطبيعة بالعلم

٢ - اجتماعي : من حيث تحليته هذا التغيير من خلال علاقة الاجتماعية بالآخرين ، ومن خلال العمل المنتج بتطور الإنسان وتغير ، ومن خلال العمل أيضا تكون العلاقات الاجتماعية والنظام الاجتماعي . إن هذا التعريف الساذج للإنسان هو حجر الأساس في الفكر الماركسي كله ، كما أنه نقطة البدء التي تنمى منها بنية الأفكار والمبادئ المادية الجدلية .

ثالثا : يلتفت الفكر الوجودي والفيتو مولوجي نظرا إلى تصدد وفهم جديد للإنسان وينطق هذا الفهم - كما نرى - « سادتر » - من اعتبار وجود الإنسان سابق على ماهيته ، وإن وجوده هو حريته ، بعبارة أخرى ، إن ماهية الإنسان عند سادتر هي حريته واختياريته ومسئوليته عن هذا الاختيار . إن ما يهمنا هنا هو إبراز كيف أن السلوك الإنساني اختيار لا يملئه استعداد سابق أو ميل فطري لا مهرب منه أو نظام اجتماعي ، أو قيم أو تقاليد ... الخ ، إن الإنسان حر يحمل عبء حريته ويعرف النظم عما يمكن أن يوجه إلى هذا الموقف من افتراض ، وما يتسم به من مبالغة ، إلا أن أهم ماهية تأكيد حرية الإنسان ومسئوليته ، فليس هناك سلوك مقرر سلفا .

هذه المؤلفات الفكرية الثلاثة المعاصرة تؤكد لنا جميعها الطابع الكيفي للإنسان ، من حيث تكوينه العقل الفريد والخلق ، ومن حيث علاقته الفريدة بالعلاقة بعالمه المادي ، ومن حيث حريته ومسئوليته عما يصدر عنه من سلوك واختيار ، ومن حيث هو كائن اجتماعي .

عل أن هذه الكواص الكيفية جميعها إمكانات توجد لدى الإنسان بالقوة وتنتج وتتحقق وتمتد وتزدهر في ظروف خارجية هوائية لابد منها لتنتج هذه الكواص على الوجه الأكمل ، ولتواصل فتحها وتطورها .

إن أهم هذه الإبعاد ومعورها جميعها ، بعد العلاقة الاجتماعية بالعالم المادي ، فمن خلال العمل الاجتماعي تكوّن القدرة العقلية الرمزية وواصلت نموها وارتدادها ، كذلك تتطور وتفتح الإمكانيات الداخلية للإنسان من خلال علاقته الانتاجية بالعالم وبالأخرين ، وتتغير القدرة الحقة على الاختيار الحر ، من حيث هو وعي موضوعي بالضرورة ، والقدرة على تحمل مسؤولية هذا الاختيار وتبعاته .

الواقع المادي المعاش إذن للإنسان ، في حركته وتطوره التاريخي ، هو الوسط التي تنمو وتضيق من خلاله خواص الإنسان الكيفية .

في التطور الاجتماعي بعمامة

انتهينا فيما سبق إلى أن الخواص الكيفية للإنسان تنتج وترتقي من خلال علاقته بعالمه المادي ، فعملية تغير

الطبيعة - بالعلم الاجتماعي - لا تتيج للإنسان فقط تحقيق مجرد مطالب بيولوجية ثابتة ومحددة سلفا ، بل إنها تطور الإنسان ذاته ، وتغير منه وترتقي به - والا لا كان هناك تاريخ ، والتاريخ يعني التطور والتغير والترقي . إن تاريخ الإنسان هو تاريخ الكيفية التي يتعامل بها مع عالمه المادي وتغير بها هذا العالم المادي ويوقعه لإحتياجاته المتطورة بواسطة الأدوات Tools ابتداء من استخدام قطع الحجارة والصنان الأشجار حتى استخدام الطاقة الذرية والمقولات الالكترونية .

ولما كان هذا التعامل تعاملًا جماعيا ، فلا بد من تنظيمه وتقنيته ووضع القواعد التي تحكمه ، ولا تخرج هذه القواعد عن ملكية هذه الأدوات ، واستخدامها وتوزيع ما يمتصه استخدامها من حاجات وسلع . بعبارة أخرى للتطور التاريخي للإنسان وجهان ، وجه مادي تكنولوجي ويتمثل في تطور الأدوات ووجه آخر اجتماعي يرتبط عليه ويرتبط به ويتمثل في تطور الأشكال الاجتماعية الاقتصادية . ومن العرف أن التطور يبدأ بأدوات الإنتاج ، ثم لا تلبث علاقات الإنتاج التي لم تتطور بعد أن تصبح غير مناسبة لهذا التطور ، ومن كفة لا تلبث أن تتطور هي الأخرى حتيا وبالضرورة ، لتواكب ما طرأ على أدوات الإنتاج وقوى الإنتاج الجديد من تطور .

كذلك لابد أن تنعكس علاقات الإنتاج في بناء علوى ، يكون بمثابة الواجهة أو الانعكاس الطائفي لهذه العلاقات يدعمها ويبردها ، ويعمل في خدمتها ولبقائها ، وينتج هذا البناء العلوى في النظم السياسية والفلسفية والتشريعية والفنية والدينية ، بعبارة أخرى يمثل البناء العلوى الأسلاف الذهني لعلاقات الإنتاج القائمة . مثال ذلك المنزل الشعبي الدارج « العين متلاش على الحجاب » - إننا بإزاء استعارة من مجال الحقائق البيولوجية لتبرير وقائع اجتماعية وهي هنا التدرج الطبقي ، فكما أن الحقيقة البيولوجية « العين متلاش على الحجاب » لا يمكن تغييرها ، فهذا المنز يحاول أن يوهم أن الواقع الطبقي في مستوى الحقيقة البيولوجية استعصاما على التغير .

هذا الفهم الذي تزودنا به الاشتراكية العلمية لعلاقة الإنسان بالطبيعة وبالجميع وبالأخرين ، يسمح لنا بتبيين ثلاثة مستويات أو أبعاد : البعد الأول هو بعد العلاقة الانتاجية بالطبيعة والتي تحدد قوى الإنتاج والتي يتطور بتطورها ، وبخاصة بتطور أدوات الإنتاج . والبعد الثاني الذي يرتبط بالبعد الأول ويعتمد عليه ويعكسه وينعكس وتنعى به علاقات الإنتاج ، أي تنظيم علاقات الملكية ، وتوزيع ناتج العمل ، وهو بعد البناء الاجتماعي . أما البعد الثالث ، والذي يطلق عليه عادة بعد البناء العلوى ، أو الفوقي ، فيرتب هو الآخر على البعد الثاني ويعكسه وينعكس ويعبره ويبرره .

والآن، كيف يحدث التغير والتطور الاجتماعي؟ يحدث

الانتاج إلى مستوى يتوافق وما حققته قوى الإنتاج من نمو وتطور . ولكن هن يؤدي تصفية القطاع طبقياً - أي في مستوى علاقات الإنتاج - إلى القضاء على البناء الفوقي الذي تكون في ظل القطاع ؟ الإجابة بالطبع لا ، فالمفعية الاقتصادية تظل لآين الفلاحين السابقين بحسب بل وتبقى آثارها بين الفلاحين المعظمين ، والعمال ، وسكان المدن من أبناء الـبورجوازية الوطنية والصغيرة . وهذا ما نجده في المثال السابق « العين متعاشل على الحاجب » .

موضع علم النفس من التغيير الاجتماعي

خلصنا مما سبق إلى أن التغيير الاجتماعي يتناول ثلاث جوانب من المجتمع هي على التوالي كما يلي :

١ - تغيير في قوى الإنتاج وبخاصة في أدوات الإنتاج، ويمثل هذا التغير في بلادنا في شعار برنامج ٣٠ مارس « إقامة دولة العلم والتكنولوجيا » وفي الخط الاشتراكي للعام الذي يتمثل في بناء الصناعات وبخاصة الصناعات الثقيلة .

٢ - تغير يرتب على التغير الأول ويعكسه وهو التغير في علاقات الإنتاج ، أي في شكل الملكية وبناء المجتمع الطبقي بعامه ، كما في القطاع العام في الصناعة عندما .

٣ - تغير في البناء العلوي أو الفوقي ، أي في الفلسفة والقيم والتشريع والموقف من العالم بعامه .

أن هذا البعد الثالث هو الذي يعنى المشتغلين بالعلوم النفسية فالبناء العلوي يتضمن ، ضمن ما يتضمن من أبعاد، البناء النفسي للفرد ، وفيهم واتجاهاتهم وانماط سلوكهم في مواجهة مختلف الواقع الاجتماعي .

ويتفق هذا مع التعريف الاشتراكي العلمي للشخصية بوصفها جماع وعى الفرد بواقعه المادي الاجتماعي في حركته التاريخية من حيث أن الوعي انكاس للعالم الخارجي وخلق له . وعلى هذا فالتيق التكنولوجي والاجتماعي يسبقان التغير النفسي . على أن المشكلة هنا هي كيف يمكن تقصير تلك الفترة بين التغيير التكنولوجي والاجتماعي من جانب والتغير النفسي من جانب آخر ؟

الإجابة أنه لا بد من حدوث التغير التكنولوجي والاجتماعي أولاً ، وبالضرورة ، لكي يصبح التغير النفسي ممكناً . ويجب أن يكون واضحاً أن تحقيق تقف نفس دون أساس مادي أمر مستحيل من الناحية الموضوعية العلمية . وبعد تحقيق التغير المادي يمكن العمل بوعي ولفعة لتغيير البناء القوي والتخطيط الواعي هنا يلعب الفترة المتقصية بين نوعي التغير .

في التغيير الاجتماعي في مصر

نسعى في مصر إلى إقامة مجتمع اشتراكي . ويعتد

هذا في المقام الأول في مجال قوى الإنتاج ، وبخاصة أدواتها، فاستكشاف النار ، ثم استئناس الحيوان ، واستكشاف الزراعة، ثم المعادن وظهور الصناعة وتطورها . . تمثل جميعها تطوراً في أدوات الإنتاج ، في أدوات استغلال الطبيعة وتطويعها لمطالب الإنسان . هذا التطور والارتقاء يسبق علاقات الإنتاج كما يسبق البناء العلوي ، مما يؤدي إلى تناقص التوافق بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، ولا يصبح في النهاية مفر من تغيير علاقات الإنتاج لتتوافق ما طرأ على قوى الإنتاج من تطور . بعبارة أخرى لا يصبح هناك مفر من الثورة والتغير الاجتماعي ، كما في انتقال أوروبا الزراعية الاقتصادية إلى عصر الصناعة الرأسمالية . لقد كان الأساس المادي في هذا الانتقال التحول من الزراعة إلى الصناعة ، وبفصل الكشوف الجغرافية والحصول على المواد الخام ، وبفصل استكشاف قوة البخار وحلولها محل القوة البشرية المضلية . . . الخ .

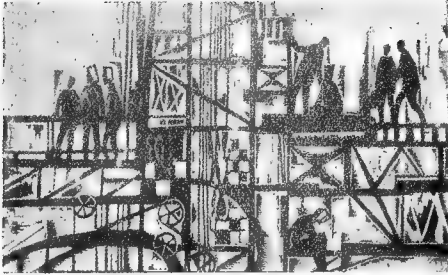
ويتطابق علماء الاجتماع الرأسماليون على الفترة بين التطور في قوى الإنتاج وحدث تطور في علاقات الإنتاج اصطلاح Social lag أي «الهوة الاجتماعية» ، وأن كان لهمهم له أكثر شيقاً وقصوراً .

وإذا كان لابد من ثورة اجتماعية تحدث تحولاً كيميائياً النظام الاجتماعي السائد ، وتقيم نظاماً جديداً سوريائياً متوافقاً مع التحول الجديد في قوى الإنتاج وأدواته ، فإن البعد الثالث - بعد البناء العلوي - يحتاج هو الآخر تحولاً ثورياً مماثلاً ، لكن هذا التحول أكثر صعوبة بما لا يقاس بالتحول الذي يطرأ على علاقات الإنتاج .

إن تغير علاقات الإنتاج - كما في عصر مثلاً حيث كان لقانون تحديد الملكية الدور الحاسم في القضاء على القطاع في الريف المصري - يمكن أن يتم بإجراءات قانونية وتشريعية ، لكن تغيير البناء العلوي ، وبخاصة تغيير الموقف من الحياة والآخرين مثلاً في القيم والعادات والاتجاهات والأخلاق ، أو بعبارة أخرى فلسفة الحياة بعامه ، فلا يمكن تغييرها بإجراءات قانونية أو تشريعية . إن تحقيق التغيير في هذا المستوى يتوقف في المقام الأول على ما يتحقق بالفعل في المستويين الأول والثاني - بعبارة أخرى لابد أن يسبق المستويان الأول والثاني ، ثم يلحق بهما المستوى الثالث .

على أن الفترة التي يتحقق فيها مثل هذا التحول في المستوى الثالث ، مستوى البناء العلوي تستغرق في العادة وقتاً طويلاً .

مثال ذلك : أدى تطور الـبورجوازية في مصر ، وبخاصة الـبورجوازية الوطنية إلى قيام ثورة ١٩٥٢ ، وهذا التطور تطور في قوى الإنتاج ، تطور في الصناعة والتجارة المصرية بحيث أصبح النظام الزراعي الإقطاعي والرأسمالية الكبريائية . المتعاونة مع الاستعمار . علاقات الإنتاج القديمة - غير متوافقة مع قوى الإنتاج النامية - الـبورجوازية الوطنية - ولذلك أصبحت الثورة محتمة ، لنقل علاقات



التي يجب تطويرها وتحويلها الى صناعات آلية متقدمة .
كذلك لابد ان تمتد يد التطور الى كثير من الاعمال التقليدية
كما في بيع السلع الفاخرة ، والياعة التجولين ، الذين يحل
محلهم الجماعات التعاونية الصغيرة ، مما يقضى على مثل هذه
البطالة المكثفة .

٢ - بعد اجتماعي : ويتمثل في الانتقال من علاقات
ملكية ، وعلاقات اجتماعية سابقة لها طابع واسمالي ، او
اقطاعي او ليلي . ان البعد الاجتماعي يتمثل في التحول من
نظام اجتماعي الى نظام اجتماعي آخر .

٣ - بعد نفسي عقائدي : وهو بعد البناء العلوي ،
ويهمنا هنا تلك الجوانب النفسية من البناء العلوي ، ونعني
بها بناء القيم والمبادئ ، والتقاليد والاساليب السلوكية .
والتغيير المطلوب هنا تغيير عقائدي نفسي سلوكي من شكل
قديم مزيج من ابعاد قبلية واطماعية واسمالية الى شكل
اشتراكي .

التغيير الاجتماعي .. والبناء النفسي

يحدث التغيير الاجتماعي في الجوانب التكنولوجية
والمادية ثم ينعكس بعد ذلك عن طريق الثورة الاجتماعية في
البناء الاجتماعي " ويظل البناء النفسي - بوصفه جانباً من
جوانب البناء العلوي - عاجزاً عن ملاحظة التغيير ، فكيف
يمكننا تفسير ذلك ؟

هذا المجتمع على بناء أدوات وقوى انتاج جديدة تتمثل في
الصناعات الناقلة ، وعلاقات انتاج جديدة تتمثل بدورها في
الملكية العامة للهياكل الاساسية للصناعة والانتاج والخدمات،
وسيطرة تحالف قوى الشعب العامل على هذه الهياكل .
ولابد لكي يكتب لهدفين الهدفين النجاح من وجود البناء
العلوي الذي يكسبها ويدفعها في آن واحد . ونستطيع ان
نقرر ان تحقيق الهدفين الاولين يكمل بالنجاح ، اما بالنسبة
لهذه الثالث ، فنرى ان قوة عقبات لازالت تعترضه ، وان
كشف هذه العقبات وتذليلها امر حيوي للغاية والنجاح
الهدفين الاولين .

على ان الجدير بالذكر ان ابناء المجتمع القديم - أي
مجتمع قديم - هم أنفسهم الذين يتصدون لبناء المجتمع
الجديد . بعبارة اخرى يتصدى للبناء الاشتراكي في مصر
اشخاص نشأوا وتربوا في المجتمع القديم - مجتمع له طابع
شبه اقطاعي ، شبه مستعمر - أي ان المجتمع القديم كان
له بناء يمتزج فيه الاقطاع بالراسمالية الناشئة ، وتمرزج
فيه الراسمالية الوخيمة بالنشئة بالراسمالية الكبريادور
(أي المتحالفة مع الاستثمار) . وعلى هذا فبقية التحول
ذات ابعاد متعددة :

١ - بعد مادي تكنولوجي بحث : وهو بعد الانتقال
من الزراعة الى الصناعة ، بل واجباتنا الانتقال من نظام دعوى
قبل دراعي بدائي الى نظام صناعي متطور . ويتحقق هذا
لا على الزراعة وحدها بل وعلى الصناعات الحرفية الاولى ،

المجتمع الصناعي الرأسمالي • وعلى هذا فالتغيير المطلوب تغيير مزدوج ، تغيير في الاتجاه المادى التكنولوجى ، وتغيير آخر ملازم له في الاتجاه الاشتراكى . ذلك ان التكوين النفسى في المجتمع الرأسمالى تكوين فردى نفسى ، اما التكوين النفسى الذى يتطلبه المجتمع الاشتراكى فهو التكوين المتكامل بالوعى الاجتماعى ، بالانتماء الى المجتمع والارتباط بالآخرين وبمشاركتهم فى المسؤولية •

أضواء على بعض مشكلات التغيير الاجتماعى وجوانبها النفسية :

سنعرض فيما يلى بايجاز لمناجح مخفزة لتوحيات المشاكل التى تواجه التحول الاشتراكى فى مصر ونركز على الجوانب النفسية فى هذه المشاكل •

١ - مشكلات التحول من الحياة الريفية الزراعية الى الحضرية الصناعية :

ان المشكلة هنا هي تحول وتغير تلك السمات الشخصية التى تكونت فى ظل مجتمع ريفى زراعى . له بالإضافة الى ذلك بعض السمات القبلية (الرعوية) وبخاصة فى صعيد مصر ، واستبدالها بسمات تتناسب مع مجتمع صناعى حضري • المشكلة هنا تكوين العقلية والعادات والانماط السلوكية الصناعية ، وتكوين القدرة على التعامل الدقيق مع الزمان والمكان ، وتكوين القدرة على التعديل والتغيير المستمر للمعدات والسلوكية والفكرية ، وذلك لمواجهة التغير المستمر والتعدد الدائم فى الآلات والادوات • ان هذا التغيير لا يجب ان ينظر اليه على انه قاصر على مجال العمل وداخل المصانم فقط بل لابد ان يشمل جميع جوانب الحياة ، الاجتماعية والعائلية والسياسية والترفيهية • اننا فى حاجة الى تكوين دوافع وحاجات جديدة راقية ، يتجاوز نطاق الحاجات الحشوية البسيطة التى تتميز المزارع الاجمى فى المجتمع الزراعى البسيط • بايجاز شديد نعن فى حاجة الى تكوين :

١ - عقلية صناعية

ب - عقلية اشتراكية

ج - بناء من الدوافع والحاجات الحضرية والثقافية ذات الطابع النفسى •

٢ - مشاكل العمال الصناعيين وحرفيين :

لا كانت الصناعة فى مصر حديثة نسبيا - بالمقارنة بأوروبا مثلا - ولما كان العمال الصناعيون ينتقلون الى اصول ريفية - فإن السمات القبلية بينهم والقيم واساليب الحياة

ان مدارس التحليل النفسى الحديثة ، وبخاصة التيارات الثقافية ، وبالذات اريك فروم (فى كتابه Scape from Society ، freedom ، The sane of Society) قد اوضحت ان اسلوب التربية يستهدف تكوين الشخصية المطلوبة فى مجتمع معين ، فاسلوب التربية فى مجتمع الرعاة يستهدف تكوين شخصية الراعى ، واسلوب التربية فى المجتمع الزراعى يستهدف تكوين شخصية زراعية ، بينما يستهدف اسلوب التربية فى المجتمع الصناعى تكوين الشخصية القادرة على مواجهة متطلبات الحياة فى مجتمع صناعى • ويطلق ابراهام مازريش على هذا التكوين الشخصى اصطلاح Basic personality الذى يقترب من مفهوم الطابع النفسى • ولما كنا لسنا بصدد العرض المفصل لهذه المفاهيم ، فإن الذى يعيننا هو ان اساليب التربية والتنشئة الاجتماعية .. التى تختلف باختلاف النظام الاجتماعى وباختلاف الوضع الطبى ... التى • عبارة اخرى لمة نمط موحد ، او متجانس الى ابعاد الحدود فى نوع المنهات التى يتعرض لها الفرد منذ ميلاده ، وفى الكيفية التى يوجه بها للاستجابة الى هذه المنهات • على انه اذا كانت مدارس التحليل التقليدية تركز على الطفولة المبكرة ، فان من المتعلمين الذين ذوى الاتجاه الثقافى - اريك اديكسون واريك فروم - من يؤكد ان التجانس فى نوع المنهات ، والتجانس فى اساليب الاستجابة تمتد طوال الحياة •

ان ظروف الحياة الثلاثية العائلية - للفلاحين مثلا - تعرفى الاولاد لانماط ثابتة من حيث الجوهر من المنهات - الحياة الزراعية والقيام بها - وتتطلب منهم انماطا ثابتة من الاستجابات • فالحياة الزراعية مثلا حياة بسيطة وبدائية - بالمقارنة بالحياة فى المجتمع الصناعى - وتتطلب الاستجابة باسلوب بسيط وبدائى ، مثال ذلك ان الزراعة تستلزم تتطلب تعاملًا فضفاضًا مع ابعاد الزمان والمكان ، على عكس الحياة الصناعية التى تتطلب دقة قاطعة فى التعامل مع ابعاد الزمان والمكان • وهذا الاسلوب فى التعامل لا يقتصر على عمليات الزراعة ، بل يمتد ليشمل جميع جوانب الحياة بما فى ذلك تربية الاطفال وتنشئتهم ، فلك التربية التى تكون لدى الطفل نفس نمط والديه •

والذى يحدث فى حالة التقسيم الاجتماعى انه عند التصنيع مثلا ، نجد ان جماعات شباب الفلاحين عندما تنتقل من الزراعة الى الصناعة ، تواجه متطلبات المجتمع الصناعى باسلوب زراعى • بعبارة اخرى يتصلى الافراد لهما واعباد الينا الجديد ببناء نفس قديم • عادات واساليب سلوكية وفكرية ، وبقيم وتقاليده قديمة •

• ان المجتمع الصناعى يحتاج الى تكوين شخصى مختلف تماما عن التكوين الذى يحتاجه المجتمع الزراعى ، ليس هذا لحسب ، بل ان المجتمع الصناعى الاشتراكى يحتاج لتكوين شخصى يختلف تماما عن ذلك التكوين الذى يحتاجه

الطبيعي أن ينشأ هؤلاء الموظفون على الطاعة للسلطة ، وفي سمة لها جلودها القديمة في مصر . إن الروتينية والجمود والطاعة للسلطة والخوف من المسؤولية سمات عامة للموظف المصري التقليدي . ولابد لنا من مواجهة هذا كله بالدراسة والفهم العميق بهدف التثقيف السليم وسما للعلاج بالإنجاز . لابد من بناء التعليم المصري ، من بناء جهاز الدولة الإداري المصري . ويتقضى هذا تفهيرا شاملا وكوريا في بناء الشخصية ، تفهيرا يتحقق بالتخلص من الطاعة العمياء للسلطة وحلول القدرة على الاختيار الواعي والمسئول .

كذلك يجب أن يتحول التأكيد في جميع مراحل التعليم من التلقين والحفظ إلى تكوين منهج عقل واسلوب علمي في البحث عن الحقيقة وإقامة البرهان عليها ، وعدم قبول سلطة الإسلطة العقل والبرهان الموضوعي . وهنا يصبح دور المعلم الواعي تشجيع التلايد والتكسب . والاختلاف معه ، واحتكامهم جميعا إلى منطق البرهان والأليات . بعبارة أخرى لابد لنا لكي نتغلب على خضوع طال أمد لكل ما هو تقليدي وموروث - وهي سمة الطاعة قبلية ، لا تتناهى مع مقتضيات المجتمع الاشتراكي فحسب ، بل ومع مقتضيات المجتمع الرأسمالي نفسه مجتمع البرالية والمغالطة . لابد لنا من تنمية روح الثورة والتغيير ، وتوجيهها فيما يخدم المجتمع دون خوف أو فرح .

٤ - خروج المرأة إلى العمل وما يترتب على ذلك من مشكلات :

هناك مثالان شعيبيان فادرجان بين نساء مصر هما « يا مائة للرجال يا مائة للنساء في الغريال » و « دافسي طريق ليحلف بفدك » ويشير الأول إلى استعانة أن يكون الرجل أهلا لنقطة المرأة والالتئام إليه ، ويشير الثاني إلى ما يجب أن تقوم به المرأة مع زوجها من تجريد من كل لروة أو ما أقال لكي لا يقدم على الزواج بفدكها . وذلك كله طبيعي ومعلوم مادام الرجل هو العائل الوحيد لها ، تفقد إذا ما فقدته كل سنة من الحياة ويترتب على ذلك بقاء المرأة الكاملة للرجل وخضوعها له مع خوفها الدائم من تخلفها عنها ، الأمر الذي يدفعها إلى اصطغان كل طريق الخلفاء عليه . ويذكرنا ذلك ببشأ آخر يشعب بين العامة من الرجال هو « كيد النساء غلب كيد الرجال » . للزلة أن تواجه احتمالات القدر والتقل من كيد القوى المبكر والكيد والتحايل . كذلك لابد وقد أصبح الرجل هو العائل للأسرة (في اللغة العربية يطلق لكف « عيال » على من يعولهم الرجل أي على الزوجة والأبناء ، لا على الإبناء وحدهم ، ويطلق العامة في مصر كذلك لفظ « الأولاد » على الإناث ، وعلى الزوجة كذلك) من أن يقتصر دور المرأة بالنسبة للرجل على اشباع مطلبين حشويين لا ثالث لهما ، هما الجوع والجنس .

يغلب عليها جميعها الطابع الربحي ، لذلك لابد من العمل على تنمية تلك الخواص والسمات وبناء تلك القيم التي تناسب الحياة الصناعية الحضرية المصرية ، وبخاصة الالتزام الدقيق بأبعاد الزمان والمكان . ونلاحظ جميعا أن أوضح الانتقادات التي توجه إلى العامل المصري والصناعة المصرية تتركز حول عدم حسن إخراج السلعة أو كما يقال إلى Finishing أي « التسطيب » . أن ذلك يرجع إلى عدم نمو اللوق الصناعي الحرفي ، فالعامل لا زال يغلب عليه اللوق القروي ، ويمثل ذلك في عجزه عن إطفاء « اللومسات الأخيرة » على مصنوعاته . أن الصانع المصري لا زال بعد ريفيا ويستطيع أن نلصق ذلك بوضوح في مجموع قيمه وعاداته السلوكية ، ولكل مشكلة كثرة الانجاب سمة ريفية واضحة . ويضاعف من حجم المشكلة أن المطلوب ليس مجرد تكوين العادات المناسبة للعامل الصناعي الحرفي ، بل وبالإضافة إلى ذلك تكوين عادات تناسب العامل الصناعي الاشتراكي المصري ، وعلى رأس هذه العادات الوعي والمسؤولية السياسية العميلة ، وعلى رأسها وعي عميق بأنه مالك لوسائل الإنتاج وأدواته وأنه لم يعد أجيرا في خدمة رأسمال مستغل . وتبين أهمية ذلك في تلك الطائفة الدارجة بين « مال الحكومة » و « لال السايب » ومن لم علم أحرص على هذا المال وهذه الممتلكات .

وبواجهنا في مصر مشكلة خاصة هي مشكلة الحرفيين ، وبخاصة مشكلة تلك الحرف التي يصعد الإندلاد في صناعة « القرايش » مثلا . أن الصناعة الآلية الفسخته تعزل بالتدريج محل الوش وحوانيت الحرفيين ، كما أن التنظيم الاشتراكي للتجارة في شكل مجمعات فسخته لابد وأن يلغى بالتدريج على مختلف أنواع الباعة الجائلين ، بوصفهم وسيطا ظهليا بين المنتج والمستهلك . أن المطلوب هو التخطيط الرسوم لمواجهة المشاكل المترتبة على اكتمال فرص الكسب والعمل أمام هذه الفئات ، ولابد من التخطيط لإعادة تدريبهم مهتيا وتوجيههم لأعمال منتجة . ولا يقتصر المطلوب هنا على مجرد تدريب مهني بل لابد من توجيه شامل وتوعية كاملة ، تهدف إلى إعادة تكوين الشخصية والقيم بما يتلائم مع الموقف الجديد ، لابد هنا من تكوين عادات اجتماعية وقيم اجتماعية بدلا من تلك الفردية الانثانية .

٣ - مشاكل الموظفين وجهاز الدولة ونظم التعليم :

نعرف جميعا مرارة الشكوى من كايوس الروتين الذي يجثم على جميع أجهزة وموظفي الدولة . ولا يمكننا أن نفضل هذا كله عن تاريخ جهاز الدولة في مصر وبخاصة في عصور الممالك والمماليك وأسرة محمد علي وأثناء الاستعمار ، فقد كان ببساطة جهاز للبهز وجباية الضرائب . كما أن نظام التعليم تحول أثناء الاحتلال الانجليزى إلى جهاز لتفريغ الموظفين العاملين في خدمة الاستعمار . ومن

على حساب الجوانب الإيجابية الإنسانية الاخلاقية والالزمة للاسهام في البناء الاشتراكي ، والتي تؤدي رعايتها الى تفتحها وتطورها وارتقاها المستمر .

ان خروج المرأة الى العمل يقتضى تغيير موقفها - القديم - من ذاتها ومن العالم ، ومن الآخرين . كذلك لابد من مقابلة كل ما من شأنه ان يفلتها لفتها في نفسها او يثير فيها الخوف من هذا العالم الجديد . لابد من محاربة كل مفاهيم الخسوع والتبعية والخوف والعجز ، وكل مظاهر التفردية بينها وبين الرجل وهي عديدة ، مثال ذلك اقامة مؤسسات لتعليم البنات - كما في كليات البنات - او حرمان المرأة من وظائف معينة - كما في وظائف التربية العمومية ... الخ . كذلك يجب مساعدة المرأة العاملة على التخلص من اعباء الحياة المنزلية ، ويتم ذلك بالتوسع في دور المصانعة ، وفي تصنيع الاطعمة سواء كان هذا التصنيع كاملا او نصف تصنيع وتطوير صناعة الاجهزة المنزلية .. ان تحرير المرأة من كمثر من الاعمال المنزلية يساعدها على تطوير وتنمية قدراتها الخلاقية .

لقد آثرت ان اقبل في هذه الفقرة ، ذلك انه لايعفى ان نقول ان المرأة نصف المجتمع ، ذلك ان اضطراب وتخلل هذا النصف لا بد وان ينعكس في النصف الاخر - الرجل - فيضطرب المجتمع كله ، اذ لا يمكننا ان نزعج ان من الممكن ان تكون المرأة وحدها هي المتخللة وان يظل الرجل متقدما . نحن - كجمهورية مصر العربية - لا يمكننا ان نزعج ان من الممكن ان تطوّر المجتمع الاشتراكي في عصر العلم والتكنولوجيا لا بد وان يؤدي الى نشر العلوم والمعارف بين جميع ابناءه ، ولا يمكننا ان نتصور ان ينتشر ذلك بين الرجال دون النساء ، ثم يظل من الممكن قيام التظام والتجاوب بين نصف بالغ التقدم وآخر كامل التخلل . وفي النهاية لقد كان العمل والعمل وحده هو الخط الفاصل بين الانسان والحيوان، لذلك لا تتحقق انسانية المرأة كاملة الا من خلال العمل .

5 - مشكلات مؤسسات الاعلام والثقافة والترفيه:

ان دور الصحافة والاعلام والآداب والفنون ومختلف الاجهزة والمؤسسات الثقافية والاعلامية والترفيهية في المجتمع الاشتراكي هو بناء قيم واخلاقيات ومبادئ هذا المجتمع ، والعمل على نشرها بين ابناءه . ونستطيع ان نؤكد قصور هذه الاجهزة قصورا واضحا ، ونضار لذلك بعض الامثلة .

تنشر بعض جرائدنا اعلالا عن سجناء «كنت» ونلاحظ ما يلي :

١ - ان الاعلان عن السجناء مع كل ما يشار حول مخاطرها الصحية امر يستوجب المناقشة على الاقل .

هذا هو دور المرأة - ست البيت - ، وهذا الدور يعدد لها دوافعها وفيها ومطالها ، وانجاهاتها ... الخ . وهذا الدور الذي يستبعد المرأة من مجال الحياة الانسانية «التي هي في جوهرها عمل اجتماعي منتج يتحقق من خلال تغير البيئة او الوسط المادي وتطويعه لاحتياجات الانسان ومطاسبه المتطورة دائما ، ينقل بها الى دور بيولوجي حشوي . ويصبح محور حياتها علاقتها بجسمها من حيث هو موضوع رغبة الرجل ، في الوقت الذي يصبح محور حياة الرجل محور علاقته بعمله المنتج ، ولذا يتحول اهتمامه بجسمه الى النظر اليه من حيث هو وسبيله الى القيام بدوره الانتاجي . لذلك لا ينضم جسم الرجل بذلك القدر من الشهوة Erotism الذي ينضم به جسم المرأة . بعبارة اخرى يحقق الرجل شعوره بذاته من خلال عمله ، وتحقق المرأة شعورها بذاتها من خلال جسدها ، وبخاصة فلاتن هذا الجسد . ونعود فنؤكد ان هذا الفرق يرجع الى عزل المرأة عن مجال العمل طوال حقب تاريخية كاملة - ويوضح هذا بوضحة لدى السراء البرجوازية في المجتمع الرأسمالي - ويسفر لنا هذا انصراف المرأة الى زينتها والشفالها وبلايسها وعنايتها بملابسها ، وبلوغ هذا كله حدا بالغ التطرف في المجتمع الرأسمالي ، وتناحسه في المجتمع الاشتراكي ، وبين الطبقات التي تعمل فيها المرأة جنبا الى جنب مع الرجل بوصفها شريك عمل ورفيق انتاج كما بين الفلاحين الاجراء في مصر مثلا . وهنا تتبين ان المجتمع الاشتراكي بما يتبعه للمرأة من عودة الى الحياة العامة واستعادة حقها الانساني في العمل يؤدي الى تحول في موقف المرأة من دورها في المجتمع ، والى تنمية وتحقيق امكانياتها الانسانية التي حالت عزولتها دون تحقيقها، ومن ثم تقوّل الجلفة التي كانت تشوب علاقتها بالرجل ، وتتلفس من تبعيتها له ، كما تتلفس من اثار قيود الجنس وتنمي امكانياتها وقدراتها الانسانية كاملة . وهكذا لتصبح مجرد كائن جنسي ، بل كائنا انسانيا كاملا له مطالبه الجنسية المشروعة وله كذلك مطالبه الانسانية الاجتماعية والذهنية . ان المجتمع الاشتراكي يضع الجنس في مكانه الصحيح من حياة المرأة ويحول دون ابتلاء حياتها كلها .

ويقودنا هذا الى ضرورة التخليط لدور المرأة في المجتمع الاشتراكي ، ذلك التخطيط الذي لا يجب ان يقتصر على مجرد اقامة الفرصة للتعليم والعمل بل لابد من رسم المعالم الجديدة حياة المرأة الشاملة الواسعة بكل قيمها وايداعها الثرية في المجتمع الاشتراكي الجديد . ان تأكيد اهمية «الموضة» وانواع الزينة والطلاء والاصباغ والمخ الخ والاسراف في ابرازها عن طريق الصحافة ومختلف اجهزة الاعلام ، ودور السينما والمسرح ... الخ دليل على ترسيخ المور القديم للمرأة من حيث هي دمية تزين لتكسر الرجل وتخلب ليه بملابتها الجنسية . ان هذا النقل الساذج من دول اوروبا الغربية لا يتناسب مجتمعنا اشتراكي . صحيح ان البناء الاشتراكي لا يتطلب إلغاء الزينة المرأة او القضاء على كل تزين ولجمال ، لكنه لا يتفق وازراء هذه الجوانب

دور علم النفس والمستقلون به في خدمة أهداف التطور الاجتماعي

حاولنا أن نؤكد في هذا المقال أن التطور الاجتماعي في مصر يسير في اتجاه بناء دولة اشتراكية عصرية ، وأنه يواجه في سبيلها تحقيق هذا الهدف بمخلفات قديمة لابد من مفاقتها • وتشتمل هذه المخلفات في السمات والاعباد القبلية الرعوية ، والإزراعية الإقطاعية ، والراسمالية الاستعمارية والراسمالية المستغلة • كذلك أوضحنا أن هذه المخلفات يمكن مفاقتها بالتخطط في المجال التكنولوجي ويشتمل في ثقافة الصناعة وميكنة الزراعة وبالتشريع والاجراءات الثورية في المجال الاجتماعي الاقتصادي كما في قوانين الإصلاح الزراعي وفي تكوين القطاع العام وتعاقد قوى الشعب العاملة •

هذه الاجزاء ، تناول قوى الإنتاج وادواته ، وتتناول علاقات الإنتاج ، اللذين يشكلان ما يسمى بالبناء الاساسي • ويبقى بعد ذلك ما يسمى بالبناء العلوي أو الفوقي ، وهو يشمل ضمن ما يشمل نظام التقيسم والموادات والتقاليد ، وأنماط السلوك اليومي ، وفلسفة الحياة بعمامة • وهذا البناء الفوقي أعصى على التمدل وأشد مقاومة للتغيير والتطوير ، لكنه لا يلبث في نهاية المطاف أن يتطور ويتغير مادام البناء



٢ - الإعلان عن سجنائ مستوردة أمر يستوجب هو الآخر المناقشة في مجتمع يبنى صناعاته القومية •

٣ - الإعلان عن بضائع امريكية وموقف الولايات المتحدة من اسرائيل واضح •

٤ - بالنظر الى الإعلان نفسه نتبين وجود شابين من نوع « الهجين » حيث يصل شعر أحدهما الى آخر الرقبة وأول الظهر • كذلك تنشر إحدى الجرائد فترة « حطك اليوم » كما تنشر اعلانا عن « الدكتور التونسي الفلكي » قارئ الكف علما بأن نفس الجريدة نشرت تباعا ثلاث مقالات عن العلم والحرافة أدالت فيه هذه الحرافات واعتبرتها نوعا من التعصب والتطرف إن الاعلان المنشور في باب الاجتماعيات مع نفس اعلانات الأطباء ، كذلك تنشر هذه الجريدة ، وبقية الجرائد بالعجم ، اعلانات عن بضائع بالسوق الحرة بالعملة الصعبة تباع للمصريين والاجانب • أن الحديث عن حاجة التنمية الى العملة الصعبة معروف وقبول ، لكن الحصول عليها بهذه الطرق باهظ الثمن ويقود الى طريق بالغ الخطورة من حيث تأثيره على قيم الشباب ومشلمهم •

ويقودنا هذا الى أمر آخر هو « شهادات الاستثمار » الفائزة ، أن هذه الدخرات تقدم أهداف التنمية والتنمية ، ونرى أن الشهادات ذات العائد الجارى وذات الارباح المتزايدة اجراء ، لا خطئ منه ، أما النوع الثالث ، الذى يجرى عليه السحب ، فهي تمنى لدى المواطنين اتجاهات نفسية ضارة وخطيرة أولاها ، أن ربما مفاجئ يأتى بالصدقة البحتة وبهذا القدر الكبير ، دون عمل ، فى مجتمع شعاره « العمل حق » ، العمل واجب ، أمر غير مقبول فى مجتمع اشتراكي ، ولاننا : إن تنمية عادة انتظار الحظ والصدقة السعيدة ، أمر يتنافى مع الموقف العلمى والموضوعى من الظواهر ، ويتنافى مع تنمية الاتجاهات الواقعية فى معالجة قضايا الحياة ومشاكلها •

أما اذا انتقلنا الى أجهزة الاعلام والمؤسسات الثقافية والترفيهية فنستطيع أن نجد فيها نماذج صارخة لا يمكن أن نزع أصحابها أنها تمنى قيم الاشتراكية وترسى قواعدا ، فابطل الكثير من الافلام والمسرحيات والتشكيلات يعطون الثراء ، ويصلون الى المناصب الرفيعة بالصدقة الكذبة وبالحظ الماخرى ، وبالعلاقات الشخصية الانتهازية ، كما أن الكثير من الحفلات الأجنبية وبخاصة حلقات الاطفال تمنى نوازع العلف والانانية وتقرود الى الاستسلام للخيال والوهم ، بدلا من الارتباط الإيجابى بالواقع •

إن هذه المؤسسات كثيرا ما تدفع بالقصور الذاتى الى تأكيد وترسيخ قيم ذات طابع القطاعى وقبلى ، أو طبابع رأسمال فردى اناني ، بينما يجب أن يكون التثقيف السبق والمدرسو شعارها الذى لا تجيد عنه •

باللكية الجماعية ، وعلى إيمانهم وإقبالهم على المشاركة في السلطة والادارة .

كذلك يمكنهم دراسة برامج وأنشطة مختلف الأجهزة والمؤسسات التعليمية والثقافية والأدبية والترويجية ، ويستطيعون عن طريق تحليل مضمون البرامج التي تقدمها هذه المؤسسات ، تبين القيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية التي تدعو لها أو تعبر عنها . ونذكر في هذا الصدد على سبيل المثال مسارج القطاع الخاص ونذكر بالذات مسرحية « حصنة نصف الليل » التي تعرض بالمدرس وتجرحه وتشكك في أخلاقياته ... هذا نموذج نذكره عرضا لجوانب تتدرج ضمن البناء العلوى ويمكننا تحليله ودراسته من تبين مدى ما بين البناء الاساسى والبناء الفوقى من تناقض .

في النهاية يتطلب نجاح مثل هذا العمل العلمى اتحاما فعليا بين المشتغلين بعلم النفس وبين الأجهزة التخطيطية والتنفيذية ، الا ان مبادرة المشتغلين بالعلوم الانسانية بعامة ومن بينهم المشتغلون بالعلوم النفسية لا ريب ستبين مدى الاسهامات الجادة في خدمة قضايا المجتمع الحيوية .

ان علم النفس يستطيع ان يبين لنا اذا جاز هذا التعبير مدى بقاء القديم ومنازحته الجديد ، اعنى مدى بقاء الابعاد واغوص النفس القديمة في ناياب المجتمع الجديدة . هذا اذا ارتبط العاملون في مجاله بمطالب المجتمع وباحتياجات الجماهير وباهداف التطور دون ان يكون عملهم مجرد النقل والتنمية لخراب من الدراسات والمناهج والادوات والاسس النظرية التي نشأت في ظروف مختلفة عن ظروفنا وخدمه مصالح طبقية لم يعد مجتمعنا الاشتراكي يرتقى من العلماء ان يعملوا في خدمتها .

الاساسى قد تغير ، الا ان ذلك يستغرق وقتا طويلا ويمكن التحكم في هذا الوقت والسيطرة عليه عن طريق التخطيط الواعى ، والاستخدام السليم للأجهزة والمؤسسات التعليمية والتربوية والثقافية والاعلامية والترفيهية بالإضافة الى الفنون والآداب والصحافة ، يمكن استخدامها جميعها في نشر القيم والأخلاقيات الاشتراكية ، شريطة وجود الظروف المادية الموضوعية اللازمة لتكوين هذه القيم - مثال ذلك نشر قيم العمل والانتاج بين النساء على ان تكون فرص العمل والعمل المساواة بين الرجل والمرأة قائمة بالفعل وتمارسها المرأة فعلا . كذلك يمكن الدعوة الى احترام الملكية العامة لأدوات الانتاج ، القطاع العام في الصناعة وصيانتها وحمايتها عليها بين العمال شريطة ان تكون هذه الادوات مملوكة بالفعل للعاملين ، وان يكون دورهم في ادارتها ومشاركتهم في ارباحها ورفائهم على ميزانيتها ، قائما بالفعل . كذلك يمكن تطويع الفلاحين المهاجرين من الريف الى المدينة والمشتغلين بمصانعها . حياة الحضر الصناعية ، وتكوير وتنمية القيم الاشتراكية العمالية بينهم طالما هم يمارسون حياة العمال الصناعيين بالفعل . وبالمثل يمكن تكوين اتجاه التأييد والتحميد للصناعات المحلية الوطنية ، اذا ما توفى لهذه الصناعات بالفعل حد معقول من الاسعار والجودة ، بالإضافة الى وجود التوعية الاعلامية بأهمية الاقبال عليها وتشجيعها ، دون ان يسمح للصناعات الأجنبية بغزو السوق المحلية والدعاية لها والترويج لميزاتها .

وهنا يبرز دور علم النفس وعلماء النفس ، ويتركز حول دراسة وفلاس مدى توافق البناء الفوقى - وبخاصة القيم والعادات السلوكية - مع ما تحقق من تطور في البناء الاساسى . مثال ذلك دراسة وقياس مدى وعى العمال



حول ترجمة مصطلحات العلوم الاجتماعية

د. عزت حجازي

مقدمة

وجه المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية الدعوة الى مؤتمر لمناقشة قائمة من الترجمات المقترحة لعدد من المصطلحات الانجليزية والفرنسية في الفلسفة وعلم الاجتماع. وقد عقد المؤتمر في المدة من ٣ حتى ٨ مايو ١٩٧١ ، وحضره أكثر من سستين من المشتغلين بالفلسفة والعلوم الاجتماعية في مصر وفي عدد من الدول العربية ، وناقشوا الترجمات المقترحة ، وادخلوا بعض التعديلات عليها ، ثم اقروها وادرسوا بنشرها في أقرب فرصة ممكنة .

وفي هذه المرحلة من مراحل تطورنا الفكري تبرز قضية المصطلح العلمي في العلوم الاجتماعية تأحدى القضايا الجديرة بالدراسة الجادة . وانا اقصد بهذا المقال ان اطرح بعض جوانب الموضوع الهامة - وهي عديدة ومتشعبة للمناقشة ، بعد ان ازعجني - وقد شاركت في اعمال لجنة مصطلحات علم الاجتماع في المؤتمر ، وانا اشرف على اعداد معجم في الموضوع - ان الذين حضروه لم يلتفتوا لآى منها . وسوف يقتصر حديثي على مصطلحات علم الاجتماع بالمعنى الضيق ، لا بالمعنى الذى اخذ به المؤتمر وهو أقرب الى معنى العلوم الاجتماعية .

وليغفر لى القارئ انى لم اتعرض لبعض الجوانب الفنية في موضوع الترجمة والتعريب . وليس ذلك عن عدم تقدير لاهميتها ، وانا هو - على العكس تماما - عن ايمان بان اللغويين اقدر على معالجتها ، ولان هذه الجوانب قد حظيت باهتمام كبير في مختلف مراحل اعداد المعجم المقترح (ويكفى ان المعجم عمل من اعمال مجمع اللغة العربية) .

ولكنى اود أن اوضح موقفى من نقطتين :

- ١ - بالنسبة للترجمة الى اللغة العربية ، اتامن الذين يؤمنون بقدرة اللغة العربية على استيعاب التطور العلمى فى مختلف مجالاته والتعبير عنه ، وبالامكانيات الواسعة للاشتقاق منها .
- ٢ - اما بالنسبة للتعريب ، فانا من الذين يقبلونه فى غير مقالة ، أى فى الحالات التى يبدو فيها أقدر من الترجمة على ثقل المصطلح الى تراثنا الفكرى ، وهذا ادعى حين تكون امكانيات الاشتقاق من اللفظ العربى معقولة .

قضايا أساسية

ومن ثم يمكن ان نلاحظ ارتباطا وثيقا بين جهود الترجمة والتعريب وبين محاولات استرجاع الشخصية العربية ودفع وضع الانسان العربي الى مستوى افضل .

نرجح أهمية المصطلح العلمي - في أى مجال من مجالات المعرفة - الى امرين :

- ١ - أنه قاعدة الحركة الفكرية في هذا المجال، وأهم أدواتها في الوقت نفسه .
- ٢ - أنه ، من ثم ، مؤشر من أهم مؤشرات الحياة الفكرية .

وتأتى أهمية الترجمة والتعريب في مجال العلوم الاجتماعية بصفة عامة وعلم الاجتماع بخاصة ، من ان جابجا كبيرا من رصيد المتخصص ، والقارئ ، العادي ، العربي منها ، سواء المفاهيم الأساسية أو أساليب الدراسة والفهم أو اتجاهات التحليل النظري أو غيرها ، منقول عن ثقافات متقدمة عن طريق الاتصال المباشر أحيانا وغير المباشر في أحيان أخرى .

وقد بذلت في أنحاء مختلفة من العالم العربي جهود جادة ليجاد مقابل للمصطلحات الاجتماعية الأجنبية . وهذه الجهود ليست مفيدة فقط ، ولكنها ضرورة تقتضيها اعتبارات عديدة ، أهمها :

- ١ - الحاجة الى تدعيم الاستقلال السياسي الذي حصلت عليه معظم الدول العربية باستقلال فكرى ينهى تبعية الفكر الأجنبى ايا كان مصدره ، أو يقلل من اعتماده الكبير عليه ، على الأقل .

٢ - إبراز الشخصية المتميزة للثقافة العربية في استقلال عن الثقافات الأجنبية التى نهلت منها وارتبطت بها طويلا . وقد بلغت أصالة الثقافة العربية وتراثها حدا كانت معه مصدر الإلهام الأول للبشرية خلال العصور الوسطى وحتى عصر النهضة .

- ٣ - تطويع اللغة العربية لتستوعب المنجزات الفكرية فى مختلف مناطق العالم وتلاحق التطور الفكرى وتلحق به .

٤ - المساهمة فى توحيد الفكر العربى بعد الفقرة المصطنعة التى فرضها الاستعمار عليه والتي تحاول الامبريالية الآن - بوسائل غاية فى الخبث والدهاء - الإبقاء عليها .

غير ان هذه الجهود لا يمكن ان تحقق أهدافها فى خدمة قضايا تحرير الانسان العربي وتقديمه اذ هى اعملت بعض احفانك التاريخيه الهامة . ذلك ان الغزو الثقافى الغربى لبلادنا ، الذى بدأ منذ أوائل القرن الماضى بأعمده الفرنسية على مصر واستمر قويا حتى عهد قريب ومازال يحاول التثبيت بارضى له فى ثقافتنا ، اقول ان هذا الغزو لم يمن هذه اراء الحياة فى مجتمعاتنا وتطويرها لصالح الانسان العربى ، والا لكان قد حقق المعجزات خلال مدة القرن وثلاثة أرباع القرن التى مرت منذ بدأ . وانما لان هدفه ربط الفكر العربى بالفكر الغربى خدمة للأهداف الأساسية للاستعمار تم الامبريالية . وهذا يفسر ارتباط نظام التعليم - من المرحلة الإلزامية حتى الدرجات الأكاديمية العليا - باحتياجات بيروقراطية الدولة واقتصادها على اعداد الموظفين وأغفالها للمعارف والخبرات التى تفيد فى تطوير الثقافة ومصنغ الحياة بالصيغة العصرية .

ومنذ الحرب العالمية الثانية انحسرت موجة المد الاستعماري بصيغته التقليدية - القهر عن طريق جيوش الاحتلال - وعملت الدول الغربية الى أسلوب آخر لفرض سيطرتها على مناطق نفوذها التقليدية عن طريق الاستعمار الثقافى ، وأصبح مجال الفكر هو مجال حركتها ومؤامراتها .

وهذا يعنى ان ثمة حاجة ملحة لدراسة تراثنا الثقافى - وبخاصة ما أضيف اليه فى عهد الاستعمار - دراسة واعية كمقدمة لاطراح مالا يفيد فى تطوير الحياة فى مجتمعنا واستيقاظ ما يساعد فى تحقيق التنمية الشاملة الاقتصادية والبشرية .

وتأتى أهم مشكلات الترجمة والتعريب من ان المصطلح - فى علم الاجتماع بخاصة - يرتبط ارتباطا وثيقا بالثقافة التى يظهر فيها والاطار الفكرى الذى يصدر عنه ، ومن ثم يكون فى نقله الى مكان آخر خروج - بدورات متفاوتة - عما قصد منه . فالمصطلح الوافد وضع ليعبر عن وضع معين وواقع قد يكون غريبا بعض الشيء عن الواقع الذى يترجم فيه . ومن هنا لزم ان نأخذ

في الاعتبار عند الترجمة أو التعريب دلالاته الأصلية . ذلك لأن المصطلح ليس مجرد لفظ أيا كان ولكنه لفظ ذو معنى محدد (أو معان محددة في بعض الحالات) ، ولا سبيل إلى الاستفادة منه إلا باحترام هذا المعنى عند النقل .

وأخطر القضايا في هذا الصدد على وجه الإطلاق هي قضية الايديولوجية . فالمصطلح مفهوم يتشكل وفقا للاطر الفكرية ، لساندة والتي تحدد أى المصطلحات يشيع وأيا يتوارى ، كما تحدد محتوى كل منها .

والذى لا شك فيه ان ثمة فروقا بين القواميس التي تصدر في اقطار مختلفة . ويختلج حجم هذه الفروق باختلاف التباين بين الاتجاهات المعرفية الغالبة في هذه المجتمعات . وفي مجتمع يؤيد على المحافظة على النظام القائم *status quo* ، ويعزج من فكرة التغير الثوري ، نلاحظ تأكيدا على أفتار الامن والاستقرار والنظام والقانون وما يرتبط بها من أفكار ، وتعكس قواميسه الحظ الفكرى نفسه . وعلى العكس من ذلك نجد ان المجتمعات التي تأخذ بأفكار الصراع والتغير الثوري ، وتطلع على الدوام إلى المستقبل بتفتح ، تعكس قواميسها هذا التحيز بشكل واضح ، ومن هنا نجد فروقا واضحة بين قاموس لمصطلحات علم الاجتماع صدر في الولايات المتحدة الأمريكية وقاموس آخر صدر في الاتحاد السوفييتي ، على سبيل المثال .

ولست أريد أن استطرد في نقطة لا يسمح المجال بالتفصيل فيها ، ولكنني اتفي بالقول بأن ثمة إيديولوجيات مختلفة تسود في مناطق العالم المختلفة وتشكل المناخ الفكرى ونتائج إلى حد كبير . ففي دول غرب أوروبا وأمريكا الشمالية والدول المتبقية عنها والتابعة لها يشيع الاتجاه المثالي المرتبط بالنظام الرأسمالي ذي الاتجاه المحافظ . وفي دول أوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتي والصين وبعض الدول الأخرى يسود الاتجاه المادى المرتبط بالنظام الاشتراكي ذي النزعة المتقسمة . في معظم دول العالم الثالث تتشكل الآن اتجاهات فكرية لم تتحدد معالمها بعد ، وإن كان يغلب عليها أنها شيء بين هذين الاتجاهين .

ومن هنا فإن ثمة خطأ كبيرا في الارتباط -

بوعى أو بغير وعى - بالخط الفكرى الغالب في الاتجاه المثالي للفكر الغربى . فعل العكس من ذلك تماما ، ثمة ضرورة للانفتاح على التيارات الفكرية الجديدة . أنا ، بالطبع ، لا ادعو إلى الانفلاق دون فكر معين ، وأنا أؤمن بجذوى الانفتاح على التيارات الفكرية واستيعابها والاستفادة الواعية منها بما يثرى ثقافتنا ويسهم في حركتى التنمية الاقتصادية والتطوير الاجتماعى .

ولهذا خانا واحد من الذين لا يوافقون على أن تقتصر في اختيار الألفاظ أو حسم دلالاتها على التراث الغربى . ومن هنا فقد كان في الاجراء الذى شاع في أعمال لجنة مصطلحات علم الاجتماع ، والذى تمثل في الاتصا على المعاجم الانجليزية والأمريكية بصفة أساسية ، خطأ فاحش لا يمكن أن يفكر ، يزيد من خطوره عدم الاشتراكية المعاجم التي تلخص تجربة الفكر الاشتراكي . ومن هنا أيضا - أرى خطأ كبيرا في الدعوة إلى نشر ترجمة معجم المصطلحات الاجتماعية الذى أصدرته هيئة اليونسكو ونشر في نيويورك سنة ١٩٦٤ ، والذي ترجم في مصر أخيرا * .

فالقاموس ملتزم بالخط التقليدي للفكر الغربى وقد اشرفت على اعداده لجنة بريطانية أمريكية - وأنا بهذا لا أظن في قيمة القاموس ، إنما أظن في أن القاموس يلخص الفكر الإنسانى أو يعبر عنه . وأولى بنا أن نستغل الطاقات المتوافرة لنا في اعداد معجم يلتزم بالخط الايديولوجى الذى يفيد في تطورنا الفكرى والثقافى .

وفي هذه النقطة بالذات وضحت الهوية الواسعة التي تفصل بين الذين يتبعون الاتجاه التقليدى لعلم الاجتماع - ومعظمهم من الرواد الأوائل - وبين من يسايرون الاتجاهات التقدمية في العلم ومعظمهم من الجيل الجديد . ولم تكن هذه الهوية ناشئة عن الفروق بين خبرة الشيوع وحساس الشباب كما ظن البعض ، وإنما هي ترجع إلى فروق جوهرية في تصور طبيعة العلم ، ودوره الاجتماعى ، وأساليب تطويره ، وأهداف هذا التطور .

وأظن أنه لا حاجة إلى التفصيل في التبدليل على أن العلم - أى علم - يتطور في بنائه ووظائفه مع تطور المعرفة الانسانية من جهة ، وتطور الواقع الاجتماعى المضطرب من جهة أخرى .

ونحن لا نخدم العلم بالتمسك بتصورات قديمة
لطبيعته ودوره ومنجزاته .

ذاتياً « ومن ثم كان تعريبه أفضل حل للمشكلة
ثقله .

وقد بلغ الأمر أقصى مداه في ترجمة Sacred
Society (هو مصطلح من أهم دلالاته الغيبية
والخضوع لسيطرة قوى خارج الطبيعة) بجماعة
مقدسة وهي ترجمة تخرج عن الدلالة المقصودة
خروجاً يجعلها غير ملائمة على الإطلاق .

ولست أجسد مبرراً لأن تحصر اللجنة التي
شكلت لاختيار قائمة المصطلحات واعداد ترجمات
لها ، وهي لجنة مستولة تضطلع بهمة قومية ذات
الرعب على تطورنا الثقافي ، أقول لا أجسد مبرراً
لأن تحصر هذه اللجنة نفسها في قاموس واحد ،
هو القاموس الذي أعد بأشراف اليونسكو ، والذي
أشرنا اليه من قبل ، وهو - بغض النظر عن قيمته
التي قد يختلف فيها الناس - لا يمثل غير تجربة
الإنجاح المثالي الغالب على الفكر الانجلوأمريكي .
وكامبا الثقافات الأخرى - وهي القسرب من
احتياجنا - قد ذهبت فلم تنتج ما يستحق أن
يقتبس .

لقد عبرت قائمة المصطلحات التي اخترت
للترجمة عن ارتباط قوى بالاتجاه التقليدي
المحافظ للفكر السوسولوجي الغربي ، وبصد
واضح عن التيارات التقدمية - القديم منها
والحديث - والمشاكل الملحة للمجتمع العربي
المعاصر ، وهي مجرد استمرار للملامح الأساسية
لأعمال معظم أفراد الأجيال السابقة من علماء
الاجتماع المصريين - بصفة خاصة - في الكتابة
والبحث (وهذه نقطة تحتاج الى دراسة
تفصيلية) .

ومن أهم ما يؤخذ على قائمة المصطلحات
التي اخترت للترجمة ، وعلى كثير من القوائم
الأخرى التي نشرت حتى الآن ، انها أغفلت
مصطلحات معنوية في علم الاجتماع (فلم تبرز
موضوع البناء الاجتماعي وبعض التخصصات
الهامة مثل علم اجتماع التنظيمات وعلم اجتماع
المعرفة) كما لم تظهر اتجاهات التحليل النظري
والاتجاهات المنهجية المختلفة الشائعة في العلم .
في حين انها اوردت مصطلحات أخرى غير ذات
أهمية كبيرة - مصطلحات لا تعتبر من مصطلحات
علم الاجتماع بأي حال من الأحوال وانما هي
مصطلحات أي قاموس - وفي رأيي أن القاموس
يجب أن يضم المصطلحات الأساسية في العلم

وقد بدا هذا ليس فقط في ترجمة الألفاظ
ونحديده دلالاتها ، وانما في استيعاب التطورات
الحديثة في علم الاجتماع ، وبخاصة في ارتباطه
بعمليتي التنمية الاقتصادية والتطوير الاجتماعي ،
واذا كانت هذه الواقعة لم تظهر على السطح ولم
تؤثر في ودية جو المناقشات في المؤتمر بشكل
حاسم ، فانما كان ذلك لاعتبارات المجاملة فقط .
ولست أقصد بهذا الى إثارة صراعات كامنة ،
وانما أحاول إبراز بعض أبعاد الوضع الراهن لعلم
الاجتماع والمشتغلين به في مصر والعالم العربي ،
وفاء لمسئولية .

فقد دلت على وجود هذه الهوة الخلافات الحادة
التي ظهرت حول اختيار المقابل العربي لعدة
مصطلحات . فقد ورد في قائمة المقابل العربي
المقترحة لفظ « أبعاد » كمقابل للفظ Alienation
وعنه الترجمة قاموسية لا تؤدي معنى « الاغتراب »
الذي شاع منذ هيجل وماركس حتى فروم وآخرين ،
وارتبط بازمنة المجتمع المعاصر . والغريب ان
« الاغتراب » كترجمة للفظ alienation قد
شبهت بين الكتاب العرب ، المتخصصين ،
المحدثين في مجالي الفلسفة وعلم الاجتماع .

وحدث الأمر نفسه بالنسبة للفظ anomy
التي اقترح له المقابل « لاقياسية » الذي لا يدل
على حالة « علم وجود المعايير أو تعارضها للدرجة
الغرض » التي يدل عليها اللفظ الأصلي . وقد
بدلت جهود كبيرة حتى أحل لفظ « لامعيارية »
محل « لاقياسية » (وأن كان محض أعمال لجنة
مصطلحات علم الاجتماع قد أوردتها كمترادفين) .

اما بالنسبة للفظ conformity فقد اقترح
« مطابقة » مقابلاً عربياً له ، وذلك بالرغم من أن
اللفظ في علم الاجتماع يشير الى العملية التي
يجازي فيها الشخص « الآخرين » ويسايرهم .
ومن ثم يكون المقابل الاصطلح « مجازاة » أو
« مسايرة » .

ولم تبعد الترجمة المقترحة للفظ عن دلالاته
كما حدث في حالة الترجمة المقترحة للفظ
Cybernetics وهي دراسة أثر الآلات في الإنسان
وهو لا يعني هذا بشكل مباشر على الإطلاق ،
وانما يعني عملية « ضبط الآلة والتحكم فيها »

ت كثيرا - ان بقيت المناقشات حول مفاهيم محورية على السطح ، واتجهت في بعض الحالات انتباهات لا يقبلها منطق العلم .



والأساس في هذا المبدأ هو تغاضد البليلة الفكرية التي قد تترتب على ادخال ترجمات جديدة على أخرى شائعة ذاع استعمالها . ومع تقديرى لهذه الفكرة فإن لى عليها تحفظات . فالعلوم الانسانية بصيغة عامة ، والعلوم الاجتماعية بصيغة خاصة ، هي تطور حديث نسبيا في حياتنا الفكرية وتطورنا الثقافى ، وأغلب الذين بدأوا بالكتابة فيها كانوا اقرب الى « الممارسين العامين » منهم الى المتخصصين ، وقد كتبوا في المادة ليجهور من الطلاب الذين ظن خطأ - أنه قد يشق عليهم التعمق في الترجمة أو التعريب . ومعنى هذا كله ان بعض المحاولات السابقة في الترجمة والتعريب اما صدرت عن غير متخصصين أو روعى فيها التبسيط - المخل - في بعض الأحيان . وقد ساعد على ذبوع هذا الاتجاه عدم وجود حركة لقد فنى للنتاج العلمى في العلوم الاجتماعية يضع معايير للكتابة فيه ويتابع الالتزام بها ويشجب الخروج عليها .

يضاف الى هذا تحفظ آخر . فان حركة النقل الثقافى منذ مراحلها الأولى تمت في ظروف تسيطر التفافات الغربية على الثقافة العربية وكانت لحركة النقل في بعض الأحيان - بوى أو بدون وعى - أهداف الفوز الثقافى . وهذا يعنى أن من الممكن أن تكون هناك مصطلحات يقتضى الأمر إعادة النظر في مدلولاتها وأخرى قد يكون من الأفضل اسقاطها .

ومن ثم فلا معنى للالتزام بالشئائع من المصطلحات الا اذا تأكد انه سليم . وانه لمن الأفضل أن نرجع عن خطأ - مع ما قد يحدثه ذلك من الألم - على أن نستمر في خط تخطط فيه الأشياء المختلفة وتستغلق دلالاتها على الناس .

وهذا ينقلنا الى نقطة أخرى . فقد لوحظ أن المعجم المقترح التزم بأسلوب إيراد ترجمة واحدة للمصطلح ، حتى في الحالات التى بدأ فيها أن فى هذا الاجراء تسفها واضحا .

وهنا يلزم أن نفرق بين أمرين في معاني أى مصطلح :

وفى كل فرع من فروعه ، حتى يأتى معبرا عنه فى وضعه الراهن وتطوره ومتجزاته ، وليس مجرد قائمة من المصطلحات .

تأتى بعد هذا مشكلة علاقة حركة الترجمة والتعريب بالتراث المنشور . لقد قيل أكثر من مرة ، على لسان مسئولين عن حركة اعداد المعاجم ، أن علينا أن نحترم الاستعمال الشائع ما أمكن ، ما دام يؤدي الوظيفة المطلوبة . (وقد بلغ الحرص على تأكيد هذا الاتجاه أن قيل ان الخروج على هذا المبدأ محظور) . وأظن أن هذا الكلام صائب ، ولا معنى لمارضته . ولكن المهم أن تكون هناك وسيلة للتحقق من مجال الشبوع ومناه ، وأن يكون هناك أساس للاطمئنان على أن المصطلح يؤدي الوظيفة المطلوبة منه ، أى يعبر تعبيرا دقيقا عن المعنى المقصود به . وحسم قفسيته الشبوع والصلى لا يمكن أن يتم على أساس انطباعات عابرة إنما يلزم أن يستند الى تحقيق علمى .

ولم يكن من الغريب أن نشور خلافات حادة حول مدى شبوع بعض المصطلحات ، فيذهب البعض الى انها غير شائعة ويذهب آخرون الى انها واسعة الانتشار . كما لم يكن من الغريب أن تتحول المناقشة حول صمدق الترجمة فى التعبير عن دلالات المصطلح الأجنبى الى خطابة على هامش الموضوع . وسبب عدم الغرابة هنا انه لم يكن هناك محكات موضوعية يعتد عليها . فى حسم النقاش ، كان يلزم أن تقوم المناقشات على أساس توثيق فنى لانتشار المصطلح (مجالاته ومناه) ولاستعمالاته المختلفة يمكن من النظر فى مادته والوصول الى قرار صائب . ولهذا حدث

١ - المعنى الأوجب وهو المعنى الأدق للمصطلح .

٢ - المعنى أو المعاني الثانوية .

وهذا يستلزم إيراد أكثر من ترجمة للمصطلح الذي لن يعرب . ومن ثم فلا معنى للإصرار على إيراد ترجمه واحدة للمصطلح الواحد إذا كانت له دلالات مختلفة وبخاصة في مجالات مختلفة .

على أن الاتفاق على مقابل عربي للمصطلح أو تعريبه ينبغي أن يكون خطوة أولى في طريق تبسيط استعماله بالنسبة لمن يكتبون بالعربية وتبسيط فهمه لمن يقرأون بها . ومن هنا وجب أن نفكر في المعاجم المشروحة ، التي تورد مع ترجمة اللفظ أو تعريبه تاريخاً لنشأته وتطوره واستعمالاته المختلفة . ويجب أن نصر على تحقيق هذا بغض النظر عما يتطلبه من وقت وجهد . وإلى أن يتحقق هذا مستظل الحركة الثقافية المصرية - والعربية - تفكرت إلى واحدة من أهم ركائزها .

يبقى بعد هذا القضايا الشكلية . وأولها أن ثمة أكثر من جهة تقوم الآن بأعداد معاجم في العلوم الاجتماعية ، وبعضها قد انتهى من وضعها فعلاً . هناك مجمع اللغة العربية ، الذي أصدر بالفعل قائمة بالمصطلحات الاجتماعية التي أقرها في نشرته التي صدرت في سنة ١٩٦٤ . وهناك المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية الذي دعا للمؤتمر وطرح عليه القائمة نفسها المقترحة ، التي سبق أن أقرها مجمع اللغة العربية ، والذي تواصل لجنة الفلسفة وعلم الاجتماع فيه عملها في الترجمة والتعريب . وهناك المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، الذي يعد للنشر قائمة بالمصطلحات السوسولوجية . وثمة بالإضافة إلى هذا جهود أفراد عديدين أخذت شكل قواميس منفصلة أو بالمصطلحات تذييل به بعض المؤلفات .

وفي رأي أن تشكيل قطرية واحدة لأعداد معجم المصطلحات الاجتماعية ضرورة تقتضيها ليس فقط اعتبارات الاقتصاد في الجهد والتكاليف والوقت وتفاذي التكرار ، ولكن يتطلبها أيضاً الحرص على الوضوح الفكري الذي لا يساعد في تحقيقه وجود مفاهيم متعارضة ، ويستلزمها الحرص على تخلص ثقافتنا من بقايا عهد السيطرة الأجنبية والعمل على استعادة شخصيتها

المنفردة . إن عهد الاجتهاد الفردي في مجال خلق المصطلح الاجتماعي الفني - كما قيل بحق - قد تمخض عن ثروة هائلة فيها كثير من النفع ، ولكنه يجب أن يخل السبيل لجهود جماعية جادة تدرس هذه الثروة وتعزل الثمين فيها وتبقى عليه ، وتطرح الغث منها وتبطل استعماله .

خاتمة

وبعد ، فقد كانت دعوة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية للمؤتمر لمناقشة المصطلح العلمي في هذه المجالات بداية طيبة لمجهود يجب أن تستمر حتى يصدر معجم متخصص في مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة - لقد أحس البعض أن المؤتمر قد تأخر عن الوقت الذي كان ينبغي أن يعقد فيه ، وعبروا عن رأيهم في أنه من غير الطبيعي أن تتسرع حركة التأليف والتحقيق والنشر في عدة مراكز في العالم العربي دون أن يوجه اهتمام جاد في توحيد المصطلح العربي . ولكن الذي لا شك فيه أن الوقت لم يفت بعد ، وينبغي علينا ألا نتركه يمر .

ولكن إذا لم يتحقق تحول واضح في أسلوب النظر إلى طبيعة المعجم ، ووظيفته ومتطلبات اعداد ، فلن نحقق منه الفائدة المرجوة في إبراز الشخصية المتميزة للثقافة العربية ودفع حركة الفكر في العالم العربي إلى الامام بفضل استيعاب منجزات التراث الأجنبي والانطلاق منها في سعي دائم لافراء الحياة . وسيزيد عالم الاجتماع العربي التقليدي من عزله عن الواقع الاجتماعي المضطرب بالأحداث ، ويترك مسئولياته يؤديها غيره ، إذا هو لم يغير موقفه من العلم .

لقد ساعد المؤتمر على أن يجتمع عدد من علماء الاجتماع في مصر والعالم العربي بعضهم لأول مرة لدراسة إحدى القضايا الجوهرية في تطورنا الفكري .

وبالإضافة إلى ما تحقق في اللقاء من فرص طيبة لاقراء عدد من الترجمات لبعض المصطلحات الأساسية ، فإنه قد جاء تأكيداً للاسساس بأن المصطلح في مجال علم الاجتماع لا يجوز أن يظل نهياً للتموض والفوضى إلى غير نهاية . كما أنه قد أوضح أن هذا المصطلح لا يجوز أن يظل حكراً على غير الشغتهين به ، وإنما هو ، أولاً وقبل كل شيء ، مسئولية من يستعملونه .

اختناقات الأخلاقية في علم الاجتماع الغربي

بقلم : ت . ناوموفا
ترجمة : عبد السلام رضوان



عن « الواقعة الاجتماعية » على أساس من مبادئ العلم الطبيعي ، وعلى أساس التعارض بين موضوع الإدراك والذات المدركة ، وعلى استبعاد كل أنواع التقييم ، ونظرته للمجتمع على أنه كائن مستقل بذاته يتميز عن مجموع الأفراد الذين يشكلونه . وعلى الرغم من أن المناقشة الدائرة - والتي كان دلتا أول من بدأها - حول مسألة الاختلاف بين العلوم « الروحية » والعلوم الطبيعية ، كان لها أثرها الواضح على علم الاجتماع ، إلا أنها لم تستطع أن تغير من الاتجاه الثابت لتطور هذا العلم . وحتى ماكس فيبر ، الذي أقام نظريته الاسمية للمجتمع في مقابل « واقعية دور كايم السوسيولوجية »، كان يذهب إلى أن علم الاجتماع يجب أن يتطور كعلم يدرس النشاط الاجتماعي ودوافعه باستخدام مناهج موضوعية . فقد كان يعتقد أن العلم (بما في ذلك علم الاجتماع) وأن كان دائما ينطوي على بعض القيم التي تقتضيها مقدماته ، فإن من الضروري - رغم ذلك - التمييز بين وجهين مستقلين للمعرفة ، الوجه الفلسفي من ناحية (أي البحث في ماهية الأشياء) والمجال العلمي - في ذاته - من ناحية أخرى .

نشرت المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع - في عددها الصادر في نوفمبر ١٩٥٦ - نتائج إحدى الدراسات الأميركية حول نسق القيم الذي يستخدمه علماء المدرسة السلوكية ، ولم تكن الدراسة تتضمن أي شيء غير متوقع . فلم يكن من المستغرب أن تسود القيم المهنية (أي القيم المتعلقة بالإنجاز العلمي والممارسة العلمية المهنية) وتطغى على القيم الأخلاقية ، كذلك لم يكن مستغربا القول بأن الشباب حريص على اختيار البحث العلمي كحرفة ، على حين أن الكبار حريصون على اختيار النشاط الإداري . بيد أن ما كان مثيرا للانتباه بحق ، بل وحافزا على التفكير ، هو أن السوسيولوجيين والسيكولوجيين يعتبرون غاندي وأينشتاين وشفيتز نماذج أصيلة « للانسان المثالي » .

تري ، أي نوع من مشكلات الشخصية يعكسه هذا الاختيار ؟ وهل يمكن القول بأن القضايا الفلسفية والنظرية لعلم الاجتماع ذاته تكمن خلف تلك المشكلات ، وإذا كان الأمر كذلك ، فما هي هذه المشكلات ؟

يفترض علم الاجتماع البرجوازي أن الباحث يتخذ ، فيما يتعلق بتحليله للعالم الاجتماعي ، موقفا شديدا التحدد ، وهو موقف تبلور خلال فترة تزييد على قرن . وكان أوجست كومت هو من أرسى دعائم هذا الموقف في وقت لم يكن العلم قد تجاوز فيه بعد مرحلة النشوء . فقد أعلن كومت ضرورة قيام « فيزياء اجتماعية » تحاكي نموذج العلم الطبيعي وتوجه على صورته . واستمر هذا الاتجاه في أعمال دوركايم ، الذي قام مفهومه

على أن المحاولات التي بذلها بعض العلماء من أجل إقامة علم اجتماعي موضوعي ، علم يكشف

* نسبة إلى المذهب الاسمي Nominalism ، الذي يرى دعائه أن الكلمات « ذهنية » أي لا توجد إلا في الفهم فقط وأنها لا تملأ أن تكون رموزا تشير إلى طواهر الواقع الإنساني ، بينما يرى أنصار المذهب الواقعي - وبعد أفلاطون الممثل الأول والأشهر لهذا المذهب - أن للكلمات وجودا واقعا مستقلا وأعلى مرتبة من الواقع الحسي » (م) .



يرتبط أول تلك المناهج (حيث أخذ الأدنى من الاهتمام بالنواحي الوظيفية للعلم) بالأسس المنهجية للوضعية الجديدة ، التي تعبر - في صورتها المثالية - عن السعى من أجل بناء علم الاجتماع بوصفه علماً يقوم على أسس العلم الطبيعي والزعة الأدائية instrumentalistic

لا على أنه علم فلسفى - اجتماعى . وفى هذا الصدد يقول كيندرج : « لقد كنت أفضل دائماً أن أجد وجهة نظرى بوصفها امتداداً لوجهة نظر العلم الطبيعي ، على أن أحاول الجمع بينهما وبين أى من المدارس السائدة للفلسفة التقليدية » (١)

إن المنطلق السابق يؤدى - ختماً - إلى انكار الاختلاف بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية ويؤدى - فى هذا السياق أيضاً - إلى رفض كل مبادئ «الفهم» التى لا غناء عنها لقيام أى تفسير،

والى تركيز الاهتمام على المناهج الكمية فى الدراسات المتعلقة بالسلوك الإنسانى . وهو ما يعنى - من وجهة النظر الأخلاقية - أن تتحدد وظيفة السوسيوولوجى فى دراسة الواقع الاجتماعى باستخدام المناهج الموضوعية للعلم الطبيعي ، وأن يرفض - بوعى - فى الوقت ذاته - تقديم أى نوع من التقييم لذلك الواقع . وربما تجسد فى ذلك ما يفسر تلك المحاولات التى تبذل

من أجل إقامة فارق مميز أساسى بين الوظائف العلمية والوظائف العملية لعلم الاجتماع . فهذه الوظائف لا ينظر إليها على أنها غير مترابطة فحسب بل يفترض أيضاً أن كل منها يتداخل مع الآخر فى المرحلة الحالية من تطور هذا العلم . أما عن الإحتمال الباتح الذى يبدىه العلماء بالمشكلات الاجتماعية الملحة ، ومحاولتهم اقتراح وسائل

عن الميكانيزمات الكامنة فى المجتمع الراسمالي ، كانت تصطبغ دائماً بسمى الطبقة الحاكمة ، التى لا يكل من أجل تحويل علم الاجتماع إلى أيديولوجية جديدة ، لا تختلف عن المعتقد الدينى والأساطير إلا من حيث فعاليتها العملية وشكلها العلمى .

وباستمرار تطور هذا العلم ، بدأ يكتسب مجموعة من السمات المميزة الخاصة به ، ومن ذلك على سبيل المثال : رفضه - من حيث المبدأ - أن يشتمل نسقه النظرى على أى فهم فلسفى للقيم التى يتخذها مقدمات لبحثه ولأهداف هذا البحث ؛ ومنها أيضاً تشككه فى إمكان اكتشاف القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعى ، وهو الشك الذى ارتفع لديه إلى مستوى المبدأ المنهجى ، وبالتالى إلى مستوى انعدام الثقة فى كل المفاهيم التاريخية - الفلسفية ، ومن ذلك أيضاً محاولة تشكيل موضوع نوعى مميز للبحث السوسيوولوجى ، هو الميكانيزمات التى تحكم الأداء الوظيفى للمجتمع واستمراره كنظام اجتماعى . هذه السمات المميزة لا تحدد فحسب صورة علم الاجتماع الفسرى الحديث بوصفه نظاماً من أنماط المعرفة ، وبوصفه علماً تجريبياً ، بل تترك كذلك أثراً مباشراً على المناهج التى تحكم أدائه لوظيفته .

من الواجب ، إذن ، أن نميز بين الوظائف الاجتماعية لعلم الاجتماع ، تلك الوظائف التى تحددها سماته العلمية المميزة ، وأن نكتشف أى موقف يمكن أن يتخذه عالم الاجتماع فيما يتعلق بتلك الوظائف ، وإلى أى نوع من المشكلات الأخلاقية يؤدى مثل هذا الموقف .

علمية للتغلب عليها ، فيبدو - من هذه الوجهة من النظر - كما لو كان تقويضاً للوحدة الموضوعية التي يرميها العلم - بدفته الصارمة ، وتجرده الكامل - للعالم . فدور العالم يقتضيه فيه أنه مختلف عن دور المواطن ، وعلى ذلك ، فطينا ألا نخلط - فيما يتعلق باهتمامات العلم - بين الدورين .

غير أن حقائق الحياة الاجتماعية للمجتمع البرجوازي - وكما كان متوقعا - تجعل دائما من التزام دعاة هذا المفهوم بموقفهم النظري الأكاديمي أمرا مستحيلا . إذ أن اختيار المشكلات والمقدمات وكذلك طبيعة النتائج التي ينتهي إليها أي بحث جاد (أو بعبارة أخرى بحث غير شكلي) يقرها سلفا - وإلى حد معين - نسق القيم التي يمتنعها المجتمع أو الفلحة الاجتماعية التي ينتمي إليها الباحث . وسواء رغب العالم في ذلك أم لا ، فإن نتائج بحثه قد تكتسب دلالة عملية معينة (من الوجهة البيولوجية ، أو في النسواحي المتعلقة بالهندسة الاجتماعية) . وحيث أن العالم يتصور أن التطبيق العملي لعلوم الاجتماع لا بد أن يقع خارج نطاق اهتماماته العلمية ، فإن طابع هذا التطبيق قد يتحول إلى شيء لم يكن يتوقعه بالمرّة ، شيء لا يتفق مع نتائجه القيمة المتوقعة ، بل قد يتحول إلى شيء لا يستطيع - من الوجهة الأخلاقية - أن يوافق عليه .

على أن قلاع «العلم الخالص» سرعان ما تهاوت تحت وطأة التيار الجارف للبحث التطبيقي . والواقع أن هذه الوظيفة الثانية لعلوم الاجتماع البرجوازي (وهي الوظيفة السائدة) يقرها التراث سلفا . فقد كان كل من كرونر ودوكايم يهتم بالاستخدامات العملية لعلومهم . وكذلك الجهد الذي يبذله العلماء من أجل التأثير في مجريات الواقع الاجتماعي بتناسيح وأدوات علمهم . ليساعدوا بذلك المجتمع على حل مشكلاته العملية . فضلا عن ذلك ، كان للظروف التي جسيبت مع بداية الخمسينات - حيث تأكد أن البحث التطبيقي يكفل لعالم الاجتماع نجاحا في عمله يفوق بكثير ما يقدمه العمل في مجال «العلم الخالص» - دور لا يقل تأثيرا في ترجيح كفتها .

وكان من نتيجة ذلك ظهور الرأي القائل بأن علم الاجتماع هو علم «الهندسة الاجتماعية» . ولكي نفهم ما يرمي إليه دعاة هذه المدرسة ونصوصها من هذا المفهوم ، فإن علينا أن نتأمله

بمفهوم مخالف لوظائف علم الاجتماع ، هو مفهوم «النقد الاجتماعي» . وليس المقصود بالترفة بين الهندسة الاجتماعية والنقد الاجتماعي أن نفرق بين علم اجتماع تطبيقي وآخر نظري . فنحن نعرف ذلك النوع من البحث التجريبي الذي لا علاقة له بالهندسة الاجتماعية ، والذي يجري في ظل أكثر أساليب النقد الاجتماعي حرقية (وعلى سبيل المثال ، كتاب أدورنو عن «الشخصية الاستبدادية» وفي الوقت ذاته ، يمكن النظر إلى بعض المفاهيم النظرية (التي ترتبط بنظرية «الفعل الاجتماعي» ، على أنها فروع نظرية للهندسة الاجتماعية .

وعلى ذلك ، فنحن نتفق مع «زاموشكين» في التعريف - الذي قدمه في إحدى مقالاته - والذي يقوم على التفرقة بين أهداف علم الاجتماع وبين وسائله . فالهندسة الاجتماعية تختص بعملية التحكم في السلوك الإنساني ، بصرف النظر عن الأهداف والقيم التي يتحيز هذا التحكم من أجلها . وفي مثل تلك الحالة ، فإن العالم لا يتتبع أي أهداف ترتبط بمقياس القيمة . فهو يقبل النسق القائم لاستخدام المعرفة على أنه النسق الوحيد المتيقن ، وهو - يبحث عن وسائل محددة يحقق بها أهدافه ، تلك الأهداف التي تبقى - في حد ذاتها - شيئا يقع خارج مجال بحثه » (٢) .

إن السمة النوعية السالفة الذكر للهندسة الاجتماعية ، تلاحظ أيضا من جانب علماء الاجتماع الغربيين ، الذين يوافقون عليها من حيث المبدأ . وقد لاحظ كل من لازارز فيله وسيفيل وفيلنسكي في تقديمهم لجلد مخصص لتفضية التطبيقات العملية لعلوم الاجتماع - أن العلاقة المتبادلة بين العميل وبين عالم الاجتماع ما تزال تشكل موضوعا حيويا من موضوعات البحث : «أن وجود العميل المشترك أو الافتقار إليه بين العميل وبين السوسيولوجي ، هو البؤرة المركزية لهذا الجهد» وقد خصص معظم مقالات الجلد لوصف عملية تحقيق الأهداف التي يضعها العميل ، وهي الأهداف التي «تعكس الاستخدامات السائدة لعلوم الاجتماع» (٣) ومن الممكن ، بطبيعة الحال ، أن لا تتفق أهداف العميل مع الموقف الشخصي للسوسيولوجي : «وسوف يتكشف نوع من سوء الفهم ومن تعارض الاهتمامات - لا مفر منه - بين الباحث السوسيولوجي وبين العميل ، لا لشيء الا لكونهما يتنميان إلى جماعات مهنية متباينة» (٤) . إلا أن ذلك يعد أمرا ثانويا . إذ أن قواعد اللعبة - تقوم على تحديد العميل لأهداف البحث

تتعلق بشروط العمل أو محتواه ، وانما هي مشكلة سيكولوجية . وقد حاول دعاة التaylorية - بعد ذلك - أن يخففوا من حدة هذه المقامة عن طريق - الأضافة المنتظمة والسخية للأجور (الأجر الإضافية ومكافآت الانتاج الدورية) ، وعن طريق السيكتونيك (اختيار الافراد الذين يملكون خصائص فيسيولوجية وسيكولوجية تتناسب مع أعمال محددة) اتباع أسلوب المعاملة الأبوية (ابداء اهتمام خاص بالعامل ، ومعاملته من خلال روح الصداقة والألفة) . الا أن هذا « الهجوم الأمامي » على شخصية العامل لم يات بتأثير يذكر . فقد ظهر بوضوح أن ما يكمن خلف اعراض العمال العنيد عن العمل « في مرح » و « في سعادة » هو شيء أقوى بكثير من السيكلوجيا الفردية .

وفي غضون الثلاثينات ، ونتيجة لأعمال التون مايو ومعاونيه ، بدأ ينظر الى الجماعة الدائرة الصغيرة ، التي يمارس الفرد عمله من خلالها ، على انها القوة التي تشكل الموقف الفردي من العمل . كذلك اكتشف أن هذه الجماعة نفسها هي ما يميل عليه نظرت العامة ، وموقفه تجاه رؤسائه ، وتجاه ألوان التجديد ، ورأيه في الأجر العادل « وفي « العمل الطيب » . وفي الوقت الحاضر ، بدأت « الجماعة الصغيرة » تستقطب انتباه علماء الاجتماع . وقد استخدمت أكثر نماذج تلك الجماعة تباينا - الطبولوجية والدينامية والسوسيومترية - من أجل اكتشاف الوسائل العلمية اللازمة للتحكم في رأى الجماعة . وانتهى الرأى ، في هذا الصدد ، الى أن التأثير على أيديولوجية الجماعة الصغيرة وعلى الوجوه المختلفة لنشاطها الاجتماعي ، أمر أكثر سهولة من محاولة التأثير في الافراد المعزولين (٥) ويمكن استخدام هذا الاعان النسبي للجماعة في حل واحدة من أكثر مشكلات « ادارة المشروع » تعقيدا ، وهي مشكلة التغلب على المقاومة الثابتة التي يبديها العمال لكل أنواع التغيير والتجديد (على المستوى التكنولوجي والتنظيمي) . فمناقشة التجديدات داخل الجماعة ، وتبنيها لقرار ايجابي ، أصبحت وسيلة مؤثرة - الى حد بعيد - في التخلص من مشاعر عدم الثقة ونزعة المحافظة في نفوس بعض افرادها . وفي هذا الصدد ، اكتسبت مشكلة مشاركة العمال في صنعها القرارات وفي أعمال الادارة (وكان ينظر إليها قبل ذلك على أنها امتداد لنزعة انسانية زائفة) أهمية عملية غير متوقعة . ولأن ظهورها كان بمثابة « التحدي

(ومن ثم للأساليب التي تحل بها بعض المشكلات الواقعية) ؛ وعلى ذلك ، فليس من مهمة المهندس الاجتماعي (الذي لا تدخل في نطاق واجباته المهنية كل الاعتبارات الفلسفية الاجتماعية المتعلقة بالانسان) أن يفكر في معنى الهدف أو مدى أخلاقيته أو غايته النهائية .

والواقع أن الطبيعة الادائية لمثل ذلك العلم ، أمر يشته بقوة ، تاريخ « علم الاجتماع الصناعي » ، لقد عمل كثير من العلماء المهووبين ومن دعاة الإصلاح المخلصين في هذا المجال ، وكان من بينهم من أبدى اهتماما عميقا بصير الانسان في مجال العمل ، وبصحته الجسمية والنفسية ، أمثال فوليت ومايو وهوايت . ومع ذلك ، فقد اعتمد وجود علم الاجتماع الصناعي منذ بداياته الاولى - الى حد بعيد - على « الظلمات » ، أو بعبارة أخرى ، على العلماء الذين فرضوا عليه أهداف البحوث والمناهج المستخدمة في حل المشكلات العملية . ولقد حدد هذا الاعتقاد ، دائما ، اتجاهات علم الاجتماع الصناعي ، كما كان السبب في اخفاقه في أن يصيح « ذلك العلم الاصيل ، الذي يدرس الظواهر الانسانية للعمل » . ان نمو معدل الأرباح ، وارتفاع منسوب انتاجية العمل ، والتلاعب بإرادات الناس - أو بعبارة أخرى ، التحكم في اتجاهات سلوكهم ، وغالبا ما يكون ذلك ضد ارادتهم - ذلك العلم ومشكلاته . ان انتباهه لاهتمامات ذلك العلم ومشكلاته . ان انتباهه يتركز في الأشكال العديدة التي تتخذها المقاومة الداخلية للعمل ، والتي تنطبق جميعا على ظروف المجتمع الحديث . فقد اتخذ هذه المقاومة شكل الانمالة الكاملة بواجبات الفرد الانتاجية ، وقد تنبدى في صورة الكسل المتعمد ، أو الانداسة القاطمة لآى تعاطف مع العمل . والواقع أن تاريخ علم الاجتماع الصناعي ليس سوى تاريخ البحث عن الوسائل والمناهج اللازمة لاقتحام تلك المقاومة وتحسينها . ومن هنا كان السعي الى اكتشاف الميكانيزمات السيكلوجية والسيكوسوسيولوجية لمقاومة العمل ، هو الذي أدى بهذا العلم الى أن يعود الى الفرد ، والى سيكولوجيته (ولقد كشف هذا عن الماهية الاجتماعية الموضوعية للسوسيولوجيا الصناعية بصرف النظر عن المقاصد الفردية للعلماء ومثلهم العليا) . ويرجع الفضل في قيام هذا الاتجاه الى هوجو مونستربرج الذي أعلن أن شعور العامل بالاستياء (وذلك في غياب أى قصور واضح في ظروف العمل) ليس مشكلة

الإصلاحى ، لاغتراب العامل عن عمله واستيائه منه ، فقد اقتصر حلها العمل على اجراء التحسينات فى النظام الادارى للمشروع ، أى فى تنظيم العمل ولقد كتب تانينباوم فى هذا عبارة ينطوى ظاهرها على مفارقة : « من خلال نظام المشاركة ، تزيد الادارة من قدرتها على التحكم فى العمل ، برغم أن هذا النظام نفسه ينطوى على هدم جانب لا يستهان به من نفوذها » . ومن الممكن أن يصبح نظام المشاركة نظاما أكثر سواء وتكاملا واضبطا من نظام الاقلية التقليدى » (٦) . ومع استمرار البحث فى هذا المجال ، يقود علم الاجتماع الصناعى حرب « انضباط » (أو هي بالاحرى حرب استقطاب) ضد كفاح العمال (حيثما يكون العمل مقتربا) من أجل تجميد انتاجية العمل ، ممارسة عمليات التجديد ، ومن أجل تحييد كل الجهود التى تبذلها «الادارة العلمية» . قد يكون العالم - فى اقدمه على عمل كهذا - مدفوعا بتلك المثل العليا السامية حول تنوير الموقف الانسانى من العمل ، ومساعدته على اكتشاف مغزى العمل ومتمته . الا انه سيجد نفسه فى النهاية مضطرا - أمام نضال العمال ضد الاستغلال والاغتراب - اما أن يقف فى جانب المقاتل والتنظيم الرأسمالى ، أو أن يبذل المحاولات اليائسة لاكتشاف طريق وسط من أجل التوفيق بين اهتمامات لا مجال للتوفيق بينها .

ما الذى يستطيع عالم الاجتماع الفرد أن يفعله لكي يواجه هذا الاتجاه الموضوعى لعلم الاجتماع التطبيقى ، اذا كان يصدر فى عمله عن هذه المقدمات النظرية لعلمه ، وليس عن مفاهيمه الاخلاقية الخاصة به ؟ من الواضح أنه لا يستطيع أن يفعل شيئا ، لأن هناك ارتباطا بين الحس النفعى لعلم الاجتماع وبين اساسه النظرى . ونستطيع أن نقول ان الهندسة الاجتماعية (بوصفها مجموعة معينة من المناهج العلمية المستخدمة فى التحكم فى سلوك الناس من أجل أهداف محددة - ليست سوى نوع من «التجسس» لعلم الاجتماع النظرى ، الذى وقرى بإياه) وبتطور أيضا) كل القيم فيما عدا القيم العلمية الضيقة .

إن عملية التقسيم الى أهداف ووسائل ، وما ينتج عن ذلك من تحديد لموقع الأهداف خارج حدود العلم ، لا تعدد الدور الاجتماعى النوعى لعلم الاجتماع الغربى فحسب ، بل تعدد أيضا عددا من السمات المميزة لهذا الفرع من فروع المعرفة .

على أن الهدف ينطوى دائما - سواء كان ذلك بصورة صريحة أو ضمنية - على معيار القيمة . كما أن طبيعة القيم ، والروابط الداخلية المتبادلة بين الأهداف والوسائل ، هي أساسا موضوع للتحليل الفلسفى . وعندما تستبعد القيم من مجال البحث الواقعى ، يرفض علم الاجتماع كل فهم ممكن للمقدمات ، والأهداف القيمة الخاصة به ، يرفض المحتوى الانسانى لنشاطه الخاص . وتكون النتيجة هي الطفولية والشعور بالعجز من مواجهة أكثر مشكلات الانسان الحديث أهمية وحساسية ، واللجوء الى حلها باتباع مناهج غير مهنية . وأخيرا وليس آخرا ، يسفر ذلك الرفض عن اندحام القدرة على مواجهة أى نسق من القيم الفلسفية العامة يفرض من الخارج .

وهكذا ، يؤدى رفض علم الاجتماع البرجوازى دراسة قوانين تطور البحث السوسولوجى وغاياته الفلسفية ، وانكاره للقيم - الذى يرجع لطبيعته الادائية - الى هذا الموقف اليائس الذى يقفه علماء الاجتماع البرجوازيون ، فيما يتعلق بقضية التغيير الاجتماعى . من أى وجهة من النظر يمكن إذن ، حل تلك القضية بروجه عام ؟ الواقع أن هذا الحل لن يصبح ممكنا الا من خلال احدى وجهتى النظر التى رفضها علماء الاجتماع الغربيون ، فنحن اما أن نفترض أن قانونا تاريخيا معيناً، قانونا معيناً فى قوانين التطور ، سيبتيح أمامنا امكانية تغيير المجتمع (مجرد الامكانية ، التى يتوقف تحققها فى الواقع الفعلى على ارادة وسلوك ومستوى كل كائن حي ؟ ، واما أن نفترض أن بعض القيم العليا (الانسانية ، العدالة .. الخ) تطرح أمامنا ضرورة انجاز مثل هذا التغيير من أجل الحفاظ على البشرية ، أو على الروح الانسانى .. الخ .

إن العلم الذى رفض مثل تلك المقتضيات « الغير علمية » ليس أمامه من بديل سوى احدى امرين : فهو اما أن يتفكك بظايعه الادائى ، فيحكم بذلك على عالم الاجتماع أن يقوم الى الأبد بدور « الأداة » ، واما أن يعجز لتجنب هذا المصير بالرجوع الى ضميره الاخلاقى واحساسه بالمسئولية أو بصراحة أخرى ، أن ينشئ حل المشكلة الاجتماعية عن طريق وسائل اخلاقية .

ومما يعزز ذلك أيضا ، بعض المقدمات النظرية الأخرى لعلم الاجتماع البرجوازى . فنحن إذ تصورنا أن ماهية العملية الاجتماعية هي استمرار وخلود النظام الاجتماعى القائم ، فسوف يبدو أى

يفترض منذ البداية وجود صلة لا يمكن تجاهلها بين أي مفهوم أو بحث سوسيوولوجي وبين التصورات الفلسفية الأساسية ، التي يتم اختيارها بوعي ، حول الإنسان والمجتمع .

يتضح مما سبق ، أن الاختيار المستقل لأهداف البحث - والذي يقوم على قيم انسانية محددة وعلى تبعية عملية التحليل بأكملها لمثل تلك القيم - لا يشكل التزاما أخلاقيا لعالم الاجتماع فقط ، بل هو أيضا أحد واجباته العلمية الأساسية . وتظهر الأمثلة المعروفة للفنّد الاجتماعي هذا النزوع الواضح - والمقائم على أسس قيمية - لتلك الدراسات النظرية والتجريبية التي تقوم عليها .

فقد ذهب ميلز إلى أن أكثر مهام العالم خطورة هي تحليله لمثل الحرية والعقل ، وذلك من أجل « تحديد تصوره الخاص لطبيعة التغير التاريخي وموقع الاحرار والعقلاء في إطاره » (٧) .

ومن هنا ، أبدى ميلز اهتماما بالغا بمشكلة السلطة والانتقار إليها من جانب الشعب . ويرى ميلز أن الهدف العام للهندسة الاجتماعية - أي التحكم في السلوك الانساني وتوجيهه - يتعارض مع قيم العقل والحرية ، ويضع في مقابل ذلك هدفا مخالفا ، هو تحكم الإنسان في المؤسسات والابنية الاجتماعية .

ويمكن القول أن الاتجاهات العديدة للمذهب النقدي الاجتماعي تختلف ، من حيث المقدمات النظرية والمنهجية ، اختلافا ملحوظا . فما هي نقاط الالتقاء بين مفاهيم ميلز النظرية - التي تنتسب في الغالب ، إلى الماركسية - وبين آراء أودونو الذي قام بدراسة الشخصية من وجهة نظر الفرويدية - الجديدة ؟ ليس هناك سوى تلك الاهداف والقيم الملحة بوضوح ، والتي تخضع لها تصوراتهم النظرية واجراءاتهم المنهجية ، انهما يستهدفان تغيير العالم الاجتماعي القائم والذي لا يمكن تغييره (والعبارة لأودونو) إلا عن طريق هؤلاء الذين يحاولون ، من خلال النقّد ، بدلا من الانخراط في تأكيدهم لذاتهم وللعالم من صورته الراضية) أن يفهموا كلا من العالم وانفسهم .

إن ميلز وأودونو يعتبران أن الواجب الملقى على عاتقها هو فضح الطبيعة الاستبدادية للمجتمع

نداء حوله التغيير الشامل « أو « إعادة البناء » أو « التحويل » كصرف أوجع لأناس جهلاء من الوجهة السوسيوولوجية . وفضلا عن ذلك ، فكيف يمكن إنجاز أي تغيير ، وما الذي يمكن أن يتغير في المجتمع ، وفي العلاقات الاجتماعية ، إذا كان كل عنصر مفرد من هذه العلاقات يحقق وظيفة محددة (صريحة كانت أم ضمنية) ترتبط - من خلال ألف خيط - بكل ما عدها من عناصر لا تقل عنها بحال من حيث هي وظائف أساسية .

هل يعني قيام تلك الروابط بين السمات العلمية والوظيفية لعلم الاجتماع البرجوازي ، أن نستبعد كل طرائق الاداء الوظيفي الأخرى لعلم الاجتماع الغربي فبما عدا « طبخته كعلم خالص ، أو كعلم للهندسة الاجتماعية ؟ من الواضح ، الإجابة على هذا السؤال لا بد أن تكون بالنفي ، وذلك طالما أن نوعا ثالثا من الاداء الوظيفي - أي النقد الاجتماعي - قد تاصلت جذوره في داخل هذا لعلم .

والواقع أن المذهب النقدي الاجتماعي كانت ملامحه قد بدأت تتشكل بمعنى محدد (ألمسني المنطقي لا المعنى التاريخي) كرد فعل لتفسير علم الاجتماع في ضوء الهندسة الاجتماعية ، ومحاولة - تتبع أسلوبا مختلفا - لا تنفسد في المشكلات الاجتماعية فحسب ، بل تنجح أيضا إلى حل المشكلات الكامنة في العلم ذاته ، والتي تتعلق بدوره في المجتمع والمسئولية الملقاة على عاتق العالم السوسيوولوجي .

ويرى المثلثون الرئيسيون للنقد الاجتماعي (سن . ميلز ، أ . فروم ، ج . ويزمان ، ت . أودونو) أن الوظيفة الاجتماعية الأساسية لعلمهم هي تشكيل الخيال السوسيوولوجي للإنسان وخلق الأساس العلمي لفهم الواقع . أي أن مهمة علم الاجتماع النقدي هي أن يكشف وأن يفسر الميكانيزمات الاجتماعية وقيمها من وجهة نظر مثل انسانية معينة . ومن أجل تحقيق هذا الهدف ، فمن الضروري - في رأي دعاة هذه المدرسة - أن يملك عالم الاجتماع ، إلى جانب المهارات التقنية المنهجية ، القدرة على التصور الفلسفي الاجتماعي المحدد لتحديدا مهنيا . ويؤدي هذا الرأي إلى ظهور موقف مخالف فيما يتعلق ببعض القضايا المنهجية ، ويوجه خاص فيما يتعلق بقضية العلاقة المتبادلة بين المعرفة الفلسفية والمعرفة السوسيوولوجية . ذلك أن النقد الاجتماعي

الرأسمالي الحديث ، وأن يكشفنا عن الميكانيزمات الاجتماعية الموجهة لتلك النزعة الاستبدادية ، التي تجعل من حرية الفرد مجرد عبارات مجازية فارغة من صنع الدعاية الرسمية . إلا أن كل منهما يتناول تلك المشكلة على طريقته الخاصة . فقد انطلق ميزر من تحليل الميكانيزمات للاشخصية للسيطرة ، ومن دراسة المقدمات الاقتصادية والسياسية التي تجعل من قيام حكم الأقلية أمراً محتوماً . بينما قام أدورنو بدراسة نفس الظاهرة من خلال بحث المنطلقات السيكولوجية للأفراد ، والتي تؤدي - في رأيه - إلى ظهور نظم الحكم الاستبدادية ، وإلى ازدهار صورتها المتطرفة : الفاشية .

لقد ظهر كتاب « الشخصية الاستبدادية » (الذي صدر تحت إشراف أدورنو عام ١٩٥٠) ، في وقت كانت ذكرى الحرب ومحاكمة نورمبرج وجسرائم النازية ما تزال حية في الولايات المتحدة الأمريكية ، وعندما يدا أن مشاعر الرعب والاضمئزاز من النازية قد بلغت من القوة وعمومية التأثير حداً يستحيل معه أن تبعث من جديد . ولقد بذل أدورنو جهوداً مضنية من أجل إزاحة هذا الوهم . فقام بدراسة الجوانب السيكولوجية والاجتماعية للفاشية ، وأوضح أن المجتمع البرجوازي الحديث يميل بأنماط من الشخصية قابلة للأصابة بعدوى الفاشية . فإذا تشبعت الفاشية كحركة سياسية اجتماعية وكأيديولوجية - نتيجة لومال ميياسية واقتصادية محددة - فسوف يصبح في مقدورها أن تضمن وراء هذه النوع من الأشخاص إلى صفها عن طريق استرضاء ميولهم الخاصة والقيم الموجهة لسلوكهم ومزاجهم الذهني . إلا أن أدورنو لم يحاول الكشف عن الأساس الاجتماعي والطبقي للفاشية ، ومن هنا جاء حماسه ذو الطابع الإنساني مجرداً إلى حد بعيد .

ومع ذلك ، فالنقد الاجتماعي - في تصورنا - قد ذهب إلى أبعد مما ذهبت إليه الهندسة الاجتماعية فيما يتعلق بحل مشكلة المسؤولية الأخلاقية للعالم . إلا أن هذا لا يعني أن تلك المدرسة قد توصلت إلى الحل النهائي للمشكلات المتعلقة بوظائفها الاجتماعية . فمثل تلك المشكلات لا تواجه المهندس الاجتماعي فحسب (الذي لا يملك إمكانية تعريف أهداف واتجاهات بحثه) ، بل تواجه أيضاً الناقد الاجتماعي ، الذي لا ينجح دائماً في تقديم الحجج التي تسوغ اختياره للقيم التي

توجه تحليله ، بل ويخفق في أحيان كثيرة في أن يحقق الاتساق بين هذه القيم وبين اللوحه الأميريقية المتحققة بالفعل . وعلى ذلك ، فإذا كانت الهندسة الاجتماعية تقدم - بوجه عام - برنامجاً عملياً لا يخدم الإنسان بقدر ما يخدم مصالح المهاد والتنظيمات الرأسمالية ، فإن النقد الاجتماعي لا يملك - في معظم الحالات - أي برنامج إيجسابي على الإطلاق ، اللهم إلا ما قدمه من اقتراحات تمانى من آثار الطوبوية الواضحة (أن لم نقل الفجة) .

إن كلا من هذين المنهجين في الأداء الوظيفي لعلم الاجتماع في المجتمع الرأسمالي لا يحل مشكلة المسؤولية الأخلاقية للعالم ، ذلك أن كلا منهما ينطوي على تناقضات داخلية عديدة . كما أن كلا منهما يقف بعيداً عن المنهج الإنساني الواضح والمباشر (فيما يتعلق بالأهداف والوسائل) للنشاط الاجتماعي ، والذي اتبعه كل من شفيترز وغاندي .

لهذا السبب ، يتبنى علماء الاجتماع الغربيون حديثاً (المتبنون للأصابة بعقدة « شفيترز-غاندي ») والذين يكونون شعوراً بالمسؤولية تجاه علمهم ونتائجهم قضايا علم أخلاق المهنة ، محاولين بذلك تجاوز الصراعات الداخلية الكامنة في موقعهم من النشاط العلمي .

والواقع أن المشكلات التي إن لم تكن تثير الحاجة إلى قيام علم أخلاق المهنة فهي على الأقل تستثير التفكير فيها ، يواجهها بشكل أو بآخر علماء السوسيونولوجيا التطبيقية جميعاً . فهل يتوجب على العالم (أو بمبادرة أخرى هل يستطيع العالم) أن يرفض القيام ببحث ما ، برغم أنه يثير اهتمامه من الوجهة العلمية ، لأنه لا يتطابق مع أهداف عميله ؟ هل يملك الحق في أن يقتحم العالم الداخلي للإنسان لكي يستخرج (بمساعدة الوسائل التكنيكية) لتحليل النفس على سبيل المثال) ما لا يود أن يفصح عنه ، أو ما يفضل أن يبقيه في الكتمان ؟ - وإذا كانت الوظيفة الإيجابية الرئيسية للبحث التطبيقي هي الإعلام الصادق ، أي أن تصبح نتائجه ملكية عامة ، فهل يمكن قيام نوع سرى من الأبحاث ، أو من الإخفاء لنتائجه التي ينظر على نشرها - لسبب أو لآخر - على أنه عمل « ضار اجتماعياً » ؟

وبرغم أن معالم القانون الأخلاقي لمدرسة

النقد الاجتماعي - وحتى الوقت الحاضر - لم تتشكل بعد في صورتها النهائية - الا ان بعض مبادئ هذا القانون قد تضمنتها بوضوح كاف أعمال بعض مثليها (وأعمال ميلز بوجه خاص ويمكن أن نوجز تلك المبادئ في النقاط الآتية :

١ - ان علم الاجتماع ليس مهنة أو حرفة فحسب بل هو أيضا نوع من الوعي الاخلاقي ، ومن الالتزام الداخلي .

٢ - يجب أن يكون هذا الالتزام ، لا طلبات العملاء ، أو اعتبارات المنفعة العملية ، هو المصدر الذي يوحى للعالم بموضوع بحثه .

٣ - نرفض رفضا قاطعا ، أى تلاعب بارادات الناس (أى أن ينظر اليهم على أنهم أداة لتحقيق أهداف محددة) - فمن الواجب ألا ينظر المرء الى نفسه على أنه طاغية مستنير . وفي هذا يقسول ميلز : « ان العلماء الاجتماعيين - ولنحمد الله على ذلك - ليسوا جنرالات للتاريخ » .

٤ - يجب أن يكون واضحا دائما أن عالم الاجتماع سيجد نفسه - وعلى الرغم منه - عندما يقوم بدور المهندس الاجتماعي ، في خدمة مصالح التنظيمات الرأسمالية البيروقراطية ، وانه لن يغير من الأمر شيئا أن يكف عن تقديم التوصيات ، مكتفيا بتقديم المعلومات البسيطة المفيدة .

ان هذه المبادئ ، تعكس - بوضوح - جوانب الازمة الاخلاقية التي يواجهها الناقده الاجتماعي في المجتمع الرأسمالي ، ويستطيع المرء أن يجد - دون جهد كبير - أن عالم الاجتماع عندما يتبع المبادئ السالفة الذكر ، سوف يواجه مصاعب جديدة لا تقل خطورة ، وأن مجال نشاطه وبالتالي امكانية التأثير الحقيقي في الواقع الاجتماعي سوف تنقلص الى حد بعيد .

أما فيما يتعلق باتجاه الهندسة الاجتماعية فلم يتوصل بعد الى صياغة القانون الاخلاقي الخاص

به . الا أن هذه المسألة تلقي نوعا من الاعتماد والبحث الجاد ، ويجهد علماء الاجتماع الأمريكيون ومنذ بضع سنوات ، من أجل صياغة قانون أخلاقي سوسيولوجي . ويمكن التنبؤ - منذ الآن - بأنه سيكون أقل حزمًا عن القانون الاخلاقي السالف الذكر .

وعلى أية حال ، فإن بعض بنوده التي وضعها د . ايجيل تبدو مفقطة الى الدقة والى التحديد : « ان الخصائص الاخلاقية للبحث السوسيولوجي التطبيقي هي مسلمات جد واضحة : اخدم أولا مبادئ مجتمعتك الاخلاقية ، التي تنطوي على آداب السلوك العامة للبشرية . ثم اخدم بعد ذلك تلك المعايير الاخلاقية الخاصة التي حققها زملاؤك من السوسيولوجيين . ثم فلنخدم أخيرا طلبات العميل أو التنظيم الاجتماعي الذي تعمل معه » .

من الواضح أن مبادئ من ذلك النوع لا تطرح أية مشكلات أخلاقية ، ومن هنا ، تنبعت تلسنك الدهشة الصغيرة من أن أفكار السوسيولوجيين تنعطف في اتجاه شفيترز وغاندي .

(١) ج ١٠ - لندبرج ، « اتجاه العلم الطبيعي في علم الاجتماع » ، المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع ، ١٩٥٥ ، مجلد (٦) ، ص ١٩١ .

(٢) ي ١٠ - راموسكين ، « العدر التناسقي لعلم الاجتماع في ظل الرأسمالية الحديثة » ، « قضايا الفلسفة » ، ١٩٦٧ ، المجلد (٣) ، ص ١٠٨ .

(٣) استخدامات علم الاجتماع . - نيويورك ، ١٩٦٧ ، المقدمة ص ١٠ .

(٤) نفس المرجع ، ص ١١ من المقدمة .

(٥) أنظر في ذلك ، ك . ليفين ، « القرار الجماعي والتغير الاجتماعي » ، في « دراسات في علم النفس الاجتماعي » مأكوبي وآخرين ، نيويورك ، ١٩٦٧ .

(٦) انظر : ١ - س . تانينسوم ، « السيكولوجيا الاجتماعية لتنظيم العمل » ، بلونت ، ١٩٦٧ .

(٧) س . و . ميلز ، « الغيال السوسيولوجي » ، نيويورك ، ١٩٥٩ ، ص ١٩٢ .





حديث هام عن الثقافة المصرية

عرض وتحليل لكتاب «حديث عن الثقافة»
تأليف د. سيد عويس ، مكتبة الانجلو ، ١٩٧٠

فريد أحمد

بلادنا على مشارف ما عرف بمرحلة « انتهاء النضال ضد الاحتلال » بتوقيع معاهدة ١٩٣٦ ، والبدء في اصلاح المجتمع . ففي هذه المرحلة بدأت المدرسة الاصلاحية البرجوازية في الفكر المصري تسفر عن وجهها ، وتنحول الى دعوة ملحة علنية ، صاغت خلالها أشهر شعاراتها وهو « محاربة الفقر والجهل والمرض » . وقد وجه بعض أبناء البرجوازية ومثفيها وممثلها السياسيين الاذكاء جهودهم لتبني هذا الاتجاه الاصلاحى وتدعيمه . وقد نجح هذا الاتجاه بالفعل في انشاء مؤسسات تتولى التكوين الثقافى لجيل من الدارسين لعلوم الاجتماع والخدمة الاجتماعية ، كما نجح في تحقيق بعض الانشاءات والانتجازات فى ميدان البحث الاجتماعى لظواهر المجتمع المصرى ، وفى ميدان ارساء قواعد العديد من مؤسسات الخدمات الاجتماعية فى بلادنا (٢) .

وقد أدى الافتتاح العام الذى تعرض له المجتمع المصرى بعد الحرب الثانية وما حدث من

المتبعون لحصاد الدراسات الاجتماعية المصرية ، وخاصة فى علوم الاجتماع والخدمة الاجتماعية بمختلف فروعها ، يلاحظون أن « مدرسة الدراسات الاجتماعية » فى مصر ما زالت غريبة عن الواقع المصرى غربة مفعمة . وهى غربة ذات وجهين أولهما : الاعتماد على اصول فكرية غربية (أمريكية وأوربية بالتحديد) فيما يتعلق بصياغة اتجاهاتها العامة ومنهجها ، وهو اعتماد يصل الى استيراد المقولات التى تمت صياغتها فى تلك المجتمعات ونقلها نقلا سينا (١) . وثانيها : الانفلاق من أرضية اجتماعية مقلقة يغلب عليها « الاصلاحية » فى أحسن الأحوال ، بل تفقد الى حد يفقد هذه الاصلاحية أى احتمال لانطلاق ثورى .

والحقيقة أن هذه المدرسة قد نشأت بالفعل فى إطار اجتماعى ينبئ بأن هذه ستكون اتجاهاتها . فمن المعروف تاريخيا أن أقسام الدراسات الاجتماعية فى الجامعات قد نشأت فى

تغيرات اجتماعية سريعة ومؤثرة عقب ثورة يوليو والتفاعل مع الفكر الاجتماعي في بلاد أوربا الشرقية وبلاد العالم الاشتراكي والعالم الثالث ، أدى هذا الى التأثير في اتجاهات بعض العناصر التي تربت في ظل الاتجاه الاصلاحي السابق بحيث جنحت تدريجيا الى الراديكالية ، وان ظلت في إطار بعيد نسبيا عن المطامع الثورية . ولكن أهمية المناخ الجديد انه خلص آخرين من الحرج الذي كان يسببه لهم المناخ الثقافي الذي كان سائدا قبل الثورة . ومن الاخلاص للحقيقة أن نقول أن المناخ السائد في تلك المجالات مازال مناخا « اصلاحيًا » في الأغلب الأعم ، تسوده درجة من « التلقائية » الواضحة تنتج من محاولة غير متكاملة للتوافق مع ما حققه المجتمع من تحولات فكرية على المستوى العلوي ، بحيث أن درجة من « النفاق الملمي » تسود مجالات الدراسات الاجتماعية (٣) ، لكن هذا لا ينفي أن الاتجاه « الراديكالي » يتقدم بخطى حثيثة كما أن هناك محاولات تتجاوز الى خطى أكثر تقدما . ونرجو أن نتاح فرصة مقبلة لتوضيح هذه الاتجاهات بالتفصيل .

والدكتور «سيد عويس» واحد من أبرز العلماء العاملين في مجال الدراسات الاجتماعية في بلادنا .

والكتاب الذي نعرضه اليوم هو آخر مؤلفاته المنشورة ، ويعتبر «حديث عن الثقافة ، بعض الحقائق الثقافية المصرية » واحدا من أخطر الكتب التي صدرت في عام ١٩٧٠ ، وهو اسهام حقيقي وجاد فيما نواجهه اليوم من تحديات .

ان هذا الكتاب المهدى الى الشعب « الذي يحاول بناء حياته من جديد » ، قد انطلق - كما يذكر المؤلف - من ظروف نكسة يونيو ١٩٦٧ ، وكجزء من الدعوة الهامة التي يداها الأستاذ أحمد بهاء الدين الى « دولة عصرية تستطيع عند الخطر أن تصل الى أقصى درجات التنظيم وتوفر أكبر قدر من طاقاتها بأقل درجة من الارتباك في المعركة » ، والدعوة الى « مجتمع عصري يعيش وفقا لقيم مصر ومفهوماته » . وهي الدعوة التي لقيت استجابة العديد من مفكرينا ، والتي طرحت نفسها كشعار سياسي في وثيقة من أهم وثائقنا السياسية وهي « بيان ٣٠ مارس » .

ولم يكن المؤلف بعيدا عن هذه الدعوة في

أعماله السابقة على هذا الكتاب ، فالحقيقة أن الدكتور سيد عويس يبذل مجهودا علميا ضخما وفي ظروف بعضها غير موات لاستكمال دراسة بعض الظواهر الاجتماعية الثقافية المنافية للمفهوم العلمي للحياة ، دراسة واقعية ، في محاولة لفهم العناصر الثقافية الفيسية التي تحول دون فهم الظواهر الاجتماعية ودون تغييرها نحو الأفضل ، ومنها دراسته « من ملامح المجتمع المصري المعاصر : ظاهرة ارسال الرسائل الى المتأخر » ، ومنها دراسته « (١٩٦٥) » ، ودراسته المتأخرة - غير المنشورة « نظرة المصريين المعاصرين نحو ظاهرة الموت والموتى » (٤) ، فضلا عن توجيهه لعدد من الباحثين الشباب لاعداد بعض البحوث والدراسات في عدد من عناصر التفكير الفيسية كرسائل لنوال بكالوريوس الخدمة الاجتماعية .

الكتاب إذن ينطلق من احساس واجوب وطني واجتماعي عام ، مرتبط بظفر تاريخي محدد ، وهو بهذا يعتبر جزءا من «معركة الصراع الاجتماعي» في احد أبعثها انوفيه وهو الصراع الثقافي . والمؤلف يرى بوضوح « انفسا في مسيس الحاجة الى . تأكيد القيم الايجابيه التي تما للمناخ الثقافي في المجتمع المصري المعاصر . وايضا « الى مواجهه القيم السلبيه التي مازالت تشل جزءا من هذا المناخ » (ص ٤) .

علمية المنهج * * وعلمية اسلوب البحث :

ويمننا عند عرض هذا الكتاب أن نركز على بعض النقاط الهامة ذات الدلالة فيما نحن بصده . وأولها بالتخيد « علمية المنهج » الذي استخدمه المؤلف في رصد طواهره وتفسيرها ، وعلمية أسلوب البحث ودقة أدواته التي استخدمها وذلك قبل أن نستعرض أهم ما توصل اليه . والواقع أن التأكيد على علمية المنهج يمتنا بالدرجة الأولى ، نظرا لما أشرنا اليه من طبيعة مدرسة الدراسات الاجتماعية المصرية التي نشأت متبنية أصلا للمنهج المثالي غير العلمي - بالمفهوم الفلسفي للمصطلح - نتيجة لتأثيرها بالمدارس الاوربية البرجوازية .

وقد حرص المؤلف على توضيح منهجه بشكل مباشر أحيانا ، وغير مباشر في أحيان أخرى ،

وبالذات في الفصلين الأول والثاني حيث قدم المؤلف أرضية نظرية لموضوعه من خلال بعض التعاريف الهامة للمصطلحات المستخدمة في الدراسة :

« ان المؤلف ينطلق من أن « الحقيقة هي الصورة الموضوعية للأشياء ، سواء كانت مادية أو غير مادية » (ومصدر الحقائق) يجب أن يكون الواقع . . الواقع المادي والواقع الانساني » . وهو يرى أن « كل الحقائق العلمية عبارة عن ذاتيات متداخلة ودينامية اي أنها في تغير مستمر » ويلاحظ « ان درجة هذا التغير ليست متعاقلة فقد يكون سريعا أو بطيئا » (ص ١١) .

« وأؤلف يرى أن «القانون العلمي هو أحد الأهداف الانسانية المصرية » وأنه يمكن الانسان من « أن يفسر كل الظواهر انسانية كانت أو مادية » كما أنه يمكنه - وهذا هو الأهم - من أن « يسيطر على هذه الظواهر » و « يوجهها لعمليات التغير الى الأفضل » (ص ١١) .

« وننصل الى القانون العلمي الا باستخدام المنهج العمل ، وهو وحده الذي يضمننا من التعرف على « القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية » انطلاقا من أنه « لا شيء يأتي من لا شيء » ، للتعرف على « العوامل التي تكون وراء هذه الظواهر وعلى القوانين التي تحكمها » (ص ١٣) ودراسة « الظواهر المادية أو الانسانية دراسة واقعية . أي القيام بدراسة العلاقات بين الأشياء وقوانين حركتها الداخلية في ضوء الطبيعة والمجتمع ، وليس في ضوء بعض المبادئ المنطقية والعمليات العقلية فحسب » (ص ١٤) .

« ولا يعني المنهج العلمي في فهم المؤلف اكتشاف القوانين التي تحكم الظواهر والتي يمكن تعميمها فيمكن توجيه هذه الظواهر نحو الأفضل فحسب ، ولكن يعني أيضا رفض «النظرية الميكانيكية» ذلك أن المشكلات والظواهر الاجتماعية « ذاتيات دينامية » وعلى هذا فان تغيير الظروف القديمة بظروف جديدة لا يعني بالتحديد إنهاء الوجود المادي « لكل » آثار الظروف القديمة بظروف جديدة « وخاصة ما يتعلق ببعض العناصر الثقافية في المجتمع التي عاشت زمنا طويلا » (ص ٥) .

« والمؤلف يحدد اهتمامه الاجتماعي في

اعلانه إيمانه بالتقدم المستمر ، فالظنوية التي تقول « بأن التغيرات الاجتماعية والثقافية هي في العادة تغيرات تقدمية ، أي انها تسير نحو أهداف انسانية معينة للتحقق في الحاضر أو في المستقبل ، وتضمن هذه التغيرات التقدمية امورا عديدة ، منها نمو حياة الانسان الفكرية ، ونمو فهمه التكنولوجي وسيادته على الطبيعة وعلى الانسان ، وما حققه من حريات سواء كانت حريات اجتماعية أو اقتصادية » (ص ٢٨) ، هذه النظرية يرى المؤلف أنها « انضج النظريات وأهمها وأكثرها تفاؤلا وقبولا » (ص ٢٨) .

« والمؤلف يرى أننا لا يمكن أن نفر دون أن نفهم ما هو كائن ، لكي نستطيع أن نخطط لما يجب أن يكون » (ص ٥٠) ، وهذا يعني « أن ندرس مجتمعا ، ندرس بنائه ووظائفه ندرس ظواهره ، ندرس قيمه ومثله العليا ، ندرس رواسيه الحققة ، كما ندرس اتجاهات أعضائه » (ص ٥٠) ، وأن التغير الاجتماعي الى الاشتراكية لا يمكن أن يتم بشكل كامل الا « على الحقيقة » أي « التعرف على ما هو كائن لتغيره في ضوء العلم الى ما يجب أن يكون » (ص ٢٩٦) .

وإذا كانت تلك هي الخطوط العامة لرؤية المؤلف للظواهر الاجتماعية، فان الدراسة النوعية لموضوعات كتابه تقدم بعض المقولات الهامة تعنى فهمنا للمنهج . فهو يعطى أهمية خاصة للعناصر المادية في تفسيره لمعظم الظواهر .

— فهو يلاحظ عموما ان « التبدلات في الأساس الاقتصادي للمعيشة يتبعها دائما تغيير ثقافي وبخاصة في محيط الأسرة » (ص ٢٩) كذلك فان اكتساب نظام الدفع النقدي للمحاصيل وزيادة استعمال النقد يسيران تطعيم الحاجات التقليدية للعمل التعاوني الزراعي ، كما أن « مستوى المواد الغذائية اذ انخفض يترتب على هذا انخفاض تحويل من الاكتفاء الذاتي الى الاقتصاد النقدي » (ص ٣٠) وعنده فان الأساس في الاختلاف بين رؤية المجتمعات الصناعية الملحاة ورؤية المجتمعات الزراعية لها يكمن في أن الناس في المجتمعات الأولى « قد أثبتوا لأنفسهم كما أثبتوا لغيرهم انهم قادرون على التسلط على الطبيعة فضلا عن الظروف الاجتماعية التي تواجههم » ، كما أنهم « يعتقدون أن أي أمر من الأمور يمكن تحقيقه »

رصد جميع الظواهر ، وإن لم يكف عن الالحاق الدائم على ضرورتها ، وبطالب بأجرائها لتأكيد الفروض الواردة بدراسته .
والآن ، ماذا يقول هذا الحديث « الهام »
عن الثقافة ؟

المجتمع والتغير والثقافة :

إن الاستخدام المتكرر لمصطلح « الثقافة » يقصر معناها على مجرد ألوان من الفنون والآداب وهو استخدام محدود ، فمفهوم الثقافة في مجال علم الاجتماع ، أوسع مدى وأشمل ، وأدق من ذلك الاستخدام العام الذي درجنا عليه . إن الثقافة في مجال علم الاجتماع هي « كل النماذج السلوكية البشرية التي تكتسب اجتماعيا والتي تنتقل اجتماعيا كذلك عن طريق الرموز ، ومن ثم يمكن أن يقال إن الثقافة تتضمن كل ما يمكن أن تحققه الجماعات البشرية ، ويشمل ذلك اللغة والصناعة والفن والعلم والقانون والحكومة والأخلاق والدين ، كما يشمل أيضا الآلات المادية والمصنوعات التي تتجسم فيها عناصر ثقافية معينة » (ص ٢٣) وإساس وجود الثقافة إن الإنسان قادر على التعلم من خبرته وقادر على إيصال ما تعلمه إلى غيره من طريق الرموز (واللغة من أهم هذه الرموز) ، فالثقافة كمصطلح اجتماعي ، أعم بكثير من استخدامها الشائع ، إنها تعني « التراث الاجتماعي لجماعة من الناس يرثونه جيلا بعد جيل كأفراد وجماعات » وعناصر التراث الاجتماعي تنقسم إلى قسمين ، عناصر ثقافية مادية (مثل المباني ، الأثاث ، الملابس ، المواصلات ، الخ) وعناصر ثقافية غير مادية (مثل اللغة والعادات والأعراف والمعتقدات والقانون ، الخ) . وبالمطالع فإن « العناصر الثقافية المادية هي العامل الهام في تغير العناصر الثقافية غير المادية وتطورها » ، وفي بعض الأحيان « تكون العناصر الثقافية غير المادية عاملا في تغير العناصر المادية وتطورها » (ص ٢٥) وفي استعراض سريع ومركز لنظريات التغير الاجتماعي والتغير الثقافي ، لاحظ المؤلف في بدايته أن النظريات التي تهتم بالتغير الاجتماعي لم يضع معظمها خطأ فاصلا بين التغير الاجتماعي وبين التغير الثقافي ، بالرغم من أن قابلية الفصل

(ص ٢٣) ، وهو يلاحظ أيضا « أن جاذبية السوق أي البيع بالنقد تخلق من الفلاح رجلا كثير النقل » (ص ٤٠) وهو في عرضه لموقف المرأة المعاصرة ، يربط النظرة اليها بالتطور في علاقات الإنتاج ، فقد تطورت النظرة إلى المرأة بتطور المجتمع وانتقاله « من مجتمع اقطاعي في مطلع القرن العشرين إلى مجتمع اقطاعي شبه رأسمالي بعد ثورة ١٩١٩ ، ومن مجتمع اقطاعي شبه رأسمالي قبل ثورة ١٩٥٢ يتحول مجتمعنا في الوقت الحاضر إلى مجتمع اشتراكي ويرى تبعا لذلك أن تحرير المرأة الكامل مرتبط « بنصفية علاقات الإنتاج اقطاعي شبه الرأسمالي تصفية نهائية » (ص ٢٤١) .

إن العرض السابق يعطينا بعض الملامح الواضحة لمنهج المؤلف ، ويبرز موقفه الاجتماعي المتقدم ، وقدرته على اختراق المناخ المتخلف الذي عاشت في ظله دراساته الاجتماعية ليكون واحدا من رواد إرساء قواعد مدرسة اشتراكية مصرية في الدراسات الاجتماعية إن لم يكن - في حدود ما نتابع من دراسات - هو أول روادها (٥)
وقد فرضت علمية المنهج المستخدم على المؤلف ، كاستكمال لها ونتيجة منطقية في وقت مما ، أن يشخذ أساليب بحثه ووسائله ومن هنا فقد حرص على تحديد المصطلحات المستخدمة تحديدا دقيقا وأكد ذلك بتكرار التعريف عندما يكون ذلك ضروريا ، وذلك طلبا لمزيد من الدقة في العرض . كذلك فقد تجنب التعميم تجنبا تاما ، وحرص على عرض كل الاحتمالات الممكنة والمنطقية عند تفسير الظاهرة ، وعند استخدامه لنصوص للتدليل حرص على إيرادها من مصادرها الأصلية . وقد استخدم المؤلف مصطلحين أساسيين للتدليل على التراث الثقافي الذي يرصده . أولهما : الأمثلة الشعبية والمعتقدات الشعبية والمواريث والملاحم أحيانا ، وثانيهما : التراث الديني بمصادره التشريعية المختلفة أو بالمعتقدات الشعبية حوله . وقد أخضع المصدرين للفحص العلمي للاستدلال منهما على العناصر الثقافية التي يريد رصدها . وهناك مصادر ثانوية أخرى استخدمها ، منها الملاحظة المباشرة ، وقد تميز المؤلف بقدره فائقة على الملاحظة لا شك أنها وليدة تدريب طويل على العمل في مجالات البحث العلمي . بيد أن « الدراسة العملية » كانت أهم أساليبه وإن كان لم يستخدمها في

بين هاتين العمليتين تبدو واضحة في استقلال كل منهما عن الأخرى ، وقد انتهى به هذا الاستعراض إلى رفض النظريات القائلة بأن الحياة لا تتغير وأن الدنيا باستمرار متشابهة وأن التغيرات غير منتظمة في نسق معين ، ورفض المؤلف أيضا النظريات التي ترى أن التغير يسير نحو الأسوأ ، وتلك التي تراه دوريا ، ويعلق بقوله بتلك التي ترى أن التغير موجود وحتى وتقدمي .

وربما أن التغير حتى وتقدمي ، فإن ذلك لا يعني أنه « ميكانيكي » . أن التخطيطة له - كيمظهر من مظاهر الوعي به - جزء من هذه الحقيقة . وهناك بالطبع عوامل متعددة تفسر حدوث التغير الثقافي . منها الابتكارات والاكتشافات العلمية ، ومنها عمليات الاحتكاك الثقافي بين الثقافات والحضارات ، ويؤدي انشأ المدن إلى تكوين نقط مركزية للتغير الثقافي . وبالطبع فإن الوعي أو « الإدراك الجديد » يسهل ذلك بدرجة أكبر . وكما أن هناك عوامل تيسر حدوث التغير الثقافي ، فإن هناك عوامل تعوقه . أن المجتمعات المختلفة أو الزراعية أبدا في تمثل الجديد أو المستحدث . وبينما نلاحظ في المجتمعات الصناعية أن هناك رغبة - يخلقها النظام الصناعي نفسه - في التجديد والتغير ، فإن المجتمعات الزراعية لا تأبه عادة بالجديد أو المستحدث بنفس الدرجة . والمسألة في المجتمع الصناعي أن هناك إحساسا بارزا بالقدرة على التسلط على الطبيعة وتطوير الظروف الاجتماعية ، وهو ما تفقده المجتمعات الزراعية التي تسودها الفردية وتقل نتيجة لتراكم التخلف وتدهور الظروف المعيشية ، القدرة على مواجهة تحدى الطبيعة ، وتسود « القدرة » - بطبيعة أسلوب الإنتاج الزراعي نفسه - فتقف كقوة مانعة أمام تقبل الجديد . ومن الحواجز الهامة المعوقة للتغير والمنتشرة في المجتمعات المختلفة ذلك الإعجاب البالغ بالثقافة لاوطنية والتعصب لها ، والكرامة الزائفة - شخصية كانت أو قومية - التي تقف حاجزا بين الفرد أو الأمة ، وبين التعلم والتغير بالإضافة إلى حواجز العجب والتفخر وخشية ضياع ماء الوجه ضد التغير إلى الأفضل ، وهو ما نجد عادة في المجتمعات المختلفة . وينبغي أن نلاحظ أن هناك وحدة بين العناصر الثقافية لمجتمع من المجتمعات كما أن هناك اختلافا وتناقضا أيضا بين بعض عناصرها ،

ويفيد فهمنا لذلك في إدراك أن أي تغير ثقافي لا يمكن أن يحدث في عزلة ، فأي تغيير ثقافي يحدث بالتالي تغيرات ثانوية كنتيجة له ، وقد تقف هذه النتائج الثانوية دون التغير الأساسي لارتباطها بعقائد ثابتة . وكأمانة لذلك ، نلاحظ أنه في البلاد التي تؤمن بالبوذية فإن مكافحة الحشرات الضارة بالزراعة عملية صعبة لأن البوذية تحرم قتل كل ما هو حي مهما كان شكل الحياة فيه ، وقد قاوم هنود (النافاهو) المسيحية لأنهم يخشون الموت خشية رهيبية كما يخشون الموت وكل ما يتعلق بهم أو بعبودتهم أو قيامتهم ، ومن هنا فعلمنا أن نلاحظ أن التغيرات المستحدثه لها تمن اجتماعي معين ، وإن مزايا المستحدث يجب أن تكون أعظم واقعا من النتائج المتوقعة . المجتمع العصري : بعض السمات - بعض القيم .. المشاعر الجماعية وبعض اتجاهات التفكير : إن تطبيق العرض السابق للمفهوم الثقافي والعوامل المساعدة على التغير الثقافي والمعوقة له ، على ظروف مجتمعنا المصري ، ضروري قبل أن نبدأ في الحديث عن بعض الحقائق الثقافية المصرية الماصرة . ومن الطبيعي أن نختار في البداية بعض سمات مجتمعنا المصري ، من الصعب بالطبع أن نرصد كل السمات ، بيد أن البعض الذي نختاره ، لا نختاره تعسفا مطلقا ، إنما نختار تلك السمات التي ترتبط أساسا بما يريد الكتاب أن يقول ، وترتبط أيضا بالظرف الذي صدر عنه وله ، في ضوء هذا فإن أبرز سمات المجتمع أنه مجتمع قديم ومستقر ، ولأنه كذلك فإن محاولة فهم أمر ضروري ، لأننا إذا فهمنا ما هو كائن أمكن أن نخطط لما يجب أن يكون ، ولا يمكن فهم هذا المجتمع إلا عن طريق العلم وبأسلوبه ، والمجتمع المصري كذلك مجتمع متغير أو هو يتغير الآن فعلا وهو في هذا يخضع للقانون العلمي « فكل الأمور والأشياء .. المادية .. وغير المادية » في تغير مستمر تلك هي سنة الحياة « (ص ٥١) ومعنى هذا أن التراتب الاجتماعي المصري (العناصر الثقافية المادية وغير المادية) تتغير ، وإذا كانت العناصر الثقافية المادية تتغير يخطئ أوسع دائما ، فإن العناصر الثقافية غير المادية تتخلف في تطورها نسبيا . ويعتبر المؤلف أن من الانتصارات العظيمة التي حققها الشعب في ميادين السياسة والصناعة والاقتصاد ومنذ ثورة

يوليو ١٩٥٢ و « تطبيق القيم الاجتماعية الجديدة
 .. القيم الاشتراكية ، يعنى تغيرا جذريا فى
 تراثنا الاجتماعى بعناصره غير المادية ، أى تغيرا
 جذريا فى العلاقات التى تقوم بين الجماعات فى
 مجتمعنا .. » العلاقات بين العمال وأصحاب
 العمل ، والعلاقات بين الملاحين وأصحاب الأرض ،
 والعلاقات بين الزوجات والأزواج .. الخ «
 (ص ٥٢) أن هذا التغير فى مجالات العلاقات
 الاجتماعية يعنى **الفاء بعضي الأديان الاجتماعية**
 (دور المستعمر .. ودور الملك .. ودور
 الرأسمالى) .. وخلق أدوار أو وظائف اجتماعية
 جديدة (القوى العاملة .. الاتحاد الاشتراكي
 .. المرأة العاملة الجديدة .. الخ) وفى المجال
 المادى فإن هذا يعنى نشوء **مؤسسات جديدة**
وقواعد جديدة للعناصر الثقافية المادية (المدن
 .. المصانع ..) ، وهنا لابد أن تبدو أحيانا
 حدة التناقض أو الصراع بين المايير الثقافية » .
 ويعتبر المؤلف أن هذه ظاهرة طبيعية فى المجتمعات
 التى تمر بمراحل تحول رئيسية ولكنه يرفض
 القول بأن « هذه النتائج مستتبع ودهما مع
 الزمن ودون ما تدخل » ويطلب ضرورة توجيهها
 فى ضوء الاهتمام بها . ودراستها وفهمها
 (ص ٥٢) . وإذا كان التغير الثقافى هو أحد
 سمات مجتمعنا المعاصر فإن هذا التغير يتم فى
 إطار مجتمع قديم وذو حضارة عريقة ، وخاصة
 أن ثبات قوة الإنتاج فيه نسبيا لم يخلق ضرورة
 قسما واصالتها لمحاولة تغييرها ، أن الاصلة
 ملحة لتغيير كثير من النظم ، ومع ذلك فإن
 تغييرات متعددة قد حدثت فيه . ولكن المؤلف
 يلاحظ « أن الجديد فى مجتمعنا لم يلد دائما
 لينسخ القديم . وإنما كان التوفيق بين القديم
 والجديد هو القاعدة فى هذا المجتمع » . وقد
 أدى هذا « الى جعل بعض نظما الاجتماعية مقدمة
 غاية التقيد » (ص ٥٥) . ويرى المؤلف أن
 « محاولة التغيير الشاملة يجب أن تميز بعض
 النظم القديمة الأصلية فى هذا المجتمع ، وبين
 النظم القديمة السخيلة وبين النظم المستحدثة » ،
 أن هذا لا يعنى فى رأى المؤلف الإبقاء على كل
 العناصر « القديمة » وإنما فهم طبيعتها ، طبيعة
 هنا لا تعنى مفهومها الدارج ، وإنما تعنى
 « القدم » ، **والمؤلف يطالب بالوعي الموضوعي**
بهذا الصراع ، « فالأصيل القديم يمكن أن يتغير
 أو يستبدل بغيره » ، إذا كان غير ملائم . وهو
 يشرح مثلا **بالنظم القديمة الأصيلة** « روح
 التعاون والتضافر » التى نشأت لواجبة انخفاض
 الأراضي الزراعية عن النيل مما خلق ضرورة

تجمع أهل القرى لتعليه سطحها فوق مستوى
 النهر والفيضات ، وهى الروح التى انتهت أو
 قلت فعاليتها بظهور الرى الدائم وانقضاء مبرر
 وجودها المادى ، فقد قلت الحاجة الى التجمع
 وفقدت القرية شكلها الكبير ، ظهرت العزب
 الصغيرة وطفنت الادارة المركزية . ومن هنا فإن
 بعث هذه الروح ضرورة ، يخلق مبررات مادية ،
 ومراكز تنشئه وخلق دوافع جديدة للتعاون بين
 القرى . ومن النظم القديمة الأصلية التى يصعب
 تغييرها تغيرا شاملا وسريعا « العادات الجنازية »
 التى ترجع الى العهد الفرعونى . أما **النظم القديمة**
الدخيلة فمنها حجاب المرأة المصرية - الذى لم
 يعرفه الفراعنة - ولذلك لم يصمد طويلا لتغيره ،
وليس الطربوش الذى تلاشى بسرعة مذهلة .
 وأذن فإن التغير الواعى ، لا يقتلع كل شيء ،
 ولا يبقى على كل شيء ، إنه يختار الصالح للبقاء ،
 وهو أيضا يقدر الوزن الخاص لكل عنصر يراد
 تغييره ، فالنظم القديمة « تحتاج مجهودا ضخما ،
 والدخيلة مجهودا أقل ، ولكن المسألة برمتها
 ليست قائمة على الانتقاء الاختياري ، إن ما يحدد
 ما هو دخیل وأصيل هو الدراسة العلمية ،
 المنهجية ، وليست آراءنا الخاصة أو تصوراتنا
 الذاتية . وما يحدد ما يبقى وما يذهب خاضع
 فى رأى المؤلف **لمحك رئيسي همام** ، وهو « أن
يتفق أو لا يتفق مع المصالح الحقيقية للجماهير
العريضة » (ص ٥٧) ، وهذا يعنى أن يتفق أو
 لا يتفق مع **الاشتراكية** « فمن المؤكد أن القيم
 الاشتراكية والمبادئ الاشتراكية فضلا عن المثل
 العليا الاشتراكية هى أمور تتفق مع المصالح
 الحقيقية للجماهير العريضة فى مجتمعنا »
 (ص ٥٧) .

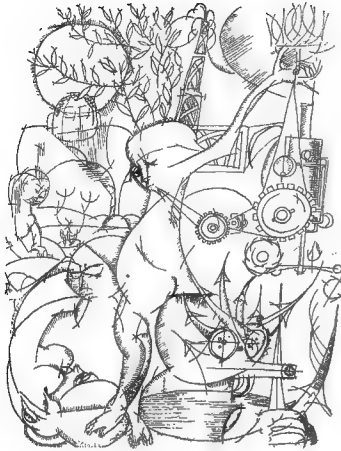
وإذا كان التغير الاجتماعى هو أحد سمات
 مجتمعنا المصرى المعاصر ، فإن « **التخلف الثقافى** »
هو أحد سماته أيضا وهو واضح فى الغالب فى
محيط العناصر الثقافية غير المادية التى تشكل
 عادة الصراع العنيف بين القديم والجديد .
 وملاحظ ظاهرة التخلف الثقافى متعددة فهناك
 الظواهر المتصلة بنظرنا الى الموت والموتى ،
 والعلاقات المتخلفة بين الرجل والمرأة ، كما نجدها
 فى ظواهر أخرى متعددة على مستوى الملاحظة
 المباشرة ، الطالب الجامعى الذى يدرس الكيمياء
 ويعتقد فى الأولياء والأشباح . وصاحب سيارة
 فاخرة من آخر طراز ، يضع فيها رموزا دروا
 للحسد . والجريدة التى تطبع وتجمع إلكترونيا -
 وتضم باب « بختك اليوم » .. الخ . ومن

ظواهر التخلف الثقافي الأكثر خطورة ، بعض العناصر الثقافية غير المادية التبدية المستمرة ، ويفسر المؤلف استمرارها بأنها لا تزال تؤدي وظائف اجتماعية معينة ، ومعظم هذه الظواهر « يمثل اتجاهها نحو الحياة يقف متعارضا ضد الاتجاه الجديد نحو الحياة الذي لابد له أن ينبثق من الظروف الجديدة ونحن نبني المجتمع الجديد • المجتمع الاشتراكي » (ص ٦٠) ، وكأمثلة لهذه الظواهر يضرب المثال بظاهرة ارسال الرسائل الى الموتى ، وكل الظواهر المتعلقة بالموت ومفهوم الخلود (الصلة بين ظاهرة النوم وظاهرة الموت ومفهوم القربين والاعتقاد بوجود حياة بعد الموت • وحياة في القبر • • •) ، والمؤلف مع هذا لا يتبنى وجهة النظر القائلة بأن المجتمع المصري ثابت لا يتغير ، انه يرى أن هناك عناصر كثيرة تغيرت ، فقد غير المصريون لغتهم مرتين وغيروا دينهم مرتين ، ولذلك فهو يثق أن المصريين « اذا تأكد وجود النهر الحقيقية أمامهم ••• قرص التغير الى الأفضل ، سيستمررون في التجديد والتطوير » .

ويفسر المؤلف وجود عناصر ثقافية متنافرة مع العناصر الثقافية السائدة وتصارعها بوجود « عزلة ثقافية » ، بمعنى وجود عناصر أكثر تخلفا من العناصر السائدة ، وهو لا يرفض تنافر العناصر الثقافية ولا تصارعها ، فالصراع سنة الحياة ، وصراع العناصر الثقافية أساسية كانت أو مستحدثة يعنى حتمية التطور » (ص ٦٣) ، بيد أن من المهم بالطبع دراسة أسباب هذه العزلة الثقافية • ان القرية على وجه العموم في عزلة ثقافية عن المدينة ، ومع ذلك فإن بعض أحياء المدينة قد تكون معزولة ثقافيا عنها • وكمثال لذلك فإن شيخة كشيخة الترجمان مثلا ، تعيش متنافرة ثقافيا مع المدينة التي هي جزء عضوي منها ، وهي مدينة القاهرة ، ان هذا التنافر يبدو واضحا من دلالات الدراسة الاحصائية التي شارك المؤلف في اجرائها عن هذه الشيخة • فنسبة الزواج في هذه الشيخة مرتفعة بشكل غير طبيعي ، والمستوى الاقتصادي منخفض جدا ، ونسبة العمال غير الفنيين عالية ، وكذلك نسبة الأموات غير العاملات ، ونسبة الجرب • بمختلف أنواعها (المخدرات والدعارة بالذات) ونسبة الأميات ، بينما تعاني الشيخة من قلة الخدمات التعليمية والثقافية والترفيهية (المدارس ودور السينما والمسارح والمكتبات العامة) • وازدياد المقاهي ، وانتشار القذارة ••

والافتقار للكهرباء • وتكشف الدراسة الاحصائية أن هذه الشيخة تتنافر في كل المجالات السابقة مع المستوى العام لأحياء القاهرة الأخرى ، وهذا يعني أنها في « عزلة ثقافية » عن المدينة ، وأعمية دراسة ظاهرة مثل ظاهرة العزلة الثقافية تكن في الحاجة الملحة الى توافر العناصر الثقافية في المجتمع ككل ، وهو ما يؤثر في التوافر الاجتماعي والوحدة ، والحاجة الملحة الى رفع المستوى الثقافي والحضاري للقرية المصرية لازالة التناقض بينها وبين المدينة •

من هذا العرض العام لبعض سمات المجتمع المصري المعاصر ، يركز المؤلف على بعض القيم الاجتماعية الإيجابية التي يرى انها قابلة للبقاء واصيلة ، ويمكن أن تتواءم مع التغير الثقافي المنشود ، بل ويمكن أن تساعد عليه • والقيم الاجتماعية عنصر هام في هذا الصدد فهي « سواء كانت أشياء حية أو غير حية انسانية أو صناعية » أشياء « ذات قيمة معينة لدى جماعة من الناس ، محترمين أو موزعين » وهي « تنبت عادة عن طريق الرأي الجمعي لهذه الجماعة » وبينما تمثل الأشياء المادية أنوعا معينة من القيم (القيمة النفعية والتبادلية • •) ، فانها تمثل أيضا قيما اجتماعية ، لخصوعها لاهتمامات انسانية تجعلها « ظاهرة اجتماعية » • يضاف الى هذا أن ظواهر الوعي الاجتماعي أيضا « قيم » لأن الناس عن طريقها يعبرون عن اهتماماتهم في أسلوب ايدولوجي • وهناك القيم الأخلاقية والقانونية والسياسية والثقافية والتاريخية • ولكل شخص عادي جهاز معين من القيم الاجتماعية ، وهي قيم متطورة ومتغيرة • ويرى المؤلف أن هناك « قيما اجتماعية إيجابية » « تدعو الى الخير ولا تدعو الى الشر » ، و « تعين على التفرق الى الأفضل وإلى الأذى وإلى الأهم » (ص ٧٦) ، منها الصبر والمثابرة في الكفاح الجماعي والايمان بالنصر والاقبال على التطوع للجهاد والازتران الانفعالي والتضحية وأداء الواجب وتحمل المسؤولية والاعتزاز بالوطن والطاعة للثقافة للقوانين والتعليمات • ويرى المؤلف أن وجود هذه القيم لا يكفي اذ لابد من تمثيلها وذلك « بأن تهمل الظروف الاجتماعية والمواقف الاجتماعية التي تيسر لبعضها البعض المجتمع أن يستوعبوا هذه القيم وذلك عن طريق المؤسسات الاجتماعية والثقافية والمنظمات السياسية » • (ص ٧٧)



وقد اختار المؤلف خمسة من القيم الاجتماعية المصرية الإيجابية ليحدثنا عنها تفصيلا ، وهذه القيم هي « الصبر ، التضحية ، التعاون ، والعيش والملح والمجاملة » .

وينطلق المؤلف في الفصل الخامس الى عرض بعض « المشاعر الجماعية » ، ويغلب على ما اختاره من هذه المشاعر التنبيه الى بعض المشاعر غير الملائمة للتطور أو التضاد مع النظرة العلمية ، ومن هذه المشاعر « تحكم الموتى في الأحياء » متمثلا في الاحتفالات المسرفة بدفن الموتى من الأقارب وبعد دفنهم وزيارة هؤلاء وهؤلاء .
واضح من ذلك « ارتباط الأحياء بالموتى وهم في حكم العدم ارتباطا واضحا ، وتلقى الوحي منهم في بعض الأمور والاتجاه اليهم في أمور أخرى وانتظارهم حتى يبتوا في أمور حياتهم » (ص ١٢٣) . ويرى المؤلف أن « هذه العادات تبرز ارتفاع مكانة العناصر الثقافية غير العلمية في تقدير بعض الناس ، كما تبرز سيادتها على حكمهم على الأمور والأشياء » . ويرفض المؤلف « التلقيفية » التي تحكم على الأمور بنظرتين واحدة علمية والأخرى غير علمية (ص ١٢٣) وتحكم الموتى في الأحياء في رأى المؤلف « يشمل الأجهزة التي تضع في اعتبارها أن تكون مهمتها علاج مشكلات الناس ، ذلك لأن انصراف بعض أعضاء مجتمعنا عن الأجهزة المنظمة لاحتياجات المجتمع الى أجهزة جمد العدم حركتها ، يجعلنا نتساءل عن العوامل التي تدفع بعض الناس الى تفضيل أجهزة العدم على أجهزة الحياة » (ص ١٢٥) هل يكون ذلك لأن أجهزة الحياة متعالية على الناس ظالمة لهم ؟ ! أم أن هناك مبررات أخرى ؟ (٦)

ومن المشاعر الجماعية المصرية أيضا « ظاهرة العصبية » أى العلاقات الاجتماعية الوثيقة التي تمنى أصلا على القرابة أو وحدة النسب بمعناه الواسع وبمعناه الضيق . وهو ما يخلق روابط تعاون وروابط تناحر في نفس الوقت ، وظاهرة العصبية موجودة في محيط جماعات الريف وجماعات المدينة التي لا يزال الشعور بالانتماء الى الريف فيها قويا . ويرغم ازدياد المناطق الحضرية في مجتمعنا فان ظاهرة العصبية مازالت منتشرة ، ويطلب المؤلف « دراسة آثار هذه الظاهرة دراسة علمية لكي نفهمها ومن ثم

نستطيع أن نوجهها نحو الخير الذي يتوقعه المجتمع الجديد » (ص ١٥٣) .

والتعصب ظاهرة موجودة بكثرة هي الأخرى، أى التحيز ضد شخص معين أو ضد جماعة من الجماعات ، وهي تقوم على أساس الانفعال الزائد عن الحد ، وهي « صورة من صور الشعور بالعداوة » . ويلاحظ المؤلف أن التعصب عندنا لا يقوم على أساس عنصري ولكنه يقوم « عندما تتميز طائفتان من الناس يتصلون بعضهم ببعض بسمات متباينة تكون في الغالب « سمات ثقافية » (ص ١٥٧) . كذلك فان المؤلف يتحدث عن « اللغة السرية » ومن مظاهرها لغة الدعاية والتكتيك ، التكت السياسية والاجتماعية ، وهو يرى أن « التكتة السياسية أو الاجتماعية السرية تعبير عن رأى عام معين في بعض قضايا المجتمع يلجأ اليه أعضاؤه اذا لم تتوافر لهم

وخوفنا منه ، ويمثل هذا في الدعوات بأن يكفينا الله « شر المستخى » وتجنب المجهول ، لا بمحاولة فهمه والتنبؤ به والسيطرة عليه ولكن بالادعية والرقى والتعاويذ وهو ما يتضح فيما يكتب على اللوربات والسيارات العامة والمحاسة من دعوات • أو في انتشار قراءة البخت والفنجان في الصحف والاعتقاد بصحتها • ونتيجة لتجربة في مؤسسة للأحداث المشردين يرى الكاتب أن « القدوة » مهمة ، وأن قيام القادة بضرب الامثلة ضروري وأساسي لانهاء اساليب الفهم الضارة أو العادات غير الاجتماعية •

والكاتب يرى أننا نفهم « الوقت » فهما خاطئا ، برغم إيماننا النظري بأهميته ، فبينما يرى أعضاء المجتمعات الصناعية أن الوقت مال ، فإن شعبنا لا يقدر هذا التقدير الكافي • ومن ناحية أخرى فنحن نعيش في الماضي أكثر مما نعيش في المستقبل • فقد خلقنا من الوقت شيئا مخيفا نشكو منه من التسكوى • ونحن نرى الزمان غادرا وتأمي عليه كثيرا ، فنحن نعوض النقص في مظاهر حياتنا بالتفاخر بالقديم وبالتقاليد الراسخة ، ثم **باكتراثنا من الكم على حساب الكيف** ، وهو ما يكشف عن مظهرية تملأ مناخنا الثقافي تدعو الى الشكل قبل الموضوع • وفي هذا الصدد يلاحظ المؤلف من خلال عرض **لنمط التفكير السائد نحو المرأة** أن الرجل المصري يعامل المرأة معاملة سيئة في ضوء مستويات المعاملة الانسانية « (ص ٢٤١) ، كما أن النظرة العامة نحوها تقتصر على « دورها البيولوجي » فقط ، دون أدوارها الأخرى ، وهذا يعني أن تتحدد قيمتها حسب ما تتصف به من مكونات بيولوجية - المظاهر الخارجية للوننة - وليس حسب جماع شخصيتها الانسانية التي تجمع بالطبيعة العديدة من المكونات وتؤدي للعديد من الادوار ، ويرى المؤلف أن سيادة علاقات الانتاج الاشتراكي ستؤدي الى « وجود جيل من الرجال لا تسنح له الفرصة أبدا لشراء استسلام المرأة ، سواء بالمال أو بأية وسيلة أخرى » وأيضا « وجود جيل من النساء لا يضطرون أبدا الى الاستسلام لأي رجل لأي سبب سوى الحب الانساني الحقيقي » ، (ص ٢٤١) •

في حديث الدكتور عويس عن آخر أنماط التفكير المصرية التي اختارها للحدث عنها ،

المنافذ الاجتماعية غير الضارة الأخرى • وهو يرى ضرورة توفير هذه الأساليب بشرط ألا تخرق القواعد الأساسية اللازمة لبقاء كيان النظام الاجتماعي وأهمها « سيادة المبادئ الديمقراطية وممارستها » (ص ١٥٩) وفي ختام هذا العرض لمشاعرنا الجاعية يلاحظ المؤلف أن **مقومات المكانة الاجتماعية في مجتمهنا** ، مكتسبة على وجه العموم ، فمجتمعتنا لا يركز كثيرا على المكانة الاجتماعية الموروثة ، رغم وجود تأثير بالطبع بالمكانات الموروثة • وبالرغم من ذلك فالمؤلف يلاحظ « أن السمة السائدة التي نجدها في الأشخاص الذين ترتفع مكانتهم الاجتماعية عادة في مجتمعتنا هي سمة السلطة ، وقد تكون هذه السلطة ، سلطة معنوية أو سلطة مادية » (ص ١٦٣) •

تختلط مشاعرنا الجاعية ببعض **انهاضات تفكيرنا** لتخلق صورة موحدة ، لها دلالات متقاربة • وتطغى الأمثلة الواقعية دلالات هامة • في إحدى القرى المصرية رفض سكانها ادخال أنابيب مياه تقي للشراب ، وفضلوا مياه النيل - رغم ما بها من طفيليات وأمراض - لأنها « مياه من صنع الله » ، ورفض آخرون استخدام آلات الدرس الحديثة وفضلوا النورج • لأنهم لا يريدون أن يعرف أحد كمية محصولهم « لأن الحصول سر بينهم وبين الله » • وفي المدينة لا يختلف الحال كثيرا • في حفل عرس - شاهدها المؤلف - وبرغم أن العروسين متخرجين من الجامعة وبرغم أنها من اصول غير رفيعة ، فإن العروس وضعت قدميها في السلق الأخضر (ليكون قدما على زوجها خيرا) ووضعت مصحفا فوق شمع على رأسها « رمزا للبركة ولتبقى العروس مفضية في عين زوجها » • واقترح كاتب صفحي « تفكير قلوب زعماء الدول الاستعمارية والعنصرية لينتفى منهم الشر » كان القلوب هي مركز الشر الاستعماري وليس الواقع الاقتصادي والاجتماعي •

وليست تلك هي الأمثلة الوحيدة لأنماط تفكيرنا التي تكشف عن فهم غير علمي ما زال سائدا كمناف ثقافي في بلادنا •

إن هذا يتبدى بوضوح في مجموعة من **انهاضات التفكير** ، منها طريقة **مواجهتنا للمجهول**

الوسائل السمعية والبصرية » ، وبالطبع فان الوعي السياسي بأهداف المجتمع ضرورة لكل هؤلاء ، بجانب التخصص المهني والفني ، واكتساب المهارات في اكتساب ثقة الناس والقدرة على التأثير عليهم .

ان العاملين في خدمة المجتمع متباينون متنوعون منهم « السياسي الثائر والقائد الاداري ومنهم المربون والمهنيون فضلا عن الاخصائيين الاجتماعيين » . ومن هنا فمن الطبيعي أن يدرکوا أهداف خدمة المجتمع وأن يتعمقوا في دراسته ويكسبوا ثقة الجماهير ، وأن يعوا القوى الاجتماعية في المجتمع ، وأهداف التغيير المستهدف . ان هذا الهدف واضح هو « تكوين الشخص ونموه على أساس سليم » و « تنمية قدرة الفرد على مساعدة نفسه بنفسه » و « قدرته على المساعدة المشتركة » .

ان الدور الهام الذي يقوم به هذا الكتاب هو ادراكه لأهمية « الثورة الثقافية » . « المسألة ليست هي مسألة ملكية الدولة لأدوات الإنتاج أو هي التغيير المادي الذي يحدث في المجتمع فحسب » بل هي فضلا عن ذلك مواجهة العناصر الثقافية غير المادية القديمة التي لاتزال تعيش مع أعضاء مجتمعنا وبهم في صراعها مع العناصر الثقافية غير المادية الجديدة (ص ٣٠٠) ومن هنا فان مهمة الثورة الثقافية « تطهير المتناقضات الثقافية في مجتمعنا المعاصر ، والتخفيف من حدة الوان الصراع الناشئ عنها » (ص ٣٠) ان هذا يساهم في وضوح الرؤية في محيط أبناء الشعب المصري المعاصر ، ويعني « تيسرات الاستيعاب لكل ما يعمل في المجتمع ولكل ما يقال فيه ولكل ما يصنع فيه وتمثل كل ذلك » (ص ٣٠٢) . ولكن المسألة ليست ترددا لشعارات أو تمنيات وهذا واحد من دروس عديدة علمتنا ايها الطلبة . ان تنفست كل المهام المطلوبة في هذه المرحلة واجب تاريخي يجب أن يفسح المكان للذين يتقدرون عليه وللذين يصلحون للقيام به مهما كان الدور الاجتماعي أو الادوار الاجتماعية التي يقومون بها . سواء كانت هذه الادوار قيادية أو غير قيادية (ص ٣٠٥) ليست العبرة أن « نقول فقط كل ما هو خير » ولكن « أن نستعد لقبول ما نقوله وأن نمارس عمليا ما تقبلناه من اقوال خيرة » . واذن فان « القول خير منها تكرار لا يكفي » وايضا فان

يعرض لنا نمطا غريبا وخطيرا ان لم يكن أخطر هذه الانماط ، ذلك لأنه يتشبع باسم لفظ العلم . ان هناك « علما شعبيا مضادا للعلم » ، وهو ما عرف به علم الحكمة أو علم « السيمياء » الذي « يهب القدرة على فعل المعجزات وذلك بمجرد تلاوة بعض آيات من التوراة أو بعض الاسماء باللغة السريانية أو بعض الآيات القرآنية » (ص ٢٦١) ومن هنا فان تأثيره على عقل الانسان المصري « تأثير رهيب » (ص ٢٦٥) لأنه « يبسر لهذا الانسان البحث المستمر عن اقصر الطرق وأسرعها لتحقيق أهدافه أو غاياته الدنيوية والأخروية على السواء » ان تأثير هذا الوهم يجنب الانسان المعاصر المتعة والجد الطلويين عادة في اجتياز العقبات للوصول الى تحقيق هذه الأهداف والغايات ويكون همه ليس انجاز العمل على أكمل وجه وانما لكي لا يقال أنه عاجز عن ذلك » (ص ٢٦٥) .

نحو تغيير ثقافي أفضل :

في الفصل الأخير من الكتاب يقدم المؤلف عددا من الأفكار الهامة « نحو تغيير اجتماعي وثقافي أفضل » وهو يرى ضرورة تعاون جميع القوى العاملة في مجال التغيير الاجتماعي وأن يعي العاملون في مجال الخدمات الاجتماعية أهمية هذا التعاون . ان الاهتمام بالمجتمع ، ينبغي أن ينطلق من أنه مجتمع بشري ، ومن هنا فلا بد من النظر الى ردود الفعل البشرية تجاه المؤسسات أو الأنشطة نظرة واعية ، تستهدف فهمها أولا وقيادتها ثانيا . ان المجتمع في النهاية هو افراد أو قوة بشرية ذات دوافع مركبة وهذا يعني أن العمل الاداري « المكتسبي » ، لا يمكن أن ينجح . ان العاملين في خدمة المجتمع يجب أن يقدروا أهمية تكوين العلاقات الانسانية الطيبة ، وأن يكتسبوا القدرة على التأثير الشخصي في الناس ، والقدرة على فهم دوافع العاملين معهم وسلوكهم . ان ما يبدو أحيانا معارضة عنيدة غير عاقلة من الجماهير له أساس من الانماط الثقافية في المجتمع الذي يعيشون فيه وهناك حاجة - لهذا كله - للتدريب على المهارات العلمية بتلقاها العاملون في ميدان الخدمات الاجتماعية ليتمكنوا في النهاية من الوصول الى الجماهير « وبناء جسر من الود الانساني بينهم والتذرع بالصبر وتعليمهم بطريقة مباشرة أو عن طريق

تقعاً مذهباً ، بينما ذل عريقة فى الاستقلال
- كاليمين مثلاً - ظلت تعانى التخلف (A) .

ان مجال الرد على هذه الآراء ليس الآن ، ولكن
بحسبنا أن نسجل أن هذا الحديث عن الثقافة
المصرية ، يكشف أيضاً أن التقدم الصناعى ليس
كل شيء ، وأن التكنولوجيا لا تحقق تقسماً
مطلقاً وأنه حتى فى حدود درجة التقدم الصناعى
المحدود الموجودة ، فإن لدينا تخلفاً ثقافياً ،
وعزلة ثقافية ، وهو من خلال عرضه لمباحثه
يؤكد أن استهداف التكنولوجيا أو غيرها يجب
أن يكون لخدمة أهداف إنسانية ، لخدمة العدالة
والحق والخير والتقدم ، وهذا هو جوهر المسألة .
نحن لا نبني مجتمعاً عسكياً عدوانياً استثمارياً
استغلاليّاً ، ولا نبني دولة عصرية متسلطة فردية
كأبنة لآمال الإنسان وحقه فى العدل والحرية
والخير ، لا نضيف إلى الحضارة الحالية مزيداً من
التوحش ، وإنما نسعى لتحقيق أهداف إنسانية
عليّاً ، لبناء مجتمع عسكى اشتراكى .

ولربما افترض البعض فى هذه الدراسة الرائدة
- ونحن منهم - التبرة الفاضبة عندما تكون
ضرورية ، ولكننا مع هذا نقدر حرص المؤلف على
أن يكون العلم بعيداً عن الحماس الانفعالى أذ يكفى
أن يزودنا بالمقائق الموضوعية لكى تكون زادا
لافئنا ولقضبنا ، ولعلنا قبل هذا وذاك .
وبحسب المؤلف أن هدفه كان أحد السؤايل
التي جعلته ينف عن سبب الشعب وشتمه
وتحقيره ، وهى ليرة سود بها الانفعاليون وجه
الشعب عقب النكسة ، وتسللت إلى الادب والفن
وبعض المقالات ، وأيضاً فإن حبه للشعب قد
قد حياه من أن يستخدم ما رصد من مظاهر
سلبية لنشر اليأس والهوان وتأكيد الاحساس
بالضعف ، فقدم لنا بذلك نموذجاً للدراسة التي
تريد أن تعلم لا أن تتامل ، وأن توجه لا أن
تتمالى ، والتي لا تتوقع على الشعب ولا على
الحقيقة .

إننا نظن أخيراً أن هناك حاجة إلى « حديث
آخر عن الثقافة » يتناول عدداً جديداً من الحقائق
الثقافية المصرية المعاصرة ، وخاصة فى محيط
الثقافة الموجبة أو المكتوبة ، إننا نريد رصداً
وتحليلاً لاتجاهات أجهزة التنشئة الاجتماعية فى
بلادنا . ما هى الاتجاهات والقيم التي تنشرها

« الاستعداد لقبول ما يقال وحده لا يكفى » ، كم
أبدينا استعداداً لقبول الكلام الخير . المحك
الاساسى لصديقنا هو الممارسة الفعلية ، اذ
« يجب أن نتاح كما يقال فرص وجود الامكانيات
المادية والمعنوية كلها التي تيسر الممارسة
العملية الفعلية » (ص ٧) .

وبالرغم من كل شيء فنحن مازلنا « نشيد
للمستقبل ونبني للحرية » ونحن اذ نفعل
ذلك « نمثل ارادة الحياة الفاضلة فى المجتمع
الانسانى » . صنعناها من قبل ونصنعها اليوم
ونسنصنم صناعاتها على الدوام .
(ص ٣٠٣) .

بهذه السطور ينتهى هذا الحديث الهام فى
الثقافة المصرية الذى ساقه الينا الدكتور سيد
عويس ، فترك بين أيدينا أمالة ، واحدة من أكثر
الدراسات والبحوث التي صدرت بعد النكسة
هذوا واتزاناً وبعداً عن الانفعال . مضيفاً إلى
تراثنا الثقافى دعوة جديدة ومتطورة لسيادة
الاسلوب العلمى والعقلية العلمية والصناعية ،
وهى الدعوة التي استمرت تعمل فى أعماق
مجتمعتنا عبر أجيال عديدة من المفكرين منذ
محاولات الطهطاوى الباكرا ، وغير جهود
على مبارك ولطفى السيد وهيكى وسلامة موسى
وطه حسين وعشرات غيرهم من رواد الفكر
المصرى .

ويكفى هذه الدراسة أن صاحبها قد وسع
شعار الدولة المصرية والمجتمع المصرى فى
مجاله الصحيح بعد أن حاولت بعض الاتجاهات
حرفه عن مضمونه الحقيقى ، وسلبه سميت
التقدمية . فعارض بعضهم بالقول بأن اسرائيل
لم تنصهر لأنها دولة عصرية ولكن لأنها دولة
ثيوقراطية وطالبوا على هذا بدولة ثيوقراطية)
أخرى تواجه اسرائيل وتهزمها (٧) . بينما
حاول آخرون أن يفصلوا مسألة التخلف أو
التقدم عن فكرة النظام الاجتماعى نهائياً . بدعوة
أن التكنولوجيا هي الاساس وليسست
الايديولوجيا ، وذهبوا فى هذا إلى القول بأن
هناك دولة متخلفة تتبنى الاشتراكية ، وهناك
دولة متقدمة كثيرة تتبنى الرأسمالية ، أو العكس ،
كما أن هناك مستعمرات أو أشباهها قد حققت

هذه المؤسسات (برامج التعليم من الحضارة الى الجامعة - برامج الاعداد السياسي - برامج اعداد القادة والموجهين) . ان كل هذه المجالات في حاجة الى حديث آخر وهام عن الثقافة ، يكشف ما يسودها من اتجاهات ايجابية وسلبية مؤثرة في الظروف الراهنة . ونحن نعتقد رغم المجهود الضخم الذي تحتاجه مثل هذه الدراسة ان الدكتور سيد عويس قادر عليها .

أجهزة اعلامنا : (الاذاعة - الصحافة - التلفزيون) ، وفنوننا (المسرح - السينما - الاغنية - الرقص) وآدابنا (الشعر - القصة) ، وفكرنا (الفكر السياسي والاجتماعي والفلسفي والديني) . ما الدور الذي تلعبه في حياتنا المؤسسات والنظم الاجتماعية : (المدرسة - المسجد - الكنيسة - المنظمة السياسية) . وماذا تقول برامج التنشئة الاجتماعية في بعض

(٥) لا يعتبر استثناء لهذا الحكم ان نقول ان جهود الاشعاريين العلميين في نشر الفكر الاشتراكي منذ الحرب العالمية الثانية قد اسهمت بالعمل في التوصل الى بعض النتائج ، ذلك ان مشكلة هذه الجهود هي افتقارها للدراسات النوعية ، وتركيزها على أكثر المسائل عمومية ، وبرغم أن ذلك من وجهة النظر العلمية يخرجنا عن حدود هدفنا ، ويدرج ٠٠ / ٠٠ بقية الحاشية رقم (٧) :

٠٠ / ٠٠ جهود هؤلاء في مجالات أخرى . الا أننا نعتبر أن هذه الجهود كانت تمهيدا للأرض ، ضروريا وحتميا وربما وفي ظروف معيشتنا بالتعدد كان لا بد من فترة من العرض العام ، ثم الانتقال الى التخصص الدقيق في العلوم وفي فروع العلوم ، الى أن نصل الى مدرسة اشتراكية تعتمد على درجة عالية من التخصص . وهو ما ينبغي في رأينا المنهج ، ويؤدي في كل مجالات البحث النظري والعمل التطبيقي .

(٦) وجه الدكتور عويس اعتيادا خاصا لهذه الظاهرة في دراسته « ظاهرة ارسال الرسائل الى خريج الامم والشافي » باعتبارها مثلا من أمثلة تحكم الموتي في الأحياء وفي دراسته الهامة غير المنشورة « نظرة المصريين المعاصرين نحو الموت ونمو الموتي » حاول أن يقدم دراسة أوسع وأكثر شمولاً لهذه الظاهرة . وقد جمع مادتها من حوالي ٥٠٠ من طلبه معاهد اعداد القادة (لدرسين والصحيين والاختصاصيين الاجتماعيين ورجال الدين ٠٠ الخ) ، وتدل النتائج الأولية لهذه الدراسة على سيادة المفاهيم النيبية لدى هؤلاء وعمل انتقارهم الى رؤية علمية .

(٧) راجع محمد جلال كشك - الوعى الاسلامي (كويتية) ١٩٦٨ .

(٨) راجع كتاب الدكتور حسن صعب : تحديث العقل العربي - بيروت ١٩٦٨ .

(١) كمثال لذلك فان بعض دارس علم الاجتماع الريفي في احد معاهدنا العليا يدرسون أشكال الاستيطان الريفي في المجتمع الأمريكي كما لو كانت أشكالا عالية . وما كان معظم هؤلاء الطلبة من اصول ريفية ، فان اقتناعهم بذلك يبدو مستحيلا . ومن أمثلة ذلك أيضا أن المسائل المتعلقة بالمرافعة من الجانب الاجتماعي تدرس دون ادراك للخصائص النوعية للمجتمع المصري وكان هناك مراحقا عالميا نموذجيه المراحل الأمريكي . وبالطبع فان هناك استثناءات لهذا الحكم .

(٢) يدخل في التمهيد لهذا الاتجاه المؤثر الاول لحزب الوفد المصري الذي عقد سنة ١٩٣٥ ، واهتم لأول مرة بصياغة برنامج اجتماعي اصلاحى . وكان قبل هذا المؤتمر يمان انه ليس حزبا يفسح برامج اجتماعية وانما هو وفد موكل بالدفاع عن القضية الوطنية وكان عقد هذا المؤتمر مؤشرا باقتناع قيادة الوفد بأن القضية الوطنية على وشك الانتهاء ولهذا صاغ في المؤتمر برنامجه الاصلاحى .

(٣) من أمثلة هذا النفاق العلمى ظهور العديد من المحاولات التي تربط بين الميثاق وبين العلوم الاجتماعية المختلفة ، وذلك عقب صدور الميثاق مباشرة ، ومراجعة هذه المحاولات تكشف عن لجاجتها الواضحة ، وسوء فهمها لميثاق وللعلم الذى تدرسها ، وهى في رأينا نوع من النفاق الرخيص يشوه العلم ويشوه السياسة في نفس الوقت . وقد ذهب مؤلفر احدى المحاولات الى القول بأن الميثاق هو احد العلوم .

(٤) يعتبر هذا الكتاب من أهم الدراسات التى أجريت في مجال دراسة ثقافة المجتمع المصري دراسة علمية تيدائية . ومن المؤلف أن صعوبات تحول دون نشره ، رغم ان المؤلف استمر بعهده خلال خمسة سنوات متوالية .

حصان الكلام العجوز

.. الى أين يقفز بنا اليوم؟

حصان إيقان .. وكزيرة الجوزن الذهبية

أضواء جديدة على أدب دستوفسكي

محمد جاد

غير أن يعكس أهم روايات الحركة الاجتماعية
لعمري .

وذلك كلام يرميلوف أيضا ..

والحقيقة أن دستوفسكي من الكتاب الذين
يحار فيهم النقاد .. وقصة اللغو الذي سسقط
فيه الكاتب الكبير تكمل الصورة العبقريّة للكاتب
ولا تتناقض معها ، ذلك لأن دستوفسكي نموذج
للعبقريّة العصاوية .. كثافة الشعور بالعذاب
لحجر التواجد على سطح هذه الأرض .. تلك هي
الخيمة الظليلة التي ترفرف على كل ما كتب ..
ولهذا يمكننا أن نسلم الحكاية من جديد وبأذن
جديدة .

ذلك لأن فلاديمير يرميلوف نفسه سيري بعد
مكسيم جوركي أن عبقريّة دستوفسكي شديدة
الشبه بعبقريّة شيكسبير .. وإن أضف أنهما
تسممت وتسمت أبناء الطبقة الوسطى ، أولئك
الذين راحوا يبحثون عنده عن أنفسهم .. فلقد
أراهم أنفسهم وحطم في نفس الوقت توازنهم
الروحي ..

مرة ثانية ..

إن فيلور ميخايلوفتش .. من الناس الأدب
العظيم .. الذين يحار فيهم النقاد ..

لم يكن فيلور ميخايلوفتش يحس في أعماقه
بالثقة في الإنسان

— لقد تحدثت عن الجلاء .. وأنتى أرى أن
صفات ذلك الجلاء هي أجنة تنمو في نفس الإنسان
الحديث .

ويتساءل يرميلوف كبير الروس المعاصرين :
لماذا يتخلل هذا العمل المضيء — رسائل
من بيت الموتى — تلك النغمة اليائسة ؟

لماذا لم تنجح تلك النغمة ؟

ويجيب فلاديمير يرميلوف :

ربما جاء ذلك الضياء الذي لف عمل فيلور
ميخايلوفتش دستوفسكي نتيجة للاحتكاك المباشر
بالمظلومين لأول مرة خلال فترة سجنه ..
أما عن فقد الثقة بالإنسان ، فمن الواجب أن
نلاحظ معها سنى الطفولة المظلمة التي عاشها
الكاتب ، والتي ما كان من الممكن أن تتغير من
رأسه .

ولكن الصورة التي رسمها دستوفسكي للحياة
داخل السجن تركت أثرا في تطور الفكر الاجتماعي
وفي الأدب أيضا .. حينما لم يملك كاتب مثله ..

الانسان والذباية

فحينما يرفع الستار عن الحائط الكبير ..
وحينما تبدو صورة الانسان الذى يبنيه فى جسم
الذباية .. ينقبض النظارة .

بعضهم يضرب الارض بقدميه والبعض الآخر
ينهنه .. بعضهم يبحث عن الباب والبعض الآخر
قد تصفقه السكينة .. بينما تتخذ الأيدي فى نفس
الوقت موقفا مضحكا فتصفق لبراعة المخرج .

حينما يأكل السمك الناس يفرح البعض لان
الثروة السمكية فى ازدياد ، وتهز الكلاب على
الشاطئ العريض ذيلها لأنها تجدد دوما
ما تحرسه ..

ولكن آخرين يهزون رهوسهم لحدة التناقض
الذى تقدمه الصورة ، فينظرون الى السماء فى
أمل ، ثم يماودون النظر اليها فى شك ، بينما
تتمحرك أرجلهم رغبا عنهم .. لا لتشد موكب
القرقي الى الشاطئ ولكن ليدفن القوم نازهم فى
جليد البشنيين والياسنت واليود .

يوم يموت العقلاء بالسكينة .. ويوم يسكر
الأذكيا طوال الليل ، يوم تتحول المقاهى الى عنابر
لمرضى النفس ، يوم يكلم الانسان نفسه أكثر من
افصاحه عنها للآخرين ، يوم يقول المخرجون أننا
نضطر الى قتل الذين يعرفون أكثر ، يوم يصبح
الجنون أعلى درجات الاحساس بالحياة ، يوم
يصبح اليأس نوعا من التبصر والحكمة ..
يوم يرى الناس دستوفيسكى ويعجبونه ..
ويجنونون به .. ومنه ..

حقة وهيبة

كان عصره عصر تحول وازمة

لقد كانت علاقات مسلاك العبيد فى روسيا
القديمة تغل مكانها على المسرح لعلاقات العبودية
فى ظل الرأسمالية ..

لهذا جاء بطل دستوفيسكى ملغورا بسبب
ما كابد من حرمان ومذلّة وسبب ما تلهده فى
مستقبله من فقر وتشرد .

جاء بطله متطويا عاجزا بعد أن حرّمته جنون
المجتمع العالية امكانية الرؤية ، وقتلت فى نفسه
كل أمل ، وسحقت فى فؤاده كل حلم .

العبودية أو السيادة .. خطان واضحا يسير
فى أنفها بطول دستوفيسكى .. فلم ير هو ولا
إبطاله خطا ثالثا بينهما .



دستوفيسكى

فالانسان أحد اثنين .. إما سيد أو مسود،
والبطل الأول عند دستوفيسكى كان دائما واحدا
من الأذلاء .. واحدا من الضحايا .

كانت تلك الظروف الصعبة التى عاناها هو
وأبطاله هي عصر القيصير نيقسولا الأول ، تلك
الحقبة التى اضطهدت فيها العبيريات وسفكت
فيها دماء الحريات ، ووقفت فيها الرجعية تكشر
عن أنيابها وتزار أنها من أجل البناء تضطر الى
قتل الذين يركزون العين على الفروق الجوهرية
بين بنى الانسان وقطيع الخراف .

حقة وهيبة

كانت نتيجةها فى أدب دستوفيسكى - الذى
بعد خير كاتب موضوعى فى زمانه - أن جاءت
كتاباتة مجرد اعترافات شخصية تنم عن ادراك
سوداوى وقلق محموم وخوف لا يعد . جاءت
سجلا لروح عظيمة أمرضتها آلام الانسان
وعقدتها ، روح تحولت الى عبادة القلق لأنها
لم تجد شيئا حقيقيا فى حياتها تعيش به وله غير
ذلك القلق .

خطاب بيلينسكى

تابع دستوفيسكى فى أعماله الأدبية الأولى

انسان ذو قلب و ذو ادراك

كان دوستوفسكى اول كاتب روسى يصور
حقيقى المدينة الروسية (سانت بطرسبرج) ..
ففى روايته (المساكين) يقسم لنا نفسه انقلقة
المفزوعة أو المستكين فى نفس الوقت ، فالبطل
(مكارديفوشكين) نظير دوستوفسكى ، ثرغفه
حياته بالعمل والديون ، تلك بدايتها ، أمانايتها
فهى الذلة والتساملات النفسانية العتيقة ..
المرضية .

تبرز لنا شخصية البطل من خلال حبه
لفارتكا . فالحب أعظم معادل لأنسانيته ، أنه
يظهرنا على أفضل صفاته الإنسانية كما يثير فيه
الاحساس بوجوده .. ذلك الاحساس الذى يمكنه
من أن يرفع رأسه ، والذى يجعله يلغى اعتباره
لنفسه بأنه لم يوجد الا لتدوينة الأقدام .

والحب يكسر طوق الأمانة .. فلال مرة
فى حياة دفوشكين يعنى بأن مصر انسان آخر
يعتمد على احبسه هو به .

يقول بيلينسكى :

انه لم يحبها من اجل نفسه ولكنه احبها من
اجلها هي ، فكانت قنة سمعته تفتل فى
التضحية بكل شيء من اجلها .
فالبطل يقول :

كان الاشرار يحترقوننى ، كانوا يعنون كل
ما يخصنى وضيقا وخاطئا ، حتى خلقتى .. ولكن
ما ان ظهرت صورتك فى حياتى كملأه هيب من
السمه حتى اتانى معك القسيه ليقتسع ظلمة
وجودى .. دخل النور قلبى وروحى ، دخلتها
الطمانينة وعرفت اننى لست اسوأ من الآخرين ..
كان الصدا يلغى ولم يكن حسدا الوهج يلغى
وجعنا ، هذا مع اننى كتبت انسانا .. انسانا
ذا قلب وذا ادراك .

« انسان ذو قلب و ذو ادراك » .. كانت تلك
الكلمات بمثابة إعلان جديد عن الثقة فى قيمة
الاتجاه الانسانى فى الادب الروسى . وكانت
تعبيرا عن السكراة التى بلغ مداها لأول مرة
صغار الناس من اطفال (مكارديفوشكين) .

بحار الأسى

والحب لم يلهم مكارديفوشكين الاحساس
بقية كيانه وحده معزولا عن الآخرين ، فنحن
نراه وقد أحس عزلة اليتيم يصرخ :-

تراث جورجسول مستفيدا بمسا قدمته عبقرية
بيلينسكى فى تحليل الادب الروسى .

وقد كان مرجوا من الكاتب الشاب أن يتابع
تطوره فى نفس الطريق . ولكن كيف يتابع ذلك
انشاب الرقيق المنطوى على نفسه طريقه ، وهو
الذى ألقى به فى السجين وهو ما يزال حول
المعشرين .. ليقضى عشرة أعوام خلف قضبان
قضت على أعلام الادب الروسى ومنشئيه، وهددت
بعضهم ، وزيفت كلام البعض الآخر .

وماذا كانت جريمة الفنان التى دفع فى
مقابله صوابه وإحلامه ؟

ماذا اقررت اليدان الطاهر تان طهارة يدى
المسيح ؟

كان بيلينسكى قد كتب الى جورجول خطابا
الشهير الذى ينفذه فيه لتهادنه مع الرجعية ،
وكانت جريمة دوستوفسكى أنهم ضبطوا صورة
الخطاب بين يديه .. يقرأها .

قبيل السجن كان حساسية دوستوفسكى
قريبة الشبه بحساسية المجانين .. وبعد أن خرج
من السجن كان قد فقد تماما كل ثقة فى الدور
التقدمى للصراع كمحرك للعملية الاجتماعية .
كان قد فقد ثقته فى طبيعة الانسان ، وفى قدرته
على إعادة بنساق الحياة بما يبذل من فكر وجهد
وتضحيات .

تصوّل الى الدين ليستلهمه الطمانينة لكن
الدين لم يجسد فى روحه العذبة منزلا هادئا ،
فكانت النتيجة المحزنة :

ركع القلب الثقيل بالألم الانسان أمام من
اتقلوه بتلك الآلام ، احساسا منه بأنه لا قائدة
فحياة الانسان سلسلة من العذابات ولا شيء غير
العذاب ينقى الروح ويسمو بها ..

ركع القلب الكبير أمام بوييدوتسيف قائد
الجناح الرسمى للنبيلاء فأمسك بالقلم وأترك
للرجل الذى تولى القضاء على بوشكين وليرنتوف
وجورجول .. حرية تحريكه .

فكان أن جاءت (الجريمة واليقاب والاخوة
كرامازوف) لتعبرا عن ذلك الركوع .. حتى أن
بعض شخصياتها تدعى بمسماها لصورها
(بوييدوتسيف) لادستوفسكى ، الذى عرفه
الناس وأحبوه ، والذى دمعت عيون بيلينسكى
وتيكرايسوف يسوم قسأوه فى روايته الأصلية
الأولى (المساكين) .

النفسية لحالة بطله استخداما معجزا يظهرنا على
عالمه الداخلي في نموه وتطوره .

فمن خلال رسائل البطل الى حبيبته نسمعه
يقول :

- لقد اصبح لي أسلوب محدد في هذه
الايام .

فقد كانت متاعب البطل ناجمة عن عدم
عثوره على أسلوب خاص به .

ثم نراه يتساءل :

- أي أسلوب ذاك ؟

انني لا يمكنني أن أدرك بسهولة ما أقول ولا
ما أكتب عنه .

الى أن يقول :

انني لا أبحث عن الاسلوب . ولكنني أكتب
فقط لأهل أكتب لك .

وتنتهي الرواية بصيحة قلق وفزع نحس عند
سماعها بانطفئساء وجدان دفوشكين وسقوطه من
قمة التماسك النفسي التي كان قد صعد بها .

ان كلماته التي اتخذت أسلوبا معيناً تعني
أنه قد عثر على حقيقة نفسه ، وذلك كما يقول
فلاديمير بريميلوف . . . يعني أنه قد غدا "نفس
انسانية" .

لكنه بضربة واحدة يرى كل ذلك وقد تحول
الى شيء واه . . انه يفقد فجأة اهتمامه بأسلوبه
وروحه . . . لقد انتزعت منه فارنكا لتتزوج رغماً
عنها وعنه . . . ذلك الوجد الذي كان منذ البداية
سبباً في شقاؤها .

لقد انتهى كل شيء ولن يعود دفوشكين الى
عزلته السابقة حيث الانسحاق والموت البطيء
المستأجر ، ولكنه يسقط مرة واحدة . . يتهاوى الى
آخر درجات القاع .

وذلك المصير الذي لا يطابق حصلة تميز
كتابات دوستويفسكي .

فقرأ الناس معقنون

لم تبرز شخصية دوستويفسكي في "المساكين"،
بالعمق الذي برزت به في الفقرة التالية :
« ان فقراء الناس معقدون . . . لقد ولدوا هكذا
فيما يبدو لي . . . ولقد أحسست بذلك من قبل . . .
فالإنسان الفقير قلق دوماً . . انه يلاحظ كل شيء
بطرف عينيه كما يلاحظ كل من يمر من به في
الوقت الذي تكون فيه نفسه مأخوذة بما يقولونه
عنه . . . ربما يقول :

ما نسوع ذلك الإنسان الذي لا يحجم عن
الاساءة الى يتيم ؟ انه نفاية وليس إنساناً . . انه
إنسان مجازاً وليس إنساناً حقيقياً .

لقد ربح الحب (دفوشكين) الى مستوى من
الاحساس ألهمه ادراك الفوارق الاجتماعية ، فهو
لا يحب فارنكا وحدها . . ان روحه تحس بعبث
البشر وعذاب جاره وأسرته المشردة فيقول :

كم هم فقراء يا إلهي كم هم فقراء . . ان
حجرتهم لا يرتفع منها صوت ولأنه لا توجد هناك
روح تعيش حتى الاطفال لا يسمعون لهم أي صوت ،
انني سمعهم يلعبون أو يشخبطون على الحوائط ،
شيء مؤسف ، لقد مرت بياهم ذات مساء . .

كان البيت ساكناً على غير العادة ، وسمعت نهضة
ثم همسا ، ثم عادت النهضة من جديد ، وبدأ لي
أن هناك من يسكن بكاء مرا ، فاحسست بغلبي
بدق وظللت أفكر في شأنهم طوال الليل ولم يزد
النوم عيني .

وحينما يموت صغير جاره يحس دفوشكين
بتمزق الطفلة الصغيرة بنت السادسة شقيقة
الطفل الميت . . فيقول :

جلست ابنته بجوار النعش ذليلة صفراء . .
جلست كشيء صغير ، كانت ناهية ، انني لا احب
أن أرى طفلة شديدة اليبس يا فارنكا ، انه شيء
نفيس ، فهي وسستها التي صنعتها بيديها من
الغرق . . . كانت ملقاة هناك عند الباب . . . لقد
حجبت الطفلة شفتيها بأصابعها وجلست هناك
ذاهلة ، ساكنة ، وحينما أنعمت عليها (سيده
بلدا) بقطعة حلوى أحدثها الصغيرة منها ولكنها
ثم تأكلها . . . يا فلحزن يا فارنكا .

فلقد كان لبستويفسكي قلب يسمع كل حزن
العالم وقلقه . .

اعتلا علقاً على التعساء من حوله . . وتمزق
بما احتوى من بحار الأسى .

انه ذلك القلب الذي جعل منه انعاس انسان
على وجه الارض حينما أسس كم هي يشعة تلك
القسوة التي يتعرض لها الانسان منذ أن يولد
طفلاً حتى تنتهي حياته عجوزاً . . وهو نفس
القلب الذي عاود الحياة في تلك الصورة الفريدة
التي تدمي القلب . . صورة الطفل الممزق في
روايته (الاخوة كرامازوف) والتي جاءت لتمثل
ذروة الرواية .

انطفاء الوجدان

كان دوستويفسكي يستخدم التفاصيل

قصته المعنونة باسم (المزدوج) والتي دعاها
(قصيدة بترسبورج) .

دستوفسكي وجوجل

لا تعد الصلة بين (دفوشكين) بطل الماسكين
وبين (آناكيتش) بطل المعطف صلة تشابه بقدر
ما بعد صلة قريبي ومما يشبه .
ففي رواية دستوفسكي يفرح البطل حينما يقرأ
قصة (المعطف) . وقد كان يتصور ان دونه وهوانه
وواقعه الاليم خاص به في مامن من عيون الآخرين
.. ولهذا لا يملك دفوشكين نفسه عن الاعتراف
بأنه نظير لبطل المعطف .. موظف صغير ، عاري
الظهر ، فذل في عالمه الداخلي مضطوح
للناس ..

نقد كشف آناكيتش بطل جوجول انطواء عن
دفوشكين وتركه ملقى في الزحل .. ولهذا لا يملك
دفوشكين الا ان يقول بان نائب تلك القصة
البشعة واحد من السفهاء وذلك دليل جديدي
على توتر البطل وتعقد احساسه من نل ما يمس
الكرامة .

ما نفع الفن ؟

تعرض دستوفسكي في أعماه الأخيرة لهجوم
شديد من النواتر الرجعية والتقدمية على السواء .
فرض على بطله الرضوخ للقانون ولأوامر
الكنيسة فصفق له اصحاب القانون ودعاة الكنيسة
.. وقال عنه (ريبين) الرسام الواقعي التقدمي
الكبير :

انه عبقرية في الفن .. ومفكر عميق .. وانسان
حساس ولكنه ممزق .. منسحق .. ييجن عن
معالجة المشاكل الحيوية للانسان .. ينظر الى الخلف
دائما .. فما نفع لنا اذا كانت الكنيسة هي مثله
الاعلى لتخليص الانسان ؟

وهل يمكن ان يؤدي فكره ذاك الى تخليص
روسيا من ضعفها وذلها ..

ان المعرفة الانسانية عنده بنت للشيطان فتتح
انسبيل للشكك والاقزام وكل ما هو يفيض ..
وصرخ دستوفسكي على لسان بطله :

ما الذي جناه طفل صغير حتى يصبح
تعرضه للتمزق تحت سبابك الخليل تكفيرا عن
ذنوب اتاهها تجاه الرب ؟

فضجت الكنيسة ووقف له النقاد الرجعيون
بنددون باتجاهه الى الكشف عن عذاب الانسان
ويوشون به لدى دوائر الأمن .
وانرواية بعبد ذلك تقدم لنا شخصيتين
مميزتين :

— يا لهذا الصعلوك الحقيير ، ماذا يمكن ان
يشغل فكره ؟ والانسان الفقير يافارنكا — وكما
يقرر كل اناس — لا يستاهل غير النفل ولا يستحق
ادنى تقدير .. فدعك مما يتقلبه أولئك الكتاب
التافهون .. ما يزعمونه من ان كل شيء سوف
يتابع مساره الذي درج عليه في الماضي .. لماذا
يقولون ذلك ؟ لانهم يعتقدون ان اسما للفقير هي
رداءه الداخلي .. هي وجدانه .. انهم لا يقبلون
ان يكون له شيء يخصه .. انهم يستمتعون بهتك
كل مقدساته .. فالكرامة الشخصية ليست له ..
وليس غريبا ان نرى سيده يقول لنفسه وهو في
الطريق الى مقهاه :

ماذا سوف يجده ذلك الموظف الكتائبي المتعس
من غذاء اليوم ؟

اننى سوف آتناول السوتية اما هو فلن يجده
غير عصيدة بلازيد .. فماذا يهيم في غذائي ؟
هناك سادة من ذلك النوع يافارنكا .. انهم
كتاب تافهون يلاحظونك دائما ليروا ما اذا كنت
قد خطوت في الطريق بحذر ام لا .. ليروا ما اذا
كان ذلك الموظف الصغير في المصلحة يستند على
كوعه ام انه ينحنى حتى تلتصق انامله بأصابع
قدميه .. ثم يمشون الى البيت فيكتبون ذلك
وينشرونه على الناس ..

ماذا يخصك ياسيدي فيما اذا كنت استند
او لا استند .. اغفري لي فظالتي يا فارنكا ..
فالانسان الفقير خجول كالغذاء ..
ولا تخلي ثيابك يا فارنكا .. واغفري لي
وقاحتي .. لا تخليها امام الغريب .. وبالمناسبة
.. الانسان الفقير لا يحب ان ينفذ أحد الى عرينه
يا فارنكا .. الى مقدساته العائلية وتلك هي الآفة
.. انها بالتحديد سر ما اعاني من أصدائي ..
أولئك الذين لوئوا اسمى التظليل ومسلبوني
كرامتي ..

هذه الفقرة الدامية تقسم لنا ادق الانفصالات
النفسية للانسان .. تصور الكرامة الجريحة
والقلق الدائم الذي يشيره التعرض للتواصل
للاحتقار والهوان .. انها تصور الضجر باى
محاولة لنفاذ الى الحياة الخاصة للانسان الفقير
وقلقه على ان يبدو مثل بقية الناس حينما لم يملك
ان يجارى المجتمع الذى ينعم ببعثاته .. واصابع
قدميه تطل من حذائه .

لقد حلم دفوشكين بزواج جديد من الاحذية ..
لا من أجل رجله ولكن لرغبته في ان يبدو وقورا
كالسادة .. وتلك هي العقدة المرضية التى اوصلها
دستوفسكي الى قمة تأزمها .. الى الجنون .. في

ففى جانب منها نلتقى بديمترى كرامازوف ..
الذى يؤمن بالله ولا يمكنه أن يدرك وجود الحب أو
الفضيلة دون وجود الله .. وفى الجانب الآخر
نلتقى بإيفان الذى يرفع شعار نيتشه :

(لك أن تفعل ما تشاء .. لتسقط كل المثل
الأخلاقية والقوانين والمبادئ) ..
إنهما يقفان أحدهما فى مواجهة الآخر ..

الأكبر ديمترى عواطفه ترتبط بالشعر .. تلج
عليه رغبته فى القتل كل لحظة .. ولكن ما دام
إيمانه بالله لا يداخله شك فهو فى نظر دستوفيسكى
أهل للرحمة والمغفرة والتطهر ..

أما إيفان الذى يسوسه العقل .. والذى تنأى
عواطفه عن الخطأ والجريمة فسيتنهدى إلى أن يصبح
مجرما مادام يقف ضد الدين والكنيسة .. مع أن
الجريمة بعيدة كل البعد عن طبيعته ..

الاحتوى الأخلاقى للرواية يتلخص فى أنك إذا
لم تتعطف، فلن تتعذب .. وإذا لم تتعذب فلن
تتطهر .. واستنادا على ذلك لا يمكن أن تقوم
فضيلة دون خطيئة .. وكلمسا ذاتا الخطايا
تضاعلت فرص التطهر .. والإنسان حينما يشك
فى كنيسة السيد المسيح يجب أن يعد مجرما ..
كما يجب أن يضام على هذا الأساس حتى ولو لم
يات مجرما ..

ولكن إيفان يبدو كما لو كان ينحنى أمام كل
الشرائع المسيحية والقوانين حينما يقول :

(إن الله قدير .. نفذ خلق السموات والأرض ..
وإن يوم القيامة لآت لا ريب فيه .. فإذا ضربك
أحد على خدك الأسير أدر له خدك الأيمن .. كل
الناس أبناء خطيئة .. لقد أكلوا من التفاحة التى
أثمرتها شجرة الحكمة فاصابهم القلق .. وذلك
هو السر فى أنهم لا يجرون غير العذاب) ..
إن إيفان يبدو كما لو كان يقول :

دعنا نصلى ذلك .. لكن ماذا عن الأطفال ؟
ماذا جنوا ؟

ماذا جنه الأطفال ؟

وكان صوت إيفان وهو يصرخ صرخته الرقيقة
التي يدوى إيقاعها فى كل الأنحاء .. يجذبنا
ليهنأ .. وهو يقول لأليوشا :

— اننى أعيد عليك للمرة المائة سؤالى :
ماذا جنه الأطفال ؟

إن هناك الكثير من الأسئلة التى تدور فى
رأسى .. ولكن أجاباتها ليست واضحة لي، ولهذا
اكتفى بالسؤال عن الخطأ الذى ارتكبه الطفل
الصغير حتى يمزق أربا فى مقابل ارتكابه ..

انصت إلى .. إذا كان على الجميع أن يتعذب جزاء
للتطهير الأبدى من الخطايا فماذا جنه الأطفال ؟
إنه من غير المعقول أن يقاسى: تصغار وإن يدفعوا
ثمن انتظار الأبدى هم الآخرون ..

لماذا يصيحبون هم الآخرون مادة تسمد بها
الأرض من أجل أن يعم الأرض انسلاخ .. إن
التضامن فى الظلم بين الرجال شيء يمكننى أن
أفهمه وكذلك التضامن فى تلقى الظلم ..
أما إن تضامن الأطفال فى تحمل وزر خطايانا
.. فهذا أمر غير ممكن ..

إن الحقيقة إذا كانت تقتضى أن يتحمل الأطفال
نصيبا من أخطاء الآباء فذلك حقيقة لا يمكننى
ادراكها ولا يمكن بأى حال من الأحوال أن تكون
حقيقة عالمنا ..

إن بعض المرحجين قد يقولون بأن ذلك الطفل
سوف يكبر وأنه سوف يرتكب الخطيئة .. لكن
الحقيقة هى أنه لم يكبر بعد وأنه قد مزق أربا تحت
سنايك الثقيل وهو ما يزال فى الثامنة ..

الانسجام بين الرب ومخلوقاته

اننى لست كافرا يا اليوشا .. اننى فقط
أدرك أى حد من الاضطراب يمكن أن يصل إليه
حال العالم إذا امتزج كل ما فى السموات بما
فى الأرض ليؤلف صوتا واحدا يسبح بحمد
الله .. حينما تصبح كل المخلوقات الحية :

— هذا هو أنت يا الهنا .. لقد عرفنا
السيبل إلى رحمتك ..

فحينما تمناقى تلك الأم ذلك اللورد الذى
مزق طفلها قطعة أربا .. وحينما يصبح الثلاثة
وهم يذرفون الدمع :
— هذا هو أنت يا الهنا ..

حينذاك سوف يتم الانسجام والتوافق بين
الرب ومخلوقاته .. ولكن المشكلة هى أننى
لا يمكننى أن أقبل ذلك الانسجام .. اننى
أجهد نفسى للوصول إلى ما أريد وأنا على الأرض
.. اننى أتنجس الوضول إلى ما أريد ..

هل تفهمين يا اليوشا ؟

ربما عشت لأرى يوم القيامة هذا ..
أو لو أننى قد بعثت من قبرى لأراه .. فربما
قلت مع الآخرين وأنا أنظر إلى الأم التى تقبل
ذلك اللورد قاتل وليدها :
— هذا هو أنت يا الهنا ..

ربما أصبح وأقول ذلك .. ولكننى لا أحب
أن أكون بينهم حينذاك .. مادام لا يزال هناك
وقت يمكننى فيه أن أسرع لأحمى نفسى وأن
أرقص ذلك الانسجام والتآلف العلوى من

أساسه .. أنه ذلك التآلف والانسجام الذي لا يساوى دموع ذلك الطفل الممزق .. انفصل الذي يضرب صدره يقبضته الصغيرة ميتة في الغناء القدر بدموعه التي لم تجد من يكفر عنها منشدا :

.. يا عزيز .. يا رحيم .. يا الله ..

انه لا مبرر لذلك مادامت تلك الدموع لم يجد من يكفر عنها .

ان من الواجب ان تجد دموع الاطفال من يكفر عنها وبغير ذلك لا يمكن أن يتم الانسجام .. ولكن كيف تكفرين عنها ؟ ..

أذلك ممكن ؟ ..

هل النار ممكن ؟ ..

لماذا يصبح علينا أن نثار لها ؟ .. ولماذا نغني بنار جهنم وهي لا تفر من الامر شيئا ؟ ..

لماذا اذا كان الاطفال قد مزقوا اربا قبل ان تأتي تلك النار ؟ ..

الثبوة ..

ويستطرد ايفان :

انني لا أحب لتلك الام أن تقبل ذلك المثل الذي انبى طفلها تحت سنانك الحبل .. انها لا تجرؤ على ان تغفر له ذلك .. فاذا لم يكن تملك العفو .. فما معنى ذلك الانسجام ؟ ..

ولندعها تغفر له اذا كانت ترغب في ذلك .. لنندعها تغفر له ذلك الممزق الشنيع الذي اصاب قلبها نام .. لكنها لا تملك الحق لتلك المفجرة كما انها لا تجرؤ على ذلك .. ولا حتى الطفل يمكن أن يغفر له .. فاذا كان ذلك هو الحال واذا لم تكن هناك مفجرة تجاه ذلك القاتل فما معنى الانسجام الذي يقولون عنه ؟ وهل هناك في هذا العالم كائن يملك الحق كي يعفو ويبيد في نفسه الجراحة للعفو ؟ ..

انني لا أرغب في ذلك الانسجام .. انني لا أحبه لانني أحب البشر .. انني أفصل أن أظل أتحمل المتاعب التي لا نجد من يثأر لها .. نعم .. ثالثين الذي يدفع لجلول ذلك الانسجام بين المخلوق والرب فمن فادح .. ان ثمن الدخول الى رحمة الله أغلى مما نملك .. وذلك هو السبب في اسرعي لارجاع تذكرة الدخول الى تلك الرحمة .. انني اذا كنت انسانا نبلا ختم على واجبي أن أرد تلك الفكرة في أول فرصة .. وهذا ما أفعله .. وليس ما أرفض هو الله يا اليوشا .. كل ما في الامر أنني أرد اليسه تذكرة الدخول بكل احترام ..

وتتمتم اليوشا وهي تنظر الى الارض :
- هذه هي الثبوة ..

نيد العلم

ويقول فلاديمير يرميلوف :

ان تلك التسودة التي اشعلها دستوفسكي من خلال ايفان قد ألقت قاعدة أخلاقية جديدة حينما تضمنت أن الموافقة على تعذيب الانسان عمل يناقض الاخلاق ..

وبكن انقاد جميعا ومنهم فلاديمير يرميلوف يمعون على ابطاله الكثيرين نيد العلم والاحتماء بالدين والرضى بالمدة والهوان .. فهو حينما يعلن الثورة على لسان ايفان ضد المثل البالية يفعل ذلك باهمان من التراث العظيم الذي خلفه عمالقه الادب الروسي من امثال (جوجول وبيلينسكي) والذي استلهمه معه بوشكين وليرمونتوف وجربوبوف ونكراسوف وتولستوى ..

لكن افته .. وموقفه الرجعي .. يكمنان في أنه لم يشمل تلك الثورة الا استجابة لروح التشايب التي برزت في ذلك العصر .. مجرما يستاهل العصا من خروجه عن طاعة الله ..

ان فلاديمير يرميلوف حينما يتعرض لكتابات فيدور دستوفسكي عن ظروف السجن والضبط الذي تعرض لها الناس في ظل حكم الاوتوقراطية في روسيا خلال احاديثه عن كتاب دستوفسكي الذي اسمعه (رسائل من بيت الموتى) .. يقول :

- لا تبس في ذلك العمل أي نزعة محافظة او رجعية اما دستوفسكي نفسه فيقول مبررا ذلك الدافع النبيل الذي دعاه الى كتابته :

كم من القوي الشسابة قد دفنت دون ان يصيب وطننا من وراء ذلك أدنى فائدة .. لقد حملوا داخل تلك الجدران .. ومن اواجب أن نقرر بأنهم لم يكونوا ناسا عاديين .. بل وربما كانوا أكثر افراد شجعنا نشاطا واعظمهم عبقرية .. ان تلك القوي الهائلة قد حلت تحت تأثير العنف .. نعم .. ومن الذي يقف ليوم ذلك العتف ؟ ..

ويعلق يرميلوف :

لقد كان السؤال الأخير يراد في الاثنية بشاية اتهام .. لقد كان صوت روسيا الذي يستغث من قبضة الاوتوقراطية جاء على لسان أبنائها البنايين الذين ابعدوا بلا رحمة ..

«حي بن يقظان» لابن طفيل

وصلته بالتراث الفكري والفني

د. أنس داود

فيلكر في الموت ؛ ويتحرى أسبابه ، ويتكشف الناس ؛ ويحاول أن يستخدمها في كثير من شؤون حياته ، ويربط الأسباب بالأسباب ، إلى أن ينتهي إلى جملة من المعارف الهامة ؛ بعضها يستمد من ثقافة ابن طفيل الطبية كالتشريح ، وبعضها يعود إلى ثقافته الفلسفية وإطلاعه على الحركة العلمية في عصره ، وهكذا نجد قدرا من المعارف الفلسفية والطبية والفلكية ؛

« وما زال يتصفح حركة القمر ، فيراها أخلدة من الغروب إلى المشرق ، وحركة الكواكب السجادة حتى تبين له قدر كبير من عالم الهيئة والقهر له أن حركاتها لا تكون إلا بأفلاك كثيرة كلها مضمنة في ذلك واحد هو أملاها ، وهو الذي يعرله الكل من المشرق إلى المغرب في اليوم والليلة » .

فلما انتهى إلى هذه المعرفة ووقد حلى أن الفلك بجميته وما يحتويه عليه كثيرا وأجد متصل بعضه ببعض، فكر في قدمه وحذوله ، ولتساعد به التفكير إلى موجب الوجود ثم إلى طبيعة صلاته بالعالم ، وتطابق منده أن ذلك العالم البديع الصنع لا يصدر إلا من فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال .

فلما حصل له العلم بهذا الوجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده وهو سبب لوجود جميع الأشياء أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم ، وهكذا تفكر في وسائل المعرفة « وقد كان يبين له أنه أدركه بذاته ؛ ورسخت به عنده ، فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام ، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسميات فإنها ليست حقيقة ذاته وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدركه به الموجود المطلق الواجب الوجود .

قبل أن نتحدث عن بعض ما يشهده هذا الأثر الفكري العظيم ، نود أن نعرضه عرضا موجزا ، يوضح قوامه العام .

« في إحدى الجزر التالية ، المتبدلة الهواء ، وجد « حي » طفلا ؛ وحيدا ؛ تلعب الأولاد إلى أنه تكون من امتزاج مجموعة من العناصر على نحو معقد ، كما تلعب إلى أنه ابن أميرة أرادت أن تستر شأنها عن زوجها ، فالتفت إلى اليم ، وحملت له الأمواج إلى تلك الجزيرة المهجورة .

وكان الطفل الذي ولد كل صلة له بالإنسانية ، في حاجة إلى رعاية ، فحنت عليه طبيعة ؛ وجعلت تمده باللبن غذاء ، وبالبشر كساء حتى نما واستوى طفلا سويا ، يحاكي الحيوانات في أصواتها ويشبهها في شؤون حياته ، ويألف الوحوش وتأنه ، حتى لما فيه بعض من القدرة على التمييز ، فوجد أن للحيوانات أوباما ، وللطيور ريشا ؛ وكان يرى مالها من سرعة العدو ، وقوة البطش ؛ ومالها من الأسلحة المصنة لمهاجمة من ينازعه مثل القرون والأنياب والحوافر ، والمخالب ؛ ثم يرجع إلى نفسه فيرى ما به من العري وعدم السلاح ، وقلة البطش ، إلى غير ذلك من وجوه الاختلاف بينه وبين سائر الحيوانات ، فكان ذلك الاختلاف يكرهه ويسوده ، فلما ظن أنه في ذلك كله وقد قرأ سيرة أحوال أهل من أوراق الشجر ما يستر بعض جسمه ، ومن أعضائه ما يمشي بها الوحوش المنازعة له ، فنبيل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة .

ثم أخذ يتعرف إلى الأشياء من حوله ، ويستشيره قلبه اللبيل والنهار ، ويفاجئه موت الظبية التي رمته ،

جهودهم الخفية ضمن ما صنع من تراثنا العريق ، يلي بذلك قول الأستاذ أحمد أمين في تصديده لحي بن يقظان : « اخترت أن أقارن بين حي بن يقظان عند ابن سينا ، وحي بن يقظان عند ابن طفيل ، فلما علم بذلك الأستاذ الطنصيري قال : إن عنده حي بن يقظان ثالثا للسورودي المقتول » .

فالمصادفة وحدها هي التي جعلت النسا قصة السورودي ، مما يرجع فلتنا في أن التنقيب في مخطوطات تراثنا التراثية في دور الكتب العربية والأجنبية قد يعمل لنا صوبا أخرى من ذلك الرمز .

أما لماذا اشتهرت قصة ابن طفيل دون قصتي زميله ، وهما أعلا منه قامة ، وأرسخ فلما في الفلسفة والتصوف ؟ فإن التصريح للقصص الثلاث سرعان ما يجد الجواب في أسلوب كل من هؤلاء الثلاثة واستخدمه لرمز والمجال النفس والفكرى الذي تتحرك فيه دلالات الرموز.

فقد شاب أسلوب ابن سينا بعض من المفوض في تركيب الجملة ، واستخدام اللفظ العجوى دون اللفظ الأكثر حسنا والسافا ، لأن ابن سينا كان يأخذ اللفظ في أكثر أحواله من المعجم ، وكان يتأثر ببركاكة ولغوى الأساليب التي ترجمت بها آثار الفلسفة اليونانية في ذلك الحين ، كما جنته لغوى من نوع آخر عند السورودي فقد استخدم تعميمات كثيرة من القرآن فجعلها من المعاني والدلالات دون رصيدها اللغوي في لغوسنا ، فأصبحنا إذا رموز غاية في التعقيد ، نعدس بمعانيها حيناً دون أن نبلغ إلى الالهةان بصحة حدوسنا ، لأن الصوفية - كما نعرف - لم يكونوا يخلطون برعاية الحرف الصام للغة في بل يتجاوزونه قصدا ، لأنهم يرون أن معنى القرآن والسنة ليس فيما يتبادر من الالفاظ ، بل فيما وراء هسدا للتبادر ، كما أن مغزى الوحي الالهي لا يرونه في «متنلات» هسدا للتبادر ، بل في الفكر العميق الذي وراه .

وقد تعرف ابن سينا داخل اطار النفس الانسانية راءاً الى قواها ومفاتيحها ، وتحرك السورودي داخل الرؤية الصوفية المشهورة في الانتماء من الذات ، فكان ابن طفيل أرحب مجالاً في حركته داخل دائرة الصلابة بين الانسان وبين الكون ، حين يتوجه حي الى معرفة الاشياء الجزئية ، ثم يتصاعد بها الى الفكر الكلية في ثم الى واجب الوجود ، وحين يجمع بين طريق الفلسفة في الادراك ، وسبيل الصوفية في التدفق ، كمتجهين لازمين للمعرفة الانسانية .

ثم اخيرا امتازت قصة ابن طفيل بذلك النسق اللغوي الرائع الذي وفق في اتخاذه دون زميله .

ثم نلنكر في صلة « ذاته » بالبدن ، وأراد ان يجردها منه حتى يتمتع بمشاهدة واجب الوجود . وقد ادى به ذلك بعد مجاهدات نفسية شاقة ، وتمايلات فلسفية ممتدة الى محاولة التجرد والمزعة من العالم للوصول الى مقام « المشاهدة » . حتى شاهد مالا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

وفد على الجزيرة في ذلك الحين عابد ينشد الموزة عن البشر ، ويعبد الله على سنن ملة من الملل الصحيحة ، فانثى إيسال يحيى بعد مواقف روحانية مشوقة ، واطلع كل ما منها على ما عند الآخر ، ورأيا توافقاً ما احدثيا اليه عن طريق العقل والوجدان الانساني من جانب حي ، وعن طريق الوحي الالهي من جانب إيسال . وهنا يعرض ابن طفيل لفرق دقيقة بين سبل الدين وسبل الفلسفة والتصوف ، وعلاقة كل ذلك بالجمع البشري الذي جاء منه إيسال ، والذي عاد اليه مع حي بعد أن علمه اللغة ، ولقنه الاسماء ، ثم عباداته وضره الامثل ، وتلازم ذلك مع طبيعة جمهور العوام لبقى طريق الفلسفة واقتصاد طريقا لطفاصة ، للأفراد المتألمين بقواهم الفكرية والروحية ، فجوهى المعرفة واحسد ، فسر أن للربوب مختللاً » .

ويهذا يختم ابن طفيل قصته ، وهو يشير الى انه اودع هذه الاوراق البسيطة حلقا من العلم المكون لا يوجد في كتاب ، ولا يسمع في متاد خطاب .



لم تكن قصة حي بن يقظان لابن طفيل هي القصة الوحيدة التي جعلت هذا الاسم ، وداوت حول اتجاهات فلسفية وصوفية ، واتخذت من الرمز والحكي لغة لها واسلوباً في تراثنا العربي .

فقد سبقتها قصة حي بن يقظان الشيخ الرئيس ابن سينا صاحب المشاركة الواسعة في كثير من المعارف الانسانية ومنها الطب الذي ظل اعلاهم طيلة القرون الوسطى .

ولعلقت بها قصة حي بن يقظان للسورودي المقتول ، شهاب الدين يحيى بن حيشى الصوفى المعروف ، الذي راح ضحية تعريضه بوحدة الوجود على نحو ما كان يقول الحلاج «ما في النجبة الا الله» ، وما قاله ابن عربي :

أنا من الهوى ومن الهوى أنا
نحن روحان حائلا بعدنا
فاذا ابصرتنى ابصرته
واذا ابصرته ابصرتنى

وربما فتن هذا الرمز « حي بن يقظان » الكتير من الفلاسفة والمتصوفة فاداروا حوله افكارهم ، وضامت

ودراسة الأنسة جواشون التي ترجمت القصص الى الفرنسية مع تعليقات من نصوص ابن سينا ودراسة الباحث الروسي كرايچين التي نشرت عام ١٩٢٣ عن نقد حي بن يقظان لابن طفيل ..



ومما لا ريب فيه أن قصة روينسون كروزو كانت الوجه الغربي لقصة حي بن يقظان . فالإنسان في الغرب لا يبدأ من نقطة الصفر ، ولا يتنزل المجتمع إلا مرغما ، ولا تنشأ ثقافته ولا لغته ولا عاداته السلوكية إلا بين سمع المجتمع وبصره . ومن ثم كان روينسون كروزو امتدادا للمجتمع الذي أتجه ، وكانت المشكلات التي واجهته هي المشكلات اليومية الصغيرة الحادة ، أما الاحتياجات الفكرية الكبرى ، ومشكلات العلاقة بين الإنسان المحدود وبين الكون فكانت نصيب حي بن يقظان وحده .

ولم تكن هناك صعوبات أمام روينسون كروزو ولا نعانا بوجوده الفني كما تواجهنا تلك الصعوبات في حي بن يقظان حين يفكر ويبتدى - فيما يراه ابن طفيل - دون لغة . فالمعلاقة بين الفكر واللغة ليست من البساطة بحيث يصل بنا ابن طفيل الى الفصل بينهما .

ولقد فطن علمائنا القدماء الى خطورة هذه القضية ، ولما نصوص وافرة تؤكد لنا استحالة التصور بدون اللغة وقد كانت هذه الاستحالة هي السر وراء نظرية عبد الغفار الجرجاني التي تنتهي الى أن أي تغير في النظم صغر - ضرورة - من تغير في التصور أو المعنى كما كان يقول القدماء ، والسؤال الذي يثيرنا هنا ، هو الذي يطرح نفسه علينا من خلال كلمات الناقد الإيطالي بندتو كروتشي : هل يمكن أن نجد حدوسا بدون تعابير ، والقول بعدم إمكان الفصل بين الفكر والتصور هو السمة الغالبة على الدراسات اللغوية المعاصرة التي صمدت كثيرا من نظريات التزويق في اللغة ونزلوها على الإنسان ، وعاشت في حصن اصطلاحية اللغة وانثاقها ونموها وسط حركة المجتمع ، وتطوره الديناميكي المستمر عبر العصور .

ودون هذا الخدش الحاد في شخصية حي بن يقظان كما صورها ابن طفيل من وجهة نظرنا المعاصرة ، نجدها قد قاربت سواء السبيل .

وقد وصلت ابن طفيل المولود في القرن الثاني عشر بالتراث الإنساني الفكري والفني على السواء وهذا هو الأهم من وجهة نظر دراستنا هذه حيث يتبدى لنا زخم هذا العمل ، وما يخر به من الأثرة وعمق ، وما يشير الى خصب هذه العقليّة وشمولها ؛ وقد رتبتها على التمثل والمطاء .

عاصر ابن طفيل ابن رشد فيلسوف الاندلس الأعظم ورأى في محنته محنة الفكر العربي كله الذي بدأ مسبح

ومن الغريب أن يسبق ابن طفيل الى اتخاذ هذا النسق الفني الذي مازلنا نطبع الى اتخاذه في ادبنا ، وخاصة في شعرنا المعاصر ؛ منذ أن تأثرنا بالشاعر الناقد الإنجليزي المحدث ت . س . الينوت ونظريته في استخدام الموروث ..

فابن طفيل وهو فيلسوف لا يستخدم في قصته موروثه الفكري فحسب بل يوظف أيضا الموروث الفني الذي يتند بجلوره في تربة الحضارات القديمة التي شمت في المنطقة العربية وفي حوض البحر الأبيض المتوسط منذ قديم العقب ..

وقد أدى حي بن يقظان لابن طفيل - من ثم مطالب بمعرفة طرف من هذا الموروث الفكري والفني الذي يضم بين جوانحه الفلسفة الإسلامية وخاصة فلسفة ابن سينا ومن تأثر بهم من فلاسفة الإغريق ، وفلاسفة الاسكندرية أو ما عرف بالافلاطونية الحديثة ، ثم التأثيرات المسيحية والهندية في الفلسفة والتصوف الإسلاميين كما يضم بين جوانحه آراء هذه المنطقة من الآداب الشعبية والأساطير ، ذلك أن دين ابن طفيل - في قصته - كان طليما لكل هذه الروايف ، كما كانت عقيدته عظيمة في مزج كل هذه العناصر الموروثة وتمثلها ، وصياغتها في عمل فني له خصائصه الجديدة الباقية .

ونرى في هذه النسق الفني السر في أن تأثر قصة ابن طفيل في فلاسفة العصر الوسيط ، وفي أن تنشر وتترجم بلغات عديدة ، وقد أشار الأب بو اليسوعي الى وجه التشبه بين حي يقظان وبين الفيلسوف الأولي من الكريستينول لبتازار ، وعندما ترجمها اوكلي الى الإنجليزية سنة ١٧٠٨ أوجت الى دانيال ديفو بقصة روينسون كروزو وكان سرفتنس قد قضى رحلما من الزمن في الجزائر ، فتأثر بها في قصة دون كيشوت ، وقال عنها كاراديلو : انها جديرة باعظم نوايغ الفلسفة .

وقد دارت بها الترجمة في لغات كثيرة من الشرق والغرب ، فترجمت الى الإنجليزية والفرنسية والإسبانية والبولندية والتشيكية والروسية وغيرها كما أجريت عنها مجموعة هامة من الدراسات .. ومن أهم هذه الدراسات دراسة ليون جوتييه التي نشرها في صدر ترجمته الفرنسية

المجتمع طريقاً متحدداً نحو هاوية التخلف ، فقد شتمها السلفيون حرباً على الفكر الخلاق ، وحكم بكفر اللباسية وادانهم القزالي في نهافته ، وخيم ليل طويل ..

كانت آخر وصفاته القوية ابن رشد وابن طفيل وابن باجة في دولة الموحدين بالغروب ..

وكانت «حي بن يقظان» شعاعاً نادراً ، ولقد قيل في سبب صيانتها في قالب قصصي ان ابن طفيل قد اراد ان يتجو من بلاد العامة ، وان تفضي افراحه الا على الخاصة

من قومه الذين لا يليهم طرفة العين عن عمق الفساية ولا بساطة الظاهر عن جوهرية المضمون على نحو ماصنه كاتب كيلة ودمته حين ذكر في مقدمة كتابه السبب الذي من اجله عمل بديداً الفيلسوف كتابه الذي اسماه كيلة ودمته وجعله على السن الهام والقر « صيانة لفرسه فيه من العوام ، وضماً بما ضمنه من الطعام ، وتزيهاً للحكمة وفنونها ؛ ومجانسة وديوبها » ثم اتى راي اكرمستدين الى القصة ذاتها حين يداها ابن طفيل برعى سريع ومركز لوجهات نظر الفلاسفة والتصوفين المسلمين قبله في مشكلة «المعرفة» لان الرسالة كتبت رداً على مسألة بحث بها صديق الى ابن طفيل على عادة قدمائنا في اختراع امثال تلك التمتعة مدخلاً الى قلب القارئ ، وتواضعا من الظهور بابتداء موضوع ، وفي صدره بن يظان تصريح عن ذلك حين يقول ابن طفيل :

«سألت ايها الاخ الكريم ، الصفي الحميم ان ابث اليك ما مكتني يشه من اسرار الحكمة المشرقية اتى ذكرها الشيخ الامام الرئيس ابو علي بن سينا فاعلم ، ان من اراد الحق الذي لا جمعة فيه فليبه بطلبها والجد في اقتنائها » .

فهى ان ود على رسالة فلسفية ، بغوص في مسائل فلسفية ، على نحو مقال صراحة :

«يريد ان نكمل على المسالك التي تقدم عليها سلوكنا ، ونسبح به في البحر الذي قد هربنا اولاً حتى يغني بك الى ما مضى بنا اليه ، فتشاهد من ذلك ما شهدناه ، وتتحقق بصيرة نفسك كل ما تفتن به ، وتستفي من ريبك معرفتك بما عرفناه» فاللغة الفلسفية واضحة في هذه المقدمة ، وهذه المقدمة مع صراحتها تلي بدقة ابن طفيل الفكرية ، ونظيره التمتعة لترات قومه ، حين يلق عند الفروق بين فلسفة ابن سينا وفلسفة ارسطو من ناحية ، ويلف عند مناحي الالتقاء بين الصوفية والفلاسفة من ناحية أخرى ، وحين يبين لنا ان القزالي كان مخاطب العامة بلغة ، ومخاطب الخاصة بلغة أخرى .

«واما كتب الشيخ ابي حامد القزالي فهي بحسب مخاطبته للجمهور تربط في موضع وتعل في آخر ، وتفر

باشياء لم تتجلبها ، ثم انه من جملة ما كثر به الفلاسفة في «كتاب التهافت» الكارهم لعشر الاجساد ، والسيانم الثواب والطالب للنفوس خاصة ، ثم قال في أول كتاب «الميزان» «ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع» ثم قال في كتاب «التلذذ من الصلابة» : ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وان ابره اتما وقف على ذلك بعد طول البحث .

ومثل هذه الصراحة بل هذه الجرأة لاتتفق مع القول باخفاء الغاية من العامة ، وإنما الذي نستريح اليه ان حي بن يقظان كانت محاولة لتعليم العامة ، وبسط المشكلات الفلسفية بين ايديهم ، واتخاذ التجسيد الفني والتشويق القصصي عناصر ايهام واستيلاء على قلوبهم وتقولهم .

ولقد ظل ابن طفيل عبر قصته متصلاً بالقرود الفلسفي ، حتى لو اوضح عناصرها ، فاختياره اسماء ابطالها حي بن يقظان سلامان ايسال : تأكيد لانه يتحرك في دائرة فلسفية ولقد وردت الاسماء بعينها في كتب ابن سينا ، ولعله أول من اتخذ من اسم حي بن يقظان دغراً تشع به الدلالة اللغوية ، والحية واليقظة سبتا العقل الثالث ، واللقق الصبح ؛ او ان حيا هو الانسان ، واليقظان هو القدرة العليا ، والانسان ابن لله على نحو من الاتهام ؛ اما سلامان وايسال فهما نقطة التقاء بين فلسفة ابن سينا والفلسفة اليونانية ، فقد ترجم حين بن اسحق حكاية فلسفية ريزية عن اليونانية ، وهي في مجملتها صراع بين العقل والشهوة ؛ ومحاولة من المحمود لادراك المطلق ، واشادة بالجانب الروحي في الانسان ، الذي تومر اليه هذه الحكمة التي ختمت بها القصة ، وقد قرأها الاسكندر وارسطو - فيما زعم الرواية - في نهاية بحثهما الأدباء عن الحكمة الباقية من سيرة سلامان : «اطب الصائم والمك من المراتب الكمالات ، فان الناقصات لا تعطي الا ناقصاً» .

وقد قام الفيلسوف الصوفي المعروف نصير الدين الطوسي بشرح اشارات هذه القصة ، وتالر به الشاعر الفارسي المتصوف عبد الرحمن الجامي في بث بعض تعاليمه الصوفية عبر تسميتها الحكائي .

ورأي بعض الباحثين انه تأثر بابن سينا الذي نسج قصة حول هاتين الشخصيتين - او اذا اردنا الدلفر الاسمين الرمزيتين - بينما رتب آخرون بين الجامي وقصة حي بن يقظان ، لابن طفيل .

وهكذا نجد هذه الاسئلة دائرة في فلك الفلسفة ثم في دائرة التصوف والأدب مما يؤكد اتصال ابن طفيل بالقرود الفلسفي في صميم قصته كما اتصل به في التمهيد اليها ..

ولقد كان هذا الموقف الفكري للفلاسفة المسلمين استجابة طبيعية لمصرهم ونشأتهم بين فرقتين من فرق المسلمين ، أوغلا في العداء ، ووسمسا الدعوة بين عامة المسلمين ، وهما فرقة الشاعرة وفرقة المعتزلة ، أو أصحاب النقل وأصحاب العقل ، ولقد اختلفنا حول الله وصفاته وخلقه للعالم ، واتسمت الشقة بينهما حتى وجدت الفلسفة الأفريقية بين المسلمين ؛ ووجد من عكفوا عليها بعد أن صيغت بأثر من النزعة الصوفية في مدرسة الاسكندرية ، ومن الفكر الديني الشرقي في مدارس اللاهوت الأوسى والقيسوى ، مما قربها من الفكر الإسلامى عند هؤلاء المفكرين .

ولقد غالى بعض المفكرين المسلمين في هذا النهج التوفيقى حتى لرى الفارابى يحاول في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» دمج التناقض بين افلاطون وأرسطو ، ليظهر الاتفاق - فيما يقول - بين ما كانا يعتقدانه ، ويؤول الشك والارتباك عن قلوب المتأخرين في كتبهما ، وحتى لنجد ابن سينا يحاول تفسير بعض آيات من القرآن كقوله تعالى «الله نور السموات والأرض» تفسيراً متعسفاً حين يجعل من كلماتها دعواً لاصطلاحات فلسفية بنفسها لأفلاطون ، والبعض الآخر - لأرسطو - متبعاً من حس القرآن ، وحس اللغة العربية ، وحس النفسية البسيطة التي يتوجه إليها القرآن بأدى ذى بدء .

غير أن ابن طفيل في حي يفتان - وهذا أمر يذكر له بكثير منثناء - لم يتوعد في عقد صلح بين العدا ، فحين انتهى إلى المعرفة من طريق العقل حيناً ، والدوق حيناً آخر - كان - في الحقيقة - يبارك بمر الانسان وبصره ، ويتحدث من قواه التي ندرتها ، وظلالته التي لم نصل إلى معرفتها بعد .

وبذلك تتأكد أصالة ابن طفيل مع دقهم حسنة بالكويت العربى الإسلامى ورواقده من الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة .

ولقد كان على صالة بديروث أهم في الجانب الفنى من قصته حين ين يفتان ، ففى ولد بدون أب ، تكون من رفوة البحر - وهكذا تكون أفروديت في الأساطير الأفريقية - لو من امتزاج مقعد لمجموعة من العناصر الجببولة ، ثم دفع به الموج إلى جزيرة مجهولة ، أو أنه كان نتيجة حب غير مشروع بين امرأة جميلة ، وعاشق اليأس ، أرادت أن تستر لذتها من زوجها ، فنهضت به إلى تلك الجزيرة ، وحبداً ، محتاجاً للرعاية والرزاق ، فتكلفت به فزاد حنت على ضعفه وحاجته ، أمدهت بلقيشاً ، وحتمه بقدر استطاعتها وهكذا نشأ الإنسان بين قطعان الأيائل والوعول .

وقد وردت مشابه لذلك في «قصة الصنم والملك وابنته» وهي إحدى الأساطير التي نسجت حول شخصية

وهذا مايدعونا إلى القول بأن ابن طفيل إنما اخذ هذا النهج ليعلّم الفلسفة للعامة والخاصة ، متأثراً بأشياء تلك الطريقة عند فلاسفة المسلمين كابن سينا وفلاسفة اليونان كافلاطون الذى كانت كتبه مرفوعة للاطلاع والحكايات الرمزية التي يسهل بها أفكاره ، ويجسدها في وفاق وأشخاص .

وإذا كان لنا أن نومي أكثر إلى الموروث الفلسفى فنلتل أن نرجع ابن طفيل في صدر رسالته بالصدى إلى الأخ الكريم ، والصلى الحكيم ، هو عزف على وتر مشهور في مسائل أخوان الصفاء ، وأن اتصال الرمز (أو ما يمكن أن نقول بلفظ عصرنا التجسيد الفنى للتجاهات الفكرية ، وأدراك تبعه القيام بدور تعليمى للفلسفة ، بعد أن ضرب الفكر من السلطة ، وثابت عليه الاتجاهات الرجعية في الوطن العربى) كان جسماً من مشكاة هذه الجماعة المبادكة ، التي نجد أن ابن طفيل كان ينتمى بعض ترالها ، حين لقا في ملتقى بعض رسائلهم : «اعلم أيها الأخ الفيلسوف الحكيم ! أينك الله وأيانا بروح منه : إذا نحن جماعة اصداق ، وأصفياء كرام ، كنا بنتنا مرة في كهف مدينتنا تتلجج بنا تصاريق الزمان ، ونواكب الحداد ، حتى أشرقت علينا الشمس ، وجاء وقت المآد فانتهينا إلى التقى دور الرقاد ، واجتمعنا بعد فراق في البلاد ، في مملكة صاحب المنابر الساجد ، وشاهدنا مدينتنا الروحية ؛ فهل لك ياأخي أن تبادر وتركب معنا سفينة النجاة» .

ولكن آخر لمسة لنا في هذا السبيل أدراك الموقف التوفيقى الذى وقفه ابن طفيل بين الفلسفة والتصوف ، حين انتهى إلى أن للمعرفة طريقين لايفى أحدهما الآخر ، فطريق الكشف والالهام عند الصوفية وطريق الامتناد على المنطق والاستدلالات الحسية ، ويربط الأسباب بالمسببات عند العلماء والفلاسفة كل منهما وسيلة مشروعة للمعرفة ، وقد تكامل المسمى لحد ين يفتان بهستين الوسيطين إلى معرفة العالم ، والوصول إلى مصرفة الله .

ليس هذا الموقف التوفيقى حسدى أو امتداداً للديولف التوفيقى الأكبر الذى وقفه فلاسفة الإسلام منذ الكندي والفارابى بين العقل والنقل أو بين الاعتقاد اليونانية والوحى الإلهى ، أو بين الفلسفة والدين بصورة عامة ، على نهر ما ، أن رشد في عنوانه كتابه :

«فصل فى المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» .
وبذلك يقدل أحد مؤرخي الفلسفة الإسلامية «كل فلسفة المسلمين حاولوا هذا التوفيق ، سواء من تقدم به الأمام قبل ابن رشد في الشرق من الكندي والفارابى والجنسائى وسكويه وأب سينا ، أو ما كان منها في الغرب من البرغلوسى وابن رجب وابن طفيل» .

الإسكندر الأكبر ، التى نشر عليها المستشرق الإسبانى غرسيا غومس حديثا ، وراى أنها مصدر ابن طفيل فى غالبه القصص ، لم أن صادرا بن طفيل - فيما نصب - كانت أكثر إيمالا فى القدم من ذلك ، وإن أقدم الأساطير الكلدانية واليونانية حافلة بأمثال هذه القصة ، إما الطفل الذى يحمل إلى الشاطئ غير الأمواج فقد تكرر فى العديد من القصص الفرعونية والبابلية الآشورية ، والكلود ذو الأب الإلهى أو الأم الإلهية ليس غريبا عن كل أساطير المنطقة بما فيها أساطير الأفريق ، فلقد كانت (هياكل) أبنه زوس كبير الآلهة ، ومن لم لم يجد هومروس سبيلا إلى الفهم فى كرامتها حين فرت مع باريس واشتعلت حرب طرواده ، بقدر ما وجد السبيل إلى التامل فى طبيعة الإنسان ابن الحكمة الإلهية ، والنزق البشرى .

أما سفيراميس ، أشهر ملوك الآشوريين ، فلقد حملتها أمها من أب إلهى ، وحين أرادت أن تستر ذلتها تركتها فى الغراء ، حيث سهر عليها سرب من الخدم ، لأن الإنسان فى الحقيقة - فيما ترمز إليه هذه الأساطير - هو ابن هذا العالم ، يتحد فى أصوله بالآلهة كما يتحد فى منشئه مع العوالم الأخرى من الأحياء ، أنه تميز شعوى من احساس الإنسان الأول بوحدة الحياة .

وهكذا نرى أن قصة حى بن يقطين تمزج بين عناصر نرائية أشد إيمالا فى القدم من قصة تسج حول الإسكندر ، كما أنها تمثل الموروث الفلسفى ودوالده المدنية ، وتصور كل هذه العناصر الفنية والفكرية فى كل متكامل ، يعبر به ابن طفيل من وجهة نظر خاصة فى مشكلة المعرفة ، بما يؤكد أصالة ابن طفيل ، بل بما يجتبر آثارا من الفكر الصبغية المبنية .

لغة - بعد هذا - خاطران ، تتمثل احبهما بالمتج التجريبي الذى إليه ابن طفيل فى تعرف حى على الأشياء من حوله ، واستنباط قوانينها ، وهو منهج فيما نعرف آرت به الحضارة العربية تأثيرا واسما فى عصر

المصادر والمراجع :

(١) حى بن يقطين لابن سينا وابن طفيل والسهروردى . احمد أمين .

(٢) المشترون ج ١ ، ٢ ، ٣ نجيب الميافى .

(٣) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى د . محمد البهى .

(٤) بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط د . محمد يوسف موسى .

النهضة ، ولاديب فى أن قصة ابن طفيل نصيبا فى مذكور فى تدعيم هذا المنهج .

أما الخاطرة الثانية فمن اثر الطبيعة فى حى بن يقطين ، فقد نشأ فى أحضانها ، وتعلم منها ، ووصل من ملاحظتها إلى جملة من حقائق النفس والوجود ، فما مدى صلة تلك الملاحظة بفكرة الطبيعة عند الرومانتيكيين منذ أن دعا روسو إلى العودة إلى الطبيعة ، وإلى استعادة الإنسان لما فطرته عليه من برائة ونقاء ، وقد امتد ذلك كما نعرف فى نتائج الرومانتيكيين ، هجاء مرا المدنية ، وحنينا حارا إلى الحياة الفطرية .

إن الصلة بين هذه الثمرة الرومانتيكية وبين سلوة حى بن طفيل ، صلة المشابهة العارضة - فحسب - فيما نعلم ، قصة ابن طفيل القراض فى للبرهة على فسيحة فكرية ، حى فسيحة مصرفة الإنسان للحياة وللكون ، وللخلاق البارى لهذا الكون ، وحياة الرومانتيكى فى ظل الطبيعة تمر دعى المجتمع ، وكراهية لما فى المدنية من ضغوط ، ودعى أخلاقياتها من ذل ورياء ، ثم استرواح للمثل العليا ، واستهداء للفطرة الصافية ، فلو أن الرومانتيكى وجد الرافى بين نفسه وبين المجتمع مافكر فى التمرد عليه ، ولا حى إلى العودة للطبيعة .

بيد أننا لاتفى وجوه التقارب هنا بين الطبيعة كملهمة للإنسان مثل الحق والخير ، وبين الطبيعة منذ ابن طفيل كملمة له ، وهادئة إلى واجب الوجود .

والذا شئنا أن نغير من هذا التلقى والتباعد مما بين حى وبين الرومانتيكيين ، قلنا : أن حى يلتقى بها التقاء العقل الفاعل ، والرومانتيكى يلتقى بها التقاء الوجدان النحل ، والقلب المتفتح للجمال وللحب .

ويعد فقد استطاع ابن طفيل ، كما يقول بعض غرسا غومس ، بأساريه العذب الذى يفيض ابتكارا متعلقا ، وقوة شاعرية أن يخلق من قصته آثارا من أعظم ما أطلعتنا العصور الوسطى .

(٥) أثر العرب فى الحضارة الأوروبية ، عباس محمود العقاد .

(٦) نود الدين عبد الرحمن الجانى ونصته سلامان وأبسال

عبد الميز مصطفى يقوفى - حوليات كلية دار العلوم

(٧) كلية ودمنة .

(٨) المجلى فى فلسفة الفن . بندوكروفتيه .

أضواء على آداب مهنة



الصحافة

قضايا تطرحها ميثاق الشرف للصحفيين

كمال رستم

الصحفي باعتباره وكيلًا عن المجتمع الذي تصدر فيه الصحيفة وهذه المسؤولية تحكمها ضوابط أخلاقية وعدم التعامل والمحاباة والصحفي الذي تلهفه هتا هو المخبر الصحفي باعتباره أن الخبر أو القصة الخيرية أن أردنا الدقة في التعبير هي أهم ما في الصحيفة والثالثى كفاءة عامة لا يهتم كثيرا بمن كتبها ولا يراى كاتباً فيها ، انه مراقب يفتقد ليس غير ، وهو يقترب من قصته الخيرية بعقل مفتوح للتحقق التي يجب أن يسجلها كما هي عادية عن غلاء الفضليات والرأى ، وهنا تجدر الإشارة الى ما درجت عليه بعض الصحف عندنا من إيراد أكبر ممتازاً بالتعليق ومختلطا برأى الكاتب حتى ليصعب كما يقول علماء الصحافة معرفة « أيهما الخبر وأيها الخبر » وهذا عيب خطير من عيوب الصحافة تخلصت منه في الخارج ولم تتخلص منه صحافتنا بعد ، فالتعليق على الأخبار مكانة أعيدت التمييز لا القصة الخيرية ، والكاتب الذي يفرج على هذه القاعة فيحلق عمداً أوهام الشخصية يقف على الثقة التي أولاه إياها كل من الصحيفة التي يستخدم جزءاً من مساحتها في كتابة الأخبار والمجهر الذي يشتري الصحيفة للاطلاع على هذه الأخبار .

الابتعاد عن الحقيقة :

والقضية الثانية التي تطرحها للبحث هي قضية الابتعاد عن

الحقيقة وهي من نوعين :

الأول : هو الخطأ التعمد في الأخبار وهو مغرب للعبيد الأساسي الذي تقوم عليه عملية الأخبار وقد سبق القول أن الصحفيين والشرفاء يفرقون بين التقارير الاخبارية والتعديرات عن الرأى وهم يعملون دائماً على الفصل بين الاثنين ويجب

اعرب السيد وليس الجمهورية في حديثه الى أعضاء مجلس الشعب عن أمه الى أن يقوم الصحفيون بوضع ميثاق شرف لهمة الصحافة ينص عليه في الدستور . وقد حدد السيد الرئيس الأسس التي اوتى أن تنهض عليها صحافتنا وذلك في إطار أخلاقيتنا المستمدة من صميم القرية والتي عبر عنها بكلمة واحدة هي «العيب» وسوف نرى في السطور القادمة أن هذه الكلمة تشكل طائفة المبادئ التي نعتت عليها قوانين آداب مهنة الصحافة في كثير من بلاد العالم التي سبقتنا الى وضع موانيق الشرف ولوائح آداب المهنة .

ولكن كانت الأحداث الأخيرة قد تكلشت عن أمور يندى لها جبين الصحفيين الشرفاء خجلاً ويترجم منها ضميرهم النقي فالتنا نرجو ألا تمر هذه الأحداث دون أن نستفيد من الدروس التي لفتتنا إياها وأن نطيل النظر في معانيها ودراميتها حتى لايقبل بعفس الطريق مرة أخرى .

ولا نزع أن هاتنا هذا سيطر كل جوانب موضوع آداب الصحافة بل أن كل ما نطرح إليه هو أن نتبع بعض القضايا التي درج الكتاب على أنارتها عند طرح الموضوع للمناقشة والبحث انطلاقاً من مفهوم أن آداب الصحافة وأخلاقياتها هي المحصلة النهائية لتاريخ الصحافة واستبسالها في مشاركتها البرورة التي خاضتها ضد نفسها من جهة وضد الاستبداد والظلم من جهة أخرى .

الصحفي ومسئوليته :

وأول هذه القضايا التي تطرحها للبحث هي قضية مسئولية

الموضوعية فالتل للاعل للحصول على الحقيقة كل الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة سيظل دائما أبدا القرص الاسمي للمخبر الصحفي وهذا المعنى يؤكد قول أحدهم : لا إثن أنه من الممكن أن أكون موضوعيا تماما أو أن أقدم الأخبار دون أية محايدة ومع ذلك فإني اعتقد أن باستطاعة الصحفي أن يستشرف هذه المثل العليا كما اعتقد بيتل أن هؤلاء الذين يدركون أن هذه المثل العليا بعيدة المثال هم أنفسهم الذين يقتربون منها حقا »

المسؤولية الاجتماعية :

إن نظرية الحرية The libertarian theory التي حكمت العمل الصحفي حتى نهاية القرن الثامن عشر والتي لا تزال تحكم إلى حد بعيد الاتجاهات الصحفية في العالم هذه النظرية نشأت من مكانها لنظرية جديدة هي نظرية المسؤولية الاجتماعية ، وسوف الفصل القول في هاتين النظريتين لأنهما تكادان تقابلان القضيتين اللتين شغلتا المتأدبين عندنا زمتا غير واضحة ولا تزال تشغلهم إلى اليوم وإعني بها قضيتي « الأدب الحُر » ، والأدب الملتزم » ومن جهة أخرى فإنهما يتصلاان بقضية من أهم القضايا التي تثار دائما عند الحديث عن الصحافة ودورها في تنوير الرأي العام وقيامه وتوجيهه وهي قضية حرية الصحافة ، فتراخي حرية الصحافة يبيننا بأنها كانت حرية سلبية بمعنى أنها غائبة عن مستوى العمل والمسؤولية وفي القرن التاسع عشر بدأ الناشرون أنفسهم يفترون من نظرتهم للحرية باعتبار أن الحرية تفرض عليهم مسؤوليات معينة لممارستها ، ونتيجة لذلك أصبحت نظرية الحرية في الصحافة مكانها لنظرية المسؤولية الاجتماعية . ونظرية الحرية تثير بعض الاستبالة من حيث أن الأفكار التي يعتمدها أي مجتمع بالقياس إلى ما يجب أن تكون عليه الصحافة وما يجب أن تعملها إنما تنبع من النظرة التي يجاب بها على الأسئلة الأساسية التالية : ماهي طبيعة الإنسان ؟ ما هي العلاقة المثلى التي تربط الإنسان بالعودة ؟ ما هي طبيعة الحقيقة ؟ فأنصار مبدأ الحرية في الصحافة يذهبون إلى أن الإنسان هو مخلوق عقل قابل للاهتمام يولد حرا ويطلع إلى معرفة الحقيقة وإلى أن تحكمه الحقيقة ، والدولة يجب أن تتدخل بأقل قدر ممكن في شؤون المواطنين والحقيقة هي مستباح فهم قوانين الطبيعة والمجتمع الفاضل .. وهي ليست وقفا على القلة الميزة فقط بل هي ملك للناس جميعا متى استخدموا عقولهم للتنقيب عنها والعثور عليها .

ومن نفس هذه الإجابات نبعث نظرية الحرية التقليدية في الصحافة . وهذه النظرية ترفض الرقابة على المطبوعات للأسباب الآتية :

١ - الرقابة تنقص حق الإنسان الطبيعي في حرية التعبير .

٢ - الرقابة تزود هؤلاء التريين على دست الحكم بوسائل الاحتفاظ بالسلطة وحرمان المواطنين من حريتهم .

٣ - الرقابة تعجب الحقيقة وذلك بترجيحها إحدى كفتي الميزان لصالح قضية دون أخرى .

٤ - الرقابة تدل على انقوف غير البر من الأفكار التي تحقق عقلانية الإنسان وتشجع وغتبه في معرفة الحقيقة .

أما نظرية المسؤولية الاجتماعية فتؤكد أهمية التحقق من اعلام الشعب والتزويد بالتصحيح وتضمن وجهات النظر التي تمثل الشعب بمجموعة لا وجهات النظر الفردية أو أحادية الجانب والارتضاع بمعايير الصحافة الشريفة .

ويتفق علماء الصحافة والعاملون في الحقل الصحفي مع نظرية المسؤولية الاجتماعية في بعض نقاط خلافا مع نظرية الحرية ومن أبرز تلك هذا الخلاف ما يلي :

١ - الطابع السلبى لنظرية الحرية لا يتواءم مع المجتمع الحديث .

٢ - الحرية تحمل مسئوليتها (القوانين المضللة لوسائل الاعلام تعكس هذه النظرية) .

٣ الإنسان ليس كامل العقلانية أو هو بالأحرى كسول وولفه لاستخدام عقله يجعله هينبا لأن يكون فريسة لبيعض (تعكس قوانين الاعلام هذه النظرية) .

إن من الأعمال الطليعة التي يمكن أن تقوم بها الصحافة في أي بلد في العالم معاونة قرائها على قبول الفكرة التي قبلتها الصحافة ، وهي أن المسؤولية تقترب بالحرية والمسؤولية هنا تنبع من داخل الصحافة لا من خارجها ، وهو ما نرى النص عليه صراحة في ميثاق الشرف لعنة الصحافة لإزالة كل ليس أو غموض يمكن أن يعيق بمعنى الحرية ودلالاته من جهة وتمتص معنى المسؤولية وتاصيله من جهة أخرى لا يصبح موضوع الحرية مثل اجتهادات الجتهدين وتفسير لقصرين كما حدث في السابق . إن التوازن الحرية بالمسؤولية لا يلهم منه بل لا يجب أن يلهم منه أبدا فرض التزام من اتخاذ على حرية الصحافة خصوصا إذا ما جاء هذا الالتزام من جانب السلطة والا أصبحت المسؤولية ليذا جديدا يغفل حرية الصحافة تحت ستار الاسم الجديد .

هل تنزل الصحافة إلى المجهود أم ترفع المجهود إليها ؟



بدون الجمهور واهتماماته تقيم اختيارها أساسا على قاعدة الأهمية . وفي الطرف المقابل توجد الصحف المتطرفة الإلثارة Ultra sensational التي تقيم اختيارها أساسا على التشويق الذي يطلق عليه اصطلاحا اسم « التشويق الانساني Human interest stories » ويميل الكثيرون من مؤرخي الصحافة إلى الرجوع بتاريخ مذهب الإلثارة إلى المنافسة الرهيبة التي قامت بين الصحفيين الأمريكيين جوزيف بوليتز وويليام راندولف هيرست (١) بينما يرجع البعض الآخر من المؤرخين انتشار القصص ذات التشويق الانساني إلى ويليام راندولف هيرست الذي رأى ازدياد الهجرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية من الدول الاخرى وعدم اهتمام المهاجرين بالقضايا العامة للبلاد فتوسع هيرست في نشر هذا النوع من القصص جاذبا للقراء إلى صحيفته ، وفي هذا وحده ما يكفي لأن نبين أن الإلثارة تكون دائما حينما لا تكون هناك قضايا عامة تشغل بال الرأي العام أو حينما يراد شغل الرأي العام عن القضايا الهامة بالتألهات ، وهنا يضرنا مثالان كفيين هذه القصص على مواد التحرير الأخرى التي تكون في الغالب أكثر منها أهمية .

المثال الأول نستخدمه من الصحافة الأمريكية - ففي يوليو سنة ١٩٢٣ قامت مباراة للعلامة عرفت باسم مباراة ديمبسي - جيبونز Dempsey-Gibbons وفي نفس الوقت انظم مؤتمر التعليم القومي .

وقد غطت الصحافة الأمريكية الحادثتين في ٥ يوليو سنة ١٩٢٣ :

أما المثل الثاني فنستخدمه من واقع صحافتنا . ففي الفترة الواقعة من ١٠ - ١٣ مايو من هذا العام انظم مؤتمران في الجمهورية العربية المتحدة أحدهما هو المؤتمر الأول لعلم النفس والثاني هو المؤتمر الرياضي . أما المؤتمر الأول فلم

هذه القضية لا تزال محل نقاش لا في مجال الصحافة لعصب بل وفي حقل الأدب أيضا ولا أعتقد أن الاتفاق على رأى يفصل في هذه القضية سيكون التوصل إليه في المستقبل القريب ولذلك فسوف نشر هنا لفت إلى بعض النظريات التي تتعلق بهذه القضية فهناك نظرية تقول بأن الصحافة يجب أن تنزل إلى مستوى ذوق الجمهور واهتماماته . ذلك أن الصحافة إذا ارتفعت عن ذوق الجمهور واهتماماته فإن النتيجة الختمة لذلك هي اللامبالية الصحفية . إلا أن هذا القول مردود عليه بأن الصحافة ، شأنها شأن المهامة والطب وغيرهما من الفنون ، يجب أن تحل مسئوليته الخاصة التي تقوم بها كمهمة ، وهنا لا يكون الاعتبار المادي هو المحرك الأول للصحفية .

وكلمة نظرية أخرى تقول « بأن القراء يريدون ذلك » وهذه النظرية هي التي أفسحت المجال لتقيام صحافة الإلثارة والصحافة الصغرى على نحو ما ستفعله بعد قليل . وأصحاب هذه النظرية يبررون نشرهم للجريمة والتفاهات بولفهم أنهم إنما ينشرون الجوانب الظلمة والمسيئة للمجتمع في وقت معا ، وإن القراء من حقهم أن يحاطوا علما بهذه الجوانب ويرد على هؤلاء بأن نشر الجريمة والتفاهات وانما عليه اعتبارات الفضول العام لا المصلحة العامة ومن هنا قولهم بأنه يجب التفرقة بين النفع العام والفضول العام .

الإلثارة والصحافة الصغرى :

وهذه القضية من أهم القضايا التي نطرحها للبحث وذلك لإيماننا بأن الصحافة في مجتمعنا الاشتراكي يجب أن تتحرر من كل عوامل الإلثارة ومفومات الصحافة الصغرى . ويجب أن تمتلك القدرة على الرجوع إلى الفسنا بالسؤال التالي : هل في صحافتنا أو في بعض صحافتنا آثار متبقية من صحافة الإلثارة ؟ ولكن تكون أكثر وضوحا نقول هل هناك مدرسة لصحافة الإلثارة لا تزال تتحكم في مقدرات الصحافة عندنا ؟ نترك هذا السؤال معلقا إلى أن يجيب على هؤلاء الذين يكفون الآن على وضع ميثاق الشرف لهمة الصحافة ولننظر الآن إلى عملية التوازن التي عليها مدار الحكم على الصحفية بأنها تتبع هذا المذهب أو ذاك من مذاهب الصحافة . فالصحف التي تغاضب المثقفين أو التي تستهدف الارتفاع

(١) كن يريد الاطلاع على تفاصيل هذا المذهب وتاريخه الرجوع إلى مقالنا . جوزيف بوليتز ومذهب الإلثارة في الصحافة . مجلة الكلاب العدد الخامس والعشرين - أبريل سنة ١٩٦٢ .

تنشر عنه جريدتان من الجرائد الصباحية الثلاث أي شي، على الإطلاق، واكتفت الجريدة الثالثة بنشر أخبار هذا المؤتمر في أحد أبوابها الصغيرة المسماة بطيبتها ولم يتعد ذلك بصفة معنوية تعد على أصابع اليد الواحدة * أما المؤتمر الثاني فقد غطته الجرائد الثلاث وقامت إحداها - وهي إحدى الجريدتين اللتين لم تشرا بكلمة واحدة إلى المؤتمر الأول - بسمات بتغطية أخبار المؤتمر الثاني على صفحتين أو أكثر من صفحاتها وعلى مدى يومين على الأقل (وهذا اليومان اللذان أتبع لنا الإخلاء على الجريدة المذكورة) .

لما السمات البارزة للصحافة الصفراء فيمكن تلخيصها في خمس نقاط (٢)

١ - العناوين الرئيسية الخفيفة التي يستخدم فيها البنت الكبير جدا ويطبع بالأسود أو الأحمر الزاهق بالتؤدة من أخبار غالباً ما تكون غير هامة نسبياً .

٢ - الاستخدام المفرط للصور والكثير منها لا مغزى له ومنها الصور الزائفة .

٣ - الإدعاءات والأكاذيب المختلفة والقصص والعناوين المضللة والعلم الكاذب .

٤ - ملحق الأحد مع الهزليات الملونة والمقالات السطحية .

٥ - مهادنة تزيد أو تقل للمشاركة الوجدانية لخصايها الظلم مع حملات ضد سوء الاستغلال الذي يعانيه الناس العاديون .

رابع كفاءة الصحفيين :

لا يمكن للصحافة أن تنهض في بلد من البلاد ما لم تتخذ الخطوات الفعالة لرفع كفاءة العاملين بها . وقد بذلت الجهود المشكورة في هذا السبيل عبر تاريخ الصحافة الطويل ومن أبرز هذه الجهود التوسع في إنشاء معاهد الصحافة وتنشيط البرامج التعليمية الخاصة بهيئة تحرير الصحيفة وإنشاء المراكز الأكاديمية المتخصصة للدراسة المتقدمة والبحث والنشر . ويذكر تاريخ الصحافة أن أقدم معهد للصحافة في العالم أنشئ في إنجلترا سنة ١٨٨٩ ، كما يذكر تاريخ الصحافة للصحفي الأمريكي جوزيف بوليتزر أحاحه على ضرورة إنشاء كلية للصحافة . وفي سنة ١٩٠٤ كتب جوزيف بوليتزر مقالاً من أربعين صفحة في مجلة « ولثورث امريكان ريفيو » يدافع فيه عن اقتراحه لإنشاء كلية للصحافة وهي الفكرة التي ظلت تلج على ذهنه حتى آخر رفق من حياته . فقد أوقف في وصيته مبلغ مليونين من الدولارات لإنشاء مدرسة للصحافة تحمل اسم ابنه « لوسيل إرما » ، كما تضمنت

وصيته تزويد مدرسة الصحافة بالإغايات والمنح ، كما تضمنت منح جوائز لسابقات تفقد سنوياً عرفت باسم « الجائزة بوليتزر » لأشهر قصة تصور الحياة الأمريكية وأشهر قصة صحفية وأشهر مقال افتتاحي ٠٠ الخ (٣)

وقد اطلعت الحديث عن « جوزيف بوليتزر » بالذات لسببين : الأول أن جوزيف بوليتزر دخل الصحافة من أبوابها الخلفية ، والثاني : أنه باعث هذا المذهب إلا قلنا مع القائلين بأن جسد مذهب الآلة تعتمد عميقته في تاريخ الصحافة الأمريكية .

وكلا السببين يجعلان من جوزيف بوليتزر آخر من يلحق به أن يدعو إلى تدريب وتأهيل العاملين في حقل الصحافة . وفي هذا رد كاف على هؤلاء الذين يقللون من شأن التأهيل والتدريب بسوى أن الصحافة موهبة أكثر منها مواد تدريس في المعاهد والكليات . وأياً كان الأمر فبرغم الأصوات العالية المتكررة التي حاجمت معاهد الصحافة في جمهورية مصر العربية فإن الأيام قد أثبتت أن معهد الصحافة الذي أنشئ في سنة ١٩٣٩ في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة الآن) وهو المعهد الذي كانت الدراسة فيه لمدة سنتين جعلت ثلاث سنوات في سنة ١٩٤٥ ، وقسم التحرير والترجمة والصحافة إلى الحقل الصحفي عندنا بكفاءات أثبتت حضورها في مناح لم يكن صالحاً أبداً لنمو البراعم الجديدة . والأمل معقود على معهد الإعلام الجديد الذي ابتدأت الدراسة فيه في يناير من هذا العام في تعليم الصحافة بالانصاف الطيبة التي يمكن أن تسهم في الدفء بمستوى المهنة وتقضي نهائياً على العناصر المتسللة وبغ الموهلة التي لم تظهر منها صفاتها بعد ، والتي تعمل في سبيل الدفء عن مواقفها في الصحف والجلات ، بل وفي مكاتب الصحافة والأقسام العلقات العامة بالوزارات على أخطاء كل صوت وتلموت كل فرصة على الصحفيين الموهلين من خريجي قسم الصحافة * ولا يولتونا ونحن بصدد التأهيل المهني للصحفيين في جمهورية مصر العربية أن نذكر لرواده الأوائل جهودهم المشكورة في تأهيل التأهيل والتدريب عندما ابتدأ بالرحوم الدكتور محمود زمرى فضل إنشاء قسم الصحافة ، مرورا بالدكتور إبراهيم عبيد وانتهاء بالرحوم الدكتور عبد اللطيف حمزة الذي يرجع إليه عد الله في نهوه ..

وبعد

فاكر ما سبق أن قرره في صدر هذا المقال من أن عدم السطور لا تفصح إل أكثر من الآلة بعض التفصيا التي تتصل بموضوع آداب مهنة الصحافة نظرحها للمناقشة والبحث .

(٢) المرجع السابق

(٣) المرجع السابق

وعلم نشر القصة الثانية انطلاقاً من مفهوم أن سمعة الرجل الأول لن تضاد بالنشر بينما سمعة الرجل الثاني وسعمة زوجته وأولاده تضاد بالنشر .

الاخلاق والموضوعية :

وهذه القضية التي نطرحها بالغة الأهمية ومؤداها أن مبادئ الاخلاق ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الموضوعية في كتابة الاخبار والاصطلاح - كما يقول « رونالد شيلن » ينبع أصلاً عن خارج الصحافة - وتعرفيات الموضوعية كلها تضع التأكيد على الشعور بالمسؤولية الاجتماعية في كتابة الاخبار كما تضع التأكيد على الفصل بين كاتب الخبر والخبر الذي يكتبه - فلمن تتحقق الموضوعية ، فإن على الكاتب ان يحدد رغبته وذوقه ومعتقداته وأخلاقه الدينية وأن يهتم فقط بالبرهان المؤسس على المقارنات التي يعتقدونها من التقارير التي يدلي بها شهود مدول - إلا أن وجه الموضوعية في الموضوعية يكمن في حقيقة أن الصحفي مطلوب منه أن يدخل في إطار مرجعية ليست له ويميل الموضوعية هنا هو قول الشخص الذي نقلنا عنه عندما يقرأ القصة الخيرية : نعم هذا ما قلته - ورجال الاخبار يتخلون مولفين بالقياس الى الموضوعية ، أولها أنه من المستحيل تحقيقها وبالتالي يجب استبعادها كمفهوم للعمليات الصحفية والرفق الثاني أن الخبر المتأثر الذي يتم فقط بالفصول على الحقائق ونشرها يستطیع أن يحقق مستوى وسطاً من الموضوعية والحقيقة في الاخبار .

اتجاهات الموضوعية :

بعض الصحفيين الذين يعتقدون أن الموضوعية في الاخبار مستحيلة غالباً ما يرفضون الالتزام بالبحث عن كل الحقائق وإيرادها وهم يرون أن الأسلوب الشخصي للكتابة يفسح المجال للمزاج الفردي كما يطلق الموانع التي تحول دون تحقق الموضوعية كذلك يرون أن الموضوعية كمثال أعلى تتعارض إلى حد ما مع روح هيئة التحرير في بعض الصحف ذلك أن الولاء للمصلحة بنفس مقدار ولاه الممثل للمسرح هو أحد المألوفات التي تتعرض الصحفيين ، وإن عبارات مثل « قل الحقيقة » ، « كن عادلاً » إنما تعكسان المبادئ الأخلاقية العامة ليس غير إذ أن مشكلة الحياة الكبرى تكمن في تحديد كيف يكون الإنسان عادلاً - كما من الأمور المستحيلة أن يعلم شخص ما الحقيقة كلها عن أي شيء في أي موضوع فما بالك بالصحافة الصحفي فيها الوقت أمام الخبر الصحفي للتفتيش عن الحقيقة في أكثر المشاكل تعقيداً ، كلمة حقيقة حالاً ما يتوقف القدر الأكبر من روايته لهذه الحادثة على ذاكرته وعلى مفردات لغته وإلامه غاية حقيقة أنها تختلف بشخصية الصحفي بنفس القدر الذي يختلف فيه الجنين بأمه، والحصلة النهائية لكل ما تقدم هي أن الاخبار شيء ذاتي وشخصي تماماً ولكن ليس معنى هذا هو التدخل تماماً عن

أن يشيع في الفن والتعاون الإخلاص والدقة ويجب ألا يعدل بالخبر عن وجهه الصحيح بالخبر إلى الخلف والتشويه .

أما التنوع البشري من الابتعاد عن الحقيقة فهو ما يعرف بالميل الشريف أو الانصاف ويقضي بالا يتحسم الصحفي الشكاس الخاصة للإفراد ولا ينشر الاتهامات التي لم تثبت بعد دون إتاحة الفرصة لأصحابها للدفاع عن أنفسهم . وهذا تجدر الإشارة إلى ما درجت عليه بعض الصحف عندما من التهم على الأفراد والجماعات فلذا ما تلقت رداً منهم أهميته أو نشرته مبتورا أو مصححاً بما درجت على تسميته « يالرد على الرد » بحيث تكون الكلمة الأخيرة دائماً لها ، ومثل هذا التصرف من الصحيفة يصف من ثقة القراء فيها وفي نزاهتها وفي نفعيتها ، وله سبب أن البرت قضية التشهير بالأفراد والجماعات يفتح حق أو سوق الصحيفة للاتهامات بفتح سند وما يستتبع ذلك من دفع دعاوى القذف عليها ، وقد أجمعت الآراء على أن الطريقة المثلى لإزالة الآثار السلبية التي تلحق بسمة الأشخاص نتيجة الأخطاء الكاذبة في الصحافة هي النص في التشريرات الصحفية على الزوام الصحفية بتصحيح الخطأ الذي تتردى فيه وسحب الأخطاء التي ساقطها بفتح سند أو إعادة كتابة الحقائق من جديد وفي كل الأحوال تطويل الشخص الذي أصابه أضرار حتى الرد الكامل غير المتصور وذلك عوضاً من التخاذل الإجراءات القانونية ضد الصحيفة وهي إجراءات طويلة ومعقدة ولا قبل لكل الأشخاص بها بينما النص في التشريرات على ما ذكرنا يتعلق السرعة في اصلاح الضرر ودفع الأذى في الوقت الذي تكون فيه القضية لا تزال مرفوضة على الجمهور وتأكيداً للممارسة الحالية بين الصحفيين الشرفاء الذين يتولون بأنفسهم عن طيب خاطر تصحيح الأقوال التي أساءوا فيها ونشروها على غير وجهها الصحيح .

حجب الحقيقة :

وفي معرض الحديث عن آداب الصحافة تثار قضية حجب الحقيقة ذلك أن هناك بعض المناسبات التي تعرض للصحفي يتعين له فيها بوضوح أن يثبت الحقيقة برمتها فله يجافي الأخلاق كما في الأمور التي تنم عن الذوق السيئ وكما في الأحوال التي تعرض الصحيفة لدعاوى القذف وكما في الأمور التي لا تزال مرفوضة على القضاء . ومن الأولاد المناورة في هذا الصدد قول بعضهم أن الخبر الذي يدعي أن صحيفته تنشر كل الاخبار في كل الأوقات إما أن يكون كذوباً أو إبله فمن عادة ما نقول لقراءنا نصف الحقائق فقط ونقاكون بهذا الرأي أن يستشهدون على صحتنا بالتشاعر الذي انطهت صحيفه النيويورك تايمز الأمريكية والذي نسمه « كل الاخبار الصالحة للنشر » . ويجب هنا تقدير الصحفي للقيمة الاخبار ومعالجتها دوراً كبيراً ومن لم يقرأه ينشر الحقيقة أو حجبها فلذا ما عرضت للصحفي فستال خبرتين أحدهما عن « صعلوك » قبلي عليه وهو في حالة سكر والثانية عن رب أسرة - يشغل مكاناً مرموقاً في الهيئة الاجتماعية قبلي عليه في حالة ضابحة ، فالعادة جرت هنا في الصحف الشريفة على نشر القصة الأولى

ندوة القراء

اعلام : عبد السلام رضوان

تصدد الفكر المعاصر قريبا عندها انخاص (ازمة
المقل في القرن العشرين) • والنمو تنوع جميع
قراءها ، وبوجه خاص (الذين لا يمانون ازمة
المقل !) لطرح تصوراتهم وآرائهم في هذه
القضية .

الفن بين الحرية والالتزام

دليسيا في ازمة المسرح المصري في الستين الاخيرة ، وفي
الانقلاب الرمزي عند كاتب كبير كنجيب محفوظ الذي تحولت
قصصه الاخيرة الى ما يشبه الافكار التي يختلف في تأويلها
وتفسيرها ، وفي لغة الاعمال الفنية الجديدة ، وسيطرة القنوص
على معظم اعمال الكتاب الشباب ، والازمة التي يعانيها النقد
الادبي والفني ، وفي احتقان الحرية بضمخ المتاح الذي يساعد
الفنان على تفكيك رؤيته للمجتمع والعالم اذ يعتمد النظام
الحري وتقل فرص الاتصال بين الخالق والمتلقي .

وما أجدرنا في هذه المرحلة التي تشهد فيها بلادنا
انقلابا ديمقراطيا بأن نقوم بالقاء كل القيود التي تشكل
عائقا امام الفن وانطلاقة حتى يزدهر الفن ويكون تعبيرا
صادقا عن نبض حياتنا ومشكلات وتناقضات والفتا

ولد يبدو لبعضنا انه يوجد تناقض بين القول بضرورة
الحرية الكاملة للفنان والقول بضرورة أن يلتزم الفنان
بمقايضا ومشكلات المجتمع والمصر ، وإمكانية وجود فن جيد
دعم التزام الفنان بأيديولوجية معينة ، ولكن هذا التناقض
يشتفي اذا تأملنا عملية الخلق الفني وميزا بين ما فيها من
علوية وما فيها من اختيار ، بين ما فيها من تلقائية يفسدها
التدخل المتصنف من الفنان أو أية عناصر خارج التجربة
وما فيها من دور لوعي الفنان واختياره .

فالتجربة الفنية تنطوي على عناصر وجدانية وعناصر
فكرية إيا كان نصيبها من كل من هذه العناصر لانه عندما
يوجد الانفعال ويبدا في عملية الاستقطاب ليستجيب عناصر
التجربة يتدخل وعي الفنان ورؤيته للمجتمع والمصر ليفسح
التجربة ويحدد الدلالة العامة للعمل الفني ، والفنان ينظر

لغة حقيقة لا تحتمل المناقشة والجدل وهي أن الفن
لا يزدهر الا في ظل الحرية ، فاذا توفرت الحرية السكاملة
للفنان في الخلق والتعبير ازدهر الفن وجاه معبرا عن روح
وتناقضات المجتمع والمصر وادفا للانسان الى التقدم والازدهار
انسانيه ، واذا احتلت الحرية في المجتمع او هناك نظامها
ذل الفن ووقع في أسر الاتصال والصنعة ، لانه عندما يجد
الفنان نفسه محاصرا بعيون الصليب البارد والعيون المتقدة
والتقصصة يكون عليه أن يختار بين الصمت والاحتفاظ بما
ينتجه من اعمال فنية في الإدراج المظلمة وبين الانسياب وراء
يملق السلطة والتسكع حول تجارب مستهلكة بطريقة تغلو
من الصديق وبالتالي لا ينتج فنا حقيقيا ، يلد يحاول الفنان
بدافع الحاج الرقبة في الخلق والتوقل التواصل ان يفلت
من هذا اختيار ليمر تجربته الفنية في سرايب ممتمة ،
ويحاول أن يصدها في رموز تمكثها من الالات من العيون
التي تعاصرها وتترصد لها ، ويكون من شأن هذه المحاولة أن
يلق الفن في لبسة القنوص والانغلاق ويلقد حراوته وحيويته
ويتحول الى مجرد رموز ميكانيكية .

واذا كانت هذه الحقيقة تصدق على كل الفنون فهي
تصدق بالوجهة الاولى على فن الادب ، لأن أداة الاديب في
الخلق والتشكيل وهي الكلمات ليست مادة محايدة كالانعام
والاوان ولكنها ذات رموز ومعاني محددة الأثر التي يجعل
قادر الفكر في فنون الادب اكبر من قدره في غيره من الفنون .
وعلى ضوء هذه الحقيقة يمكننا فهم الكثير من مشكلات
حياتنا الادبية والفنية ، فلا شك أن غيبة الحرية تعد سببا

الى الاشياء والاحداث بين رؤيته للعالم والمجتمع ، ومن هنا سقط دعوى الحياء والتجرد التي قد يندرج بها بعض الفنانين لأن العميون التي تشكل العمل الفني تنظر من زاوية معينة . ويقلد نفاذ رؤية الفنان ومعناها وصدقها مع الواقع الموضوعي يكون غنى علته الفني وثراؤه .

وعند اكتمال الملامح الرئيسية للتجربة تبدأ عملية تشكيل العمل الفني ، عملية تكوينه وتصميمه ، وقد يتسرع الفنان فيحاول التشكيل عند الانفعال أو قبل اكتمال الملامح الاساسية للتجربة تتجهض التجربة وينتج مسخا مشوهها أو غامضا أو شيئا مباشرين زائفا لا يمت الى الفن بصلة ، كما ان الفنان قد ينتقل على التجربة بعد ميلادها ويقاوم احاطها في التواجد فتفقد التجربة دفئها وحرارتها وتتحول الى مجرد فكرة أو هيكل لتجربة فلتقت لحمها ودمها ، ويختزن حصاد هذه التجربة لبعثها في نفس الفنان وقد يدخل في تكوين تجربة اخرى ، وإذا حاول الفنان تشكيل التجربة بعد ان فلتسحت دلتها وحرارتها انتج شيئا باردا يغلق الى حرارة وابقاع الفن الاصل .

وهنا يمكن ان تتساءل عن قدر الطغوية وقدر الاختيار في عملية خلق الفني .

والطغوية تتمثل في ان ميلاد التجربة الفنية يبدأ بالانفعال ، وبدون هذه البداية لا يوجد فن حقيقي ، ومحاولة التخليق دون الانطلاق من الانفعال يخلق اساعجا مشوهة وبادة لتفت الى الصق الفنى والواقعي ، ومن هنا تبسو ضرورة الحرية للفنان والحرر الذي يتهدد الفن من محاولة فرض مفاهيم وقضايا معينة على الفنان ، وهنا يوجد المثلث الذي يقع فيه أي فنان يحاول ان يضع الفن بطريقة متصلة في خدمة أفكار أو قضايا معينة ، وتتمثل الطغوية كذلك في الوحدة العضوية التي تربط اجزاء التجربة وتعليها ملامح معينة وشكلا محددا بالضرورة ، وإذا تدخل الاعتصاف ومحاولة تقليد الاشكال أو الاساليب الفنية تشوهت التجربة وفقدت حيويتها وبقاها الخاص .

والاختيار لنتاج للفنان يوجد قبل ميلاد التجربة وبعد اكتمالها .

قبل ميلاد التجربة يستطيع الفنان ان يختار الواقع الذي يعيش فيه والهواء الذي يتنفسه ، فإذا كان الفنان يؤمن بضرورة الالتزام بقضايا ومشكلات شعبه يمكنه ان يعيش واقع الشعب وأن يتعمس بمشكلاته ، وإذا كان يؤمن بالفكرية تجعله يبتعد الى طرفة معينة من طبقات المجتمع يستطيع ان يعيش حياة ومشكلات وأضواء هذه الطبقة ، ومن الواقع الذي يعيشه الفنان ، من المناخ الذي يحيط به تأتي عناصر التجربة ، ولذلك يختار الفنان نوع تجربته ، يختار نوع انفعالاته التي تكون شرارة الميلاد للخلق الفني ، كما انه في خلال رحلة الفنان لتشكيل رؤيته للواقع الاجتماعي والانساني العام وفي معاناته من أجل تثقيف نفسه وصلل خبرته وتعميقها يمتلك الفنان قدرا كبيرا من الحرية والاختيار .

والاختيار بعد ميلاد التجربة يتمثل في الاختيار بين تشكيل التجربة الوليدة وتخليقها في وجود فني وبين اسقاطها والسن عليها بالتواجد ، فعندما تولد التجربة تلج على الفنان برغبة التخليق والتواجد ، ويستطيع الفنان اذا ما غلب في واد التجربة ان يقاوم احاطها ويدعها لتفقد دفئها وحرارتها لتتحول الى مخزنات خاله . فقد يرى الفنان في تشكيل تجربة معينة وتقديمها الى الناس ما يتنافى مع مصلحة الانسان فمثلا قد توجد لدى الفنان تجربة جنسية من نوع خاص يرى ان تشكيلها وتقديمها يخلق ضررا بالانسان أو بالمجتمع ، وفي هذه الحالة يستطيع الفنان ان يحكم على التجربة بالموت . وهكذا يتضح ان العمل الفني ينطوي على قدر من التلقائية التي يسدها التدخل والاعتصاف من الفنان نفسه أو من جهة خارجية ، وقد من الاختيار يتبع للفنان ان يلتزم بقضايا ومشكلات معينة طالما ان هذا الالتزام يتبع من ذاته الحرة ويشكل خلفية لعنون الفنان في النظر الى الاشياء والاشخاص والاحداث ، ولا يتدخل لانتقال تجارب فنية أو احاسادها بالتعصف .

وإذا كنا نطالب الفنان بأن يختار جانب شعبه وأن يلعب دوره في الرأى وبعان الانسان المصري والعربي في هذه المرحلة الخطيرة التي تمر بها بلادنا وأمتنا فلا بد من اعطاء الحرية كل الحرية للفنان ، ولابد ان تسقط عنه كل القيود التي تعوق انطلاقه وانطلاق الفن وازدهاره .

رئيسيس لبيب



الحركة والاجتماعي

تحت هذا العنوان يكتب وحيب سرأى الدين مقدمة طويلة تستقصى تطور مفهوم الحركة في انبادونليس وارسطو حتى اينشتين ونظريات النسبية ، وترتقى الى التحسين بين الاجتماعي المتمازضين في تفسير الحركة « المادى والمثالي » ، والى البات الطابع الجبل للحركة في الطبيعة . وفي الفقرات التالية الاخيرة في المقال « يحدثنا في ضوء هذه المقدمة من الجماهير والحركة التاريخية للجيومات الحديثة » .

وعندما نطل على علمي التاريخ والاجتماع بمنظور الفلسفة الديالكتيكية التاريخية - المادية لا بد ان يتكشف لنا سر الحركة الاجتماعية والتطور الاجتماعي المبني على التناقض والتضاد ، أي على الصراع . ولما كان المجتمع مؤلفا من طبقات متصارعة - أي مستقلة أن تفرق ومستقلة تسمية هذا الصراع الطبقي هذا جاءت بالفعل والقوة - وعليه فان مبدأ الصراع الطبقي هذا يعتبر القانون الحركي الاجتماعي ، أي ما تتمثل الحركة في المجتمع كسائر موجودات هذا الكون والحياتية . ولقد قال اليسوفان الروسين يودوستيك وباخون الطبيعية بأكملها من حية الرمل الى الشمس والنجوم من اقلية الى الانسان ، توجد كلها في حركة وتفرع دائمين والبات علم التاريخ ان الحياة الاجتماعية هي عملية دائمة التفرع ، فهي

الاجتماع طبقات وصراع طبقي) ، وقبلها المرحبيل الى ان التصارع في المجتمع والطبيعة هو ميزة دائمية .

ولما ندرس الطبقات الاجتماعية المتصارعة ، نرى طبقة دنيا مستقلة تمثل الاكثريية من المجتمع وتتقدم بالعمل والانتاج . ونرى بالقابل طبقة عليا تمثل اقلية في المجتمع وتملك وسائل الانتاج تستعملها وسيلة لاستقلال الطبقة الدنيا والسيطرة عليها والتحكم بصيرها ، فالطبقة الدنيا المستسوقة هذه تتمثل اجتماعيا طبقة الجماهير الكلاصة ، والطبقة العليا المستقلة تتمثل اجتماعيا طبقة الراسمالين البرجوازيين والقطاعيين ، وسانر الرجعيين على مختلف نحلهم وصفاتهم . فالجماهير هي حاملة لواء الصدام والصراع ، اذن، مع الطبقة النقيض المستقلة . هي ان الجماهير هي محور الحركة الاجتماعية ، وعماد تطور وتقدم للمجتمع ، واداة المبدأ (الهدف النهائي) فيه ، مبدأ الصراع الطبقي الذي تلمذه يدها الساخن بعولها اثار ، يعيونيها ونشاطها ، بانتاجها الملم الغزير . ونظرا لعلالية الجماهير الاجتماعية هذه وزعمها الانتاجي ، ونفاها الدائب الستدر للفساء على جميع التناقضات في المجتمع وجعل الحركة فيه مستقيمة الى الانلابة، دون استقلال ولا تمييز ولا فوارق بين سالي الافراد ، وتضليلها للحركة الاجتماعية بحتمية ديالكتيكية الى الانلابة ، الى متابعتها في مجابهة الواقع ومصارعة الطبيعة بعد القضاء على صفوف القلم الاجتماعي ، حيث قال (برنشتاين) في ذلك: « الهدف النهائي ليس شيء . الحركة هي كل شيء . » قلت : نظرا لكل هذا الدور الذي تلعبه الجماهير بالاجتماع ، تنضج لنا حقيقة ان الجماهير هي الحركة في المجتمع وهي طالفة المجتمع ولدوره على التحرك والطاء ، كما يتلصق لنا صديقا بان الجماهير هي اذن اللات التاريخية للحركة الاجتماعية . ولنا ان نلستاد في النهاية ان القانون الذي يجمع بين حركة الجماهير الاجتماعية هذه ويجمعها ككل في مسارها الاجتماعي - التاريخي ونراه يتمثل في قانون « التناقض العلمي » حيث ان الجماهير تعيش مع بعضها في مجال جاذب ، كل فرد منها يؤثر في الاخر . الامر الذي ينل وجود الفردية المستقلة في هذا المجال الجماهيري الجاذب في الجملة المتحركة على حد التعبير الرياضي ، يبيننا تغيير المجالات التي تعيش فيها الفردية ، هي مجالات غير جاذبة ولا وجود فيها لاي تاثير جاذب من ذات الجول المظالية الساكنة . واخيرا لا بد لنا ان نلوه بالطاء، الكرى حركة الجماهير الاجتماعية - التاريخية ، واصفا نشاها الانتاجي وقضاها على الاستقلال في المجتمع . حيث انه من خلال مسيرة الجماهير النضالية والانتاج العمل لمراعها ضد التناقضات البيئية على الصعيدين الاجتماعي والطبيعي ، تعاضت الحقيقة العلمية (الجماهيرية) التي تعتبر المصدر والمقدمة للحقيقة التاريخية ودعائها في مجابهة استمكوة الحقيقة المطلقة ، المستتبعة من التامل والتجلى اللاتي للفلاسفة المثاليين ، فمن حركة الجماهير تولدت الحقيقة الواقعية العملية، وبواسطتها ترسخت مفاهيم الحقيقة التاريخية التي اعتبرت الانسان بشرا تاريخيا ، لانه يعيش بالضرورة الصعوبة لصنع تاريخه ، والتي تعتبر هي بعد ذاكها اداة الصنائق الانسان

وتحرره ، لانها تلمر من خلال الظروف الموضوعية المرتبطة بعمل الجماهير كوعي يتخصص لديها عن ذاته ، وهكذا تكون قد وصلنا في نهاية الطال الى اهمية مكانة الجماهير وخطورة حركتها الاجتماعية - التاريخية ، والى حقيقة تهيئها للحركة او الطالقة في المجتمع ، باعتبارها الاداة المنتجة للواقع والامة التاريخية لقانون الصراع الطبقي . ومن هنا تبرز قيمة الجماهير ، وتبطل قدرتها الاجتماعية ووسائلها التاريخية .

وهيب سراي الدين

الرکز الثقافي العربي بالحسكة

كلما حول مقال « النظرية العلمية ومؤثرات علم النفس »

يتصور الزميل الاستاذ عبد الستار ابراهيم في مقاله عن مؤثر علم النفس الاول الذي عقد ما بين العاشر والثاني عشر من مايو الماضي بالرکز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية والذي كان موضوعه (دور علم النفس في التنمية الاجتماعية) ...

« ان اي مؤثر علمي عن اي ميدان واي موضوع حصيلته النهائية ... دعوة الى مزيد من التفكير العلمي والابتناء على التقاليد العلمية مع التقدم بها في نفس المثل ، بحيث تكون متجزئاتا اكثر سطامة وقراءة !! ويضع الزميل عند البداية مسلمات رئيسية توجد جهود المشتركين وتسبها ومن اهم هذه المتجزئات في نظره (الاتفاق على تبني وجهة نظر علمية في تحليل الظواهر والاتفاق على مفهوم ناضج للنظرة العلمية) ونحن نسلم معه على هذا الاتفاق ... لكننا لا نجد مبررا لما قصه من هجوم عنيف على المؤثر الاول لعلم النفس .. ونجد ثراها علينا ونحن نرد على الزميل كاتب المقال ان نسجل له سمة فكره وعمقه - لكننا والحق يقال نقرر ان التوفيق قد اخطاه عندما تناول المؤثر بالنقد .. وسوف نيلور انتقاده ونرد عليها وتترك للقائى النصف الحكم على موضوعية المناقشة .

● يقول الزميل عبد الستار ابراهيم ان المؤثر اذا كان قد نجح في جميع التخصصين في علم النفس في مكان واحد ويتناقشون ويستعملون - فان هذا النجاح محدود لان المؤثر فيما انتهى اليه من التوصيات تتشظى او لا تتشظى مع المناقشات التي تمت لم يقدم جديدا . ثم لم يذكر لنا هذه التوصيات وكيف لم تتشظى . ثم ما هو الجديد في نظره ؟

● ويستمر الزميل في تقديم بعض الملاحظات التي ترضي الاعمار العام لتكليم المؤثر فيقول : « ان المؤثر يلتفت منذ البداية الى تصور نظري عام يعمل ويبرز من التجانس الغروب فيه من اجل نمو فعال لنمو علم النفس في التنمية الاجتماعية . » لكن الزميل كاتب المقال لم يبين لنا التصود النظري العلم .. هذا .. خاصة وانه يقرر ان هناك اتهامات وجهت

وكيف تقيب النظرة الشاملة عن أساتذة مشهود لهم بالكفاءة العلمية ، بل وهم الذين وجهوا الكتاب وعلموه معنى النظرة الشاملة اذا سلمنا بأنه قد فهمها وتعمقها .

ويقترح الكتاب على المؤلف بأن ينتبه الى :

« أنه لا يجوز إطلاقا الموافقة على المناقشات التي تمت خاصة هذا الربط بين العلم والسياسة » . ويعني هذا الكتاب الدراسة التي أقيمت تحت عنوان (دراسة نقدية من زاوية علم النفس) وكان على الكاتب أن يذكر الدراسة ومن صاحبها بدلا من أن يقول أنها لم تقدم فائدة ... ولعلني لا أملك هنا إلا أن أنبه القارئ لهذه الدراسة - حيث أنها لم تكتب تناول السياسة .. بل فصلت لتقديم دراسة نقدية اجتماعية من زاوية علم النفس وركزت على (البشاشات) . واعتقد أن الموضوعية كانت تحتم على كاتب المقال أن يذكر تفصيليا ما دار حول هذه الدراسة من مناقشات جادة منيها البحث الجاد الذي كان موضوع المناقشة .

ثم يقع الكاتب نفسه في أخطاء التفكير التي يزعم أن المؤلف كلفه قد وقع فيها فتمنا يتساءل الإيديولوجية الماركسية ، وكيف كانت تصارع العلم والبحث الاجتماعي وبين أن هذا الصراع قد انتهى - وأن الحقير الخفي في تطور علم النفس في عصر مرجحه الركوب الى مسلمات مبسطة متصلة ..»

ولم نرى هذا الانطلاق ولا هذا التبسيط ولا هذا التصبب : وإذا كان الكاتب قد كلف نفسه عناء قراءة تقرير « لجنة علم النفس والتفكير الاجتماعي » لعرف أن مقرر هذه اللجنة يتصرف منذ بداية التقرير « بأن التفكير الاجتماعي الذي نعيشه في مصر لم يكن تفكيرا بغيثا ولا تدريجيا - بل كان تفكيرا سريعا ولوريا وضيقا - ومن أجل ذلك فلا بد من التعامل مع هذا التفكير بمناهج مرنة ، مفتوحة ، متطورة حتى نواكبه وننايه » .

وأخيرا اذا كان الكاتب يتصور أن انتقاداته السابقة على ما فيها من عدم موضوعية تمثل كما يقول في خاتمة المقال دفعا إيجابيا يزيل العلماء الراغبين لأن يواجهوا هذه المشكلات بشجاعة أدبية قد تحقق الكثير لثمن علمهم - فان الشجاعة الأدبية بعض الشيء عليه هو بالأحرى أن يقدم بأمانة كل ما دار في المؤلف ، وينبه القارئ الى البحوث الجادة التي قدمت والتي تتجاوزت المالة عددا ، وشملت كل ما يمكن أن يقال في حدود الاطار العام للمؤتمر ولكن الكاتب لم يفعل أكثر من شحن نفسه باتجاهات غير موضوعية جعلته وينس كل الجهود المخلصة التي بذلت في المؤتمر ، وينس أيضا كل أعضاء المؤتمر من أساتذة مشهود لهم بالكفاءة والعق .

وفي اعتقادي أن علم النفس يتغير وأن علمائنا وفكرنا يتغير طالما بدأ العمل والنقاش ، ولن يفسر المؤتمر الاول لعلم النفس أن يقع في أخطاء - اذا سلمنا ببدء المحاولة والخطأ - وإذا تصورنا أن هنالك أخطاء قد وقع فيها كما يزعم الكاتب

الى المناهج العلمية وتطبيقها في علم النفس ... وهذا لم يحدث وإذا كان حدث فمن الذي وجه هذه الاتهامات ... ومن الذي وجه الاتهام الى الاحصاء واستخدامها وإن معاملات الارتباط بلهاء كما تقول ؟ نحن لم نسمح مطلقا كحاضرين وكمتستمين هذا الهجوم الذي سمعه الأخ الزميل عبد الستار ، اللهم الا اذا تصورنا أنه محض افتراء تحت ستار الانطلاق من تصور نظري متسق خاصة ولم يتضح هذا التصور من الكاتب الوضوح الكاف الى الدرجة التي تجعل منهم المؤلف كاذبانه لم يكن فيه انفاق حتى على (هذا الادنى من شروط البحث العلمي) وكيف يهاجم البحث العلمي والمنهج الاحصاء والمنهج الاحصائي أساتذة البحث العلمي والاحصاء !

ويهاجم الأستاذ عبد الستار كل البحوث التي أقيمت على اعتبار أنها في نظره أشبه بالمناقشات المعطية منها بالبحوث العلمية الجادة التي اقترعها في الدوريات العلمية منها المؤتمرات ... ثم يزيد الطين بلة فيتهم الطول التي حضرت بانها مقول متصفة في تحليل الواقع لأنها تستند الى مفاهيم (تليقية) لا تؤدي في تصوره الا الى اسائة عرضي النظريات العلمية والاضرار بكيانها التكامل .

ويستمر الزميل في اتهامه لأعضاء المؤتمر بقصور التفكير لانهم يظنون فقط بالمناقشات الجادة عند حدود لاسمح بزيد من الجبروت العلمية للمشكلات التي طرحت ، وكان على

الكاتب أن يبين هذه المناقشات ، واصحابها حتى نقف على وجهة نظر كل منهم ... وعندما أراد أن يظهر طرفا من المناقشات ذكر عبارة قالها مقرر عام المؤتمر (بخلاف العلماء رحمة) ولفي أن يذكر مسببات الكلمة ... وذلك بطريقة الخال يتناقض مع الفكر الحرص على موضوعية الفكر والمنهج العلمي ... وحتى نسمح الانود في نصايبها الصحيح تقول للزميل كاتب المقال :

أن مقرر المؤتمر عندما قال عبارته قالها عندما خرجت المناقشة عن الخط المرسوم لها لم تفرمت الى موضوعات بعيدة كل البعد عن الموضوع المطروح للمناقشة . فكان عليه مقدر عام للمؤتمر أن يتدخل بحسب المناقشة ... وبطريقته الفكهة المعهودة قال عبارته التي اظن أنك كنت من المصحين بها عندما كنت تجلس في القاعة ... ثم تقلد الامر بعد ان مضى كل الى سبيله .

ويهاجم الكاتب التبسيط الشديد في المناقشات التي دارت حول ارتباط العلماء بمشكلات الواقع وبتمهم أعضاء المؤتمر بأنهم أشبه بأهل (أرجوس) في ممرحبة اللجباب لساوتر الذين كانوا يتصفون بالادانة والنقد وبأنهم (مضطرون) كسالم) - فاذا صح ذلك فكيف نبرر هذا الجهد الذي ظل يبذله كل من عمل في هذا المؤتمر ... وهو جهد لا يمكن نكرانه حيث يمثل خمسة شهود من العمل المتواصل وانت تعلم ذلك ؟

ثم يتبالغ الكاتب في الهجوم فيتهم كل من حضر بان انغماسه محدود من حيث الكم والكيف وغياب النظرة الشاملة ... وكان عليه أن يبين لنا معنى هذا الانغماس المحدود

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
تقسم
أحدث ما صدر من الكتب في فروع العلوم المختلفة

مع الموسيقى

تأليف : د . فؤاد زكريا

مجموعة من الخطوط والمقالات والدراسات المختلفة لتاريخ فن الموسيقى من خلال تجربة ذاتية ذات مستوى رفيع من النضج والاكتمال

١٨٨ صفحة - الثمن ١٠ قروش

ضرورة الفن

تأليف : ارنست فيشر

ترجمة : أحمد حليم

هل يعبر الفن عن علاقة شديدة العمق بين الإنسان والعالم ؟ أم هو يدل
للعبادة ؟ بل هل يمكن أصلا للخيير، وظيفة الفن ؟ إن هذا الكتاب هو محاولة
للإجابة على هذه الاسئلة وأمثالها وهو قائم على الاعتقاد بأن الفن كان ضرورة
ولا يزال .

٢٩٦ صفحة - الثمن ٥ قروش

مختارات من انثر الاثري

جميعها : و . ه . هويتل

ترجمة : رمزي يسى

مراجعة : د . شكرى عباد

مجموعة مختارة من النصوص النطقية القديمة لأفريقيا جنوب الصحراء
تلمس ألوان الكتابة الأدبية بمختلف أشكالها المعروفة .

٢٤٢ صفحة - الثمن ٥ قروش

مرض النفس في تطرفهم واعتدالهم

تأليف : د . محمد فرغل فراج

تقديم : د . مصطفى سوينف

ظل قياس الشخصية واستخلاص العوامل الأساسية في بنائها من الأمور
المتخلفة في علم النفس الحديث ، وهذا البحث يضيف إلى هذا الميدان الكثير
ما تحتاجه مكتبتنا العربية في مجال العلوم الإنسانية .

٢٠١ صفحة - الثمن ٣٥ قروش

١٨٩

التحركات السكانية
في تاريخ أوروبا الحديث

اعداد : هيربرت مولر
ترجمة : شوقي جلال
مراجعة : د . محمد أنيس

بحث هام في ميدان الديموجرافيا التاريخية لسكان أوروبا في العصر الحديث .

٢٥٠ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

نصف وداع

مجموعة قصص بقلم : يوسف فرنسيس
تقديم : جلال العشري

١٨٠ صفحة - الثمن ٥٠ قرشا

احب ان اقول لا

شعر : حسن توفيق

الديوان الثاني للشاعر ، صدر له من قبل مجموعة شعرية مشتركة بعنوان
« الدم في العناق » .

١٣٦ صفحة - الثمن ٢٠ قرشا

صدر حديثا من سلسلة « مسرحيات عالمية »

سيف ديمقليس

مسرحيتان لثناظم حكمت

وجوه القضية

ترجمها عن الروسية ماهر عسل

٢٢٦ صفحة - الثمن ١٠ قروش

ومن سلسلة « روايات عالمية » صدر :

زهرة الياسمين

تأليف : فوزى صاندر

ترجمة : احمد عبد الله

مراجعة : عبد الحميد الدواخلى

١٠٨ صفحة - الثمن ١٥ قرشا

ومن سلسلة « مسرحيات عربية » صدر :

يا سلام سلم ٠٠ الخيطة بتكلم

مسرحية في ثلاثة فصول بقلم : سعد الدين وهبة

١٣٤ صفحة - الثمن ١٠ قروش

مسرحية شعرية في ست لوحات

بقلم : معين بسبسو

١٦٠ صفحة - الثمن ١٠ قروش

شمشون ودليلة

حزنة العرب

مسرحية شعرية تأليف : محمد إبراهيم أبو سنة

١٥٤ صفحة - الثمن ١٠ قروش

ومن سلسلة كتابات جديدة :

مجموعة قصصية : احمد الشيخ

١٨٠ صفحة - الثمن ١٥ قرشا

دائرة الانحاء

وصلر حديثا من كتب « المكتبة العربية »

كتاب الامثال

لأبي مؤرخ بن عمرو السدوسي (١٩٥ هجرية)

حققه وقدم له د * رمضان عبد التواب

يعد هذا الكتاب من أقدم كتب الامثال العلمية التي عنى بجمعها الرعيل الاول من اللغويين العرب وتناولوها بالشرح والتفسير .

١٢٠ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

الطبعة الثمانية

رقم الإيداع بدار الكتب ١٤٠ / ١٩٧١



الفكر المعاصر

العدد ٧٨ - أغسطس ١٩٧١



مجلة الفكر المعاصر



تصدر شهرياً من:

المكتبة المصرية العامة
للأليف والنشر

٥ شارع ٢٦ بولس بالقاهرة
٩٠١٦٤٨/٩٠١٤٩٩/٩٠١١٩٧

في هذا العدد :

الموضوع	الصفحة
● أثر التزمة الوجودية في الطلب الثقافي	٢ د. وليم الخولي
● علم النفس الصناعي والإشترائية	٧ ندى حقي
● التحليل النفسي والمجتمع الإنساني	١٥ أحمد عدام الدين
● حصول جوائز الدولة في الفكر والأدب والفن :	
● شيخ الفلاسفة يفوز بجائزة الدولة	٢٧ سعيد زايد
● التحليل النفسي بين العلم والفلسفة	٣٣ عرض : شوقي جلال
● التحقيق العلمي وأحياء التراث	٤١ د. محمد عاطف العراقي
● الأمل الذي يبحث عنه اندريه مالرو	٥٠ سعد عبد العزيز
● جاذبية سري والتعبيرية الجديدة	٥٦ محمد شفيق
● الأسباب الاجتماعية والاقتصادية لتعاطي المخدرات	٦٥ د. سمير نعيم أحمد
● البحث العلمي بين النظرية والتطبيق	٧٢ د. محمد مصطفى الغولي
● جورج لوكاش ونسأله الثوري	٨٥ لطفي فطيم
● فريدريك انجلز .. رائد الفكر الاشتراكي الحديث	٨٦ محيي الدين خطب
● عبد الرزاق السنهوري .. الرجل الذي فقنناه	٩٩ د. عبد الباسط جيمى
● التراث العربى ولغة العصر	١٠٥ عبد النعم شمس

رئيس التحرير

د. فؤاد زكريا

مكتبة التحرير

سعد عبد العزيز

المشترون

المسيد عزيم

مستشار التحرير

د. أسامة الخولى

أنيس منصور

د. زكريا إبراهيم

د. عبد الغفار مكاوى

د. فوزى منصور

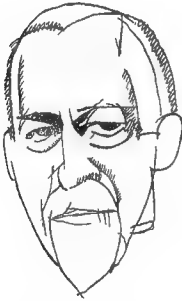
العدد

الثامن والسبعون

أغسطس ١٩٧١

أثر النزعة الوجودية في الطب العقلي..

د. وليم الخواف



س . فريد

لاحقان للوجود . وإذا كانت الفلسفات الوجودية فلسفات أنطولوجية بمعنى ما ، فهي لا تعنى بالوجود العام المطلق المجرّد على النحو الذي طرقه الميتافيزيقيون الكلاسيكيون ، وإنما تعنى بنوع خاص بالوجود الانساني الفردي الواقعي . لقد ثار كيركجارد وغيره من الوجوديين على التأمل العقل البحت وعلى المذهب - مثل مذهب هيغل الذي

الاتجاه الوجودي

ان كان لأغلب الحركات الفكرية الفلسفية صدها في غير الفلسفة من ميادين ، فإن الفكر الوجودي من حيث هو أحد الاتجاهات التي برزت في حضارتنا المعاصرة ، لم يقتصر على المجال الفلسفي وحده وإنما تعداه الى الكثير من مجالات الفن والأدب ، وكان له صده الواضح في ميادين الطب النفسي وضمت الحركة الوجودية اليها ، في هذا الميدان الأخير ، أسماء لامعة من الأطباء العقليين في عديد من البلاد ، ممن كانوا ينتمون الى مدارس نفسية متباينة .

ولست أعنى الخوض في الفلسفات الوجودية ، وإنما أود أن أشير الى النقط البارزة في النزعة الوجودية التي قدمت لأطباء النفس مضاهيم جديدة ووجهت طرقهم في الفحص والعلاج .

لقد ظهرت بوادر الوجودية كاتجاه فكري في فلسفات قديمة ، ولكنها تبلورت وبرزت كفلسفة أو نزعة واضحة المعالم على يدي كيركجارد في القرن الماضي ، ثم زادت موجة الفكر الوجودي ارتفاعاً على أيدي عدد من الفلاسفة المعاصرين ، فليست الوجودية مذهباً فلسفياً معيناً ولكنها اتجاه ظهر في فلسفات معاصرة مختلفة تلتقي جميعاً عند نقط رئيسية أهمها إعطاء الوجود السبق على الماهية ، فالعيان هو الأصل ، والمجرد والماهية

خلق من فكرة المطلق كل ما في الكون - ومع ذلك فلا تعني ثورة الوجوديين على المثالية أن الوجودية مجرد مذهب مسادي ، وإنما نبعت كل فلسفة وجودية من نقطة ذاتية وخبرة وجودية حية متحركة لا تكاد تنفصل عن صميم وجود واضعها .

فالفلسفة الوجودية هي فلسفة الإنسان أولا ، ولقد ميزت بين الوجود الإنساني وغيره ، حتى أطلق هيدجر على وجود الأشياء Vorhandensein بينما اختص الوجود البشري بكلمة Dasein فلاشياء تبقى أما الإنسان فيوجد :

تتألف كلمة Dasein من da (بمعنى هناك there) و sein (بمعنى ويكون) being) ويلاحظ أن كلمة being لا يقصد بها اسماً noun يعني مجرد كائن أو موجود ، ولكنها اسم فاعل تفيد القيام بعملية الوجود ، إذ ليس الوجود البشري بالوجود الاستاتيكي المكتمل ولكنه الوجود الحي الديناميكي ، ومهما اختلف معنى الوجود لدى مختلف الوجوديين فهو يعني وجودا متحركا مساريا trajectory أو عملية process تفيد الاستمرار ، حتى أننا نستطيع أن نجد في كلمة becoming أقرب تعبير عن كلمة الوجود . أما كلمة da الألمانية ، أو هناك ، فتفيد أن الإنسان الذي يوجد أو يصير يملك اختيار ذلك الـ هناك الذي ينتجه إليه .

ولما كان الوجود البشري مسارا وصيرورة فإن الإنسان دائما في حالة تماس أو مفارقة self transcendence فهو في حاضره بمثابة مشروع لمستقبله أو ما سيكون عليه . فليست للإنسان إذن ماهية ثابتة محددة من قبل وجوده ، ولكن وجوده هو الذي يحدد ماهيته ، لأن الإنسان حر في اختيار ما سيكون عليه ، فالإنسان - أن شئت - وجود بلا ماهية على حد تعبير البعض ، أو وجود الإنسان هو عين ماهيته على حد تعبير البعض الآخر .

وإذا كان للحرية في الفلسفات الوجودية مكان بارز ، لأن الفرد هو الذي يختار وجوده أو مصيره ويحدد ماهيته ، فإن هذه الحرية نفسها تضع المرء أمام مسؤوليات وجودية خطيرة ، لأنه دائما في مفترق الطرق ، أو في أزمة تقرير المصير ، ولأسيما أن الوجود يهدده العلم أو الموت ، فالمرء ليس مجرد حتمية بيولوجية ، ولكنه حقيقة أنطولوجية . ولهذا يعاني المرء من القلق ، ولو لم يكن للمرء أي نصيب من الحرية ما عرف

القلق ، وإنما للمرء حرية يقرر بها في لحظته الراحنة اختيار مستقبله المباشر ، سواء الوجود أو العدم . فالقلق عند الوجوديين ليس مجرد وجدان عابر كالخوف fear ولكنه خبرة أنطولوجية ، هي معاناة التهديد بالعدم أو اختيار الانذار بالموت ، فالمرء هو تهديد الوجود threat of dasein . ويقول الطبيب العقلي الشهير جولدشتاين : ليس القلق بالمرء الذي يصيبنا ولكنه من صميم نسيج وجودنا .

ويتفق الوجوديون على نبذ التفرة الحاسمة بين الذات والموضوع ، تلك التفرة التي وصفها الطبيب العقلي بنزفانجر بأنها سرطان المذاهب السيكلوجية ، فلا معنى لموضوع دون أن يدركه إنسان ، كما أن الوجود الإنساني يتضمن بالضرورة اتجاها إلى موضوعات .

وقد تأثرت الفلسفة الوجودية من ناحية المنهج بفلسفة الظواهر (الفينومولوجيا) التي قال بها الفيلسوف الألماني هوسرل ، والتي تلج على اتباع الدراسة الوصفية بدلا من اللجوء إلى التراكيب العقلية التصورية .

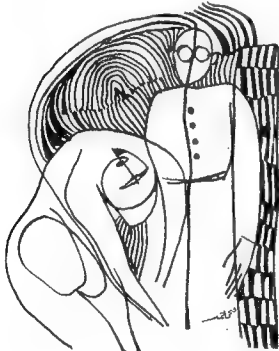
علم النفس الوجودي

قد يقول قائل : وما شأن علم النفس بهذه الفلسفات وحشرها في الطب العقلي ؟ يجب اللجوء على هذا التساؤل بأن تطبيق المفاهيم الوجودية في الميدان الطبي النفسي شبيه باستخدام الأشعة في الطب ، لأنه إن كان اكتشاف الأشعة السينية ودراسة خواصها من صميم علم الفيزياء فإن استخدامها للفحص أو العلاج من اختصاص الطبيب .

وقد أطلق البعض على الاتجاه الوجودي في الطب العقلي «العلاج النفسي الوجودي Existential psychotherapy» بينما استخدم البعض من كانوا قداما من أتباع مدرسة التحليل النفسي كلمة «التحليل الوجودي Existential analysis»

ويهتم المعالج الوجودي بالنظر إلى المريض كإنسان موجود في عائلته الواقعي بدلا من أن نسقط عليه معتقداتنا النظرية أو نفرض عليه نظريات جامدة قد تعجز عن تفسير سلوك الفرد وحقيقته بعانيه ، وإنما يتميز العلاج الوجودي عموما بالمرونة واختلاف الطرق التي يتبعها المعالجون المختلفون ، بل التي يتبعها المعالج نفسه في أحوال مختلفة ، لأنه يتميز بالاحساس بالواقع العياني . وبينما كان الاتجاه السائد يهتم بتحديد

لفظ Mitwelt أى العالم المصاحب • وتختلف بيئته الانسانية تماما عن بيئة البيولوجية • وإذا كان التعامل مع البيئة البيولوجية أمره هين والتوافق معه أمره يسير حيث تخضع البيئة التي حولنا لقوانين طبيعية محددة (مثل توافقنا مثلا مع درجة حرارة الجو) ، فإن الأمر يكون على خلاف ذلك تماما فى البيئة الانسانية حيث لا تقسم العلاقة بين متغير وثابت ، ولا التعامل مع الناس كما لو كانوا مجرد أشياء أو موضوعات، وإنما تكون العلاقة هنا بين ذاتين أو موجودين بشريين لكل منهما حريته وديناميته ، وهى علاقة تتضمن محاولة تبادل التوافق والتأثير ، بل أن كل علاقة بين شخصين لا تعنى فاعلية من أحدهما وتقبلا من الآخر ، وإنما يكون كلاهما فعالا وكلاهما متقبلا ، وتتضمن بالضرورة تفرعا يتناول الشخصين معا • وإن قامت علاقة بين شخصين على غير ذلك فإنما تدخل تحت مفهوم الـ Umwelt Mitwelt (٣) أما العالم الثالث فهو عالم الشخص الخاص ، ويطلقون عليه Eigenwelt أى العالم الخاص ولا يقتصر على وعى الشخص بنفسه ، ولا على الجانب الذاتى أو الاستبطانى • ولكنه يتضمن الأساس الذى ندرك من خلاله العالم البيولوجى والعالم الانسانى ونقيم ضمننا كل ما حولنا ، كما يحوى كل إمكاناتنا الكامنة • وواضح أن هذه العوالم الثلاثة أو البيئات



الطريقة التى نؤدى الى الفهم الصحيح للمرض ، فإن المعالج الوجودى يرى ، على العكس تماما ، أن الفهم الواقعى للمريض هو الذى يقود إلى اختيار الطريقة المناسبة للفحص والعلاج •

ومع تركيز المعالج الوجودى على وجود الفرد فهو يرى أن المرء والعالم ليسا منفصلين وإنما هما قطبا لنظام كل واحد • وهو لا يرى أن الانسان موجود فى العالم كما يوجد شئ ما فى غرفة مثلا ، ولا يصفونه بأنه Being-in-the-world وإنما يكتبونها هكذا Being-in-the-world كما لو كان المرء وعالمه واحدا فى تكامل • بل إن المعالج الوجودى لا يبحث عن مجرد الأسماء والخواص والظروف المحيطة بالمريض ، ولا يتكفى بالتعامل مع المريض فى ظروفه ، ولكنه يحاول أن يرى بيئة المريض بمعنى المريض وكما يمر بها المريض من داخله ومن عالمه الخاص • ومن الغريب أو مثل هذه النظرة الواقعية قد أبانت أن كثيرين فى عصرنا الحاضر يعيشون فى اضطراب ويأس لأنهم فقدوا الإحساس بوجودهم وبأفعالهم • وإذا كان عالم المرضى الذى نستشفه من كتابات فرويد كان مليئا بمرضى الهستيريا ، ففى البعض أن السمات الغالبة فى الكثيرين الآن هى الانزعال isolation والانسلخ detachment وتضائل الوجدان وفقدان الأنية depersonalization وغير ذلك من المظاهر شبه schizoid features الفصامية

فالعالم علاقة ذات معنى ودلالة ، لا أوجد فيه فحسب بل أسهم فى تخطيطه ، وهو يجمع الماضى والحاضر والمستقبل ، ويتضمن الممكنات المتاحة • فالعالم عند الوجوديين ليس بالعالم الساكن الذى أتقبله أو أقاومه أو أحاول التوافق معه ، ولكنه الذى الذى أعمل وأخطط له •

الواقع أن ثمة ثلاثة أنواع من العوالم المتصلة بالانسان :

(١) فالعالم الأول يضم كل ما يحيط بالفرد من أشياء وعوامل فيزيائية وفيزيولوجية وغيرها ، فهو البيئة البيولوجية ، ويطلقون عليه اللفظ الألماني Umwelt ومعناه العالم المحيط أو الذى حوله • فهو العالم المادى ، أو البيئة بالمعنى الشائع ، وبالتالي يتعلق بكل حاجات المرء ودوافعه وغرائزه وظواهره البيولوجية •

(٢) أما العالم الثانى فيضم جميع الناس الآخرين ، فهو البيئة الانسانية ، ويطلقون عليه

في الغاء وجود الفرد وعالمه الخاص ، ولا يجوز أن ننقص الصراع على حساب وجود الفرد نفسه • ولعلنا نذكر في هذا المقام أن آخر فصل كتبه الفيلسوف نيتشه كان عنوانه « كيف يصبح المرء ما هو عليه » (أو : كيف يصبح المرء ذاته) •

ويرى « بوس Bos » أن الكيفية غير الأصلية التي يحيها الفصابي (مرض النفس) ربما تتضمنه من أعمائه لوجوده الخاص وحجب امكانياته وطاقاته الكامنة عن الانطلاق والانتاج ، ربما تتضمنه من الوقوف من الناس موقفا غير سوى نتيجة رؤيته لهم يعينى نفسه المريضة ، وما تتضمنه من انفصال - بمعنى ما - عن البيئة عموما ، كل ذلك يشكل عديدا من الذنوب : الأنطولوجية التي يرتكبها في حق عالمه الخاص وعالم الناس وعالم الأشياء ، والتي جعل منها بوس أساسا للاحساس بالذنب •

وللزمان لدى الوجوديين قيمة خاصة ، وبقيص الوجوديون في الحديث عن الزمان والمكان ، ويشير البعض إلى قول برجسون « الزمان لب الوجود » وما دام الوجود عمليه صيرورة فهو تقدم في الزمان ، ولا يفهم المرء نفسه إلا باتجاهه إلى الأمام ، ولا تفهم الشخصية إلا باعتبارها في مسار نحو المستقبل • وينصب أغلب حديث الوجوديين عن الزمان على الزمان الوجداني أو الذاتي ، وإذا كانت للزمان المكاني أو الفلكي قيمة بالنسبة للبيئة المكانية البيولوجية فالهم بالنسبة للبيئة الانسانية والبيئة الخاصة هو الزمان الوجداني • ويرجع بعض أقطاب الطب العقلي كثيرا من اضطرابات الفكر والوجدان عند المرضى إلى اضطراب التوقيت أو الوعي الزماني • فيعاضد هتكلوسكي مثلا في أن إصابة مريض الفصام بهذات مفزعة تؤدي إلى اضطراب الوعي الزماني ، ويعتقد أن العكس هو الصحيح وأن اضطراب التوقيت (الناشئ عن خلل الاتجاه التجريدي لدى مريض الفصام هو الذي يؤدي إلى اضطراب الفكر وإصابة المريض ببشلك تلك الهذات المفزعة •

وتكتسب الديناميات النفسية معناها من صميم الواقع الوجداني للمريض في حياته ، وكثيرا ما يستخدم الوجوديون أسماء الآليات النفسية الشائعة بعد إعطائها مفاهيم وجودية تختلف عن معانيها الأولى • فآلية التحويل transference التي يرى فيها خطوة رئيسية في سبيل العلاج النفسي ، وأتى يصبنى

البيولوجية والانسانية والخاصة ، ليست منفصلة وإنما يعيش المرء هذه الكيفيات الثلاث في وقت واحد • ولو بالغ امرؤ في مراعاة إحدى هذه البيئات على حساب الأخرى أو لدرجة إهمال الاثنين الآخرين لفقده واقعية كونه الـ Being-in-the-world • ويرى بنزافانجر (وكان تلميذا وصديقا حميما لفرويد) أن عقيدة فرويد انصببت على البيئة البيولوجية Umwelt وما يختص بها من غرائز وحوافز وحتمية بيولوجية ، ولكن التحليل النفسي لم يبال بالبيئة الخاصة Eigenwelt بمعناها الوجداني كما لم يبال بالبيئة الانسانية Mitwelt لأن علاقة المريض مع غيره في نظر التحليل النفسي كانت أقرب إلى علاقة فرد مع موضوعات لا مع أناس ، مما يكاد يدلخل هذه العلاقة تحت مفهوم البيئة Umwelt وليس العالم الانساني Mitwelt •

وإذا كانت مدارس علم النفس قد أغفلت العالم الخاص فانه يلعب في الطب النفسي الوجداني دورا رئيسيا ، فهو يتضمن الذات في علاقتها بنفسها ، واستبصارها ، ومعرفة الذات لنفسها ، وفي مراعاته يعيش المرء على سجيته ويمارس حرية ويستخدم طاقاته • فللمحرية أثني قال بها الفلاسفة الوجوديون قيمة بارزة ، تلك الحرية التي يختار بها الفرد طريقة وجوده في الحياة ، فتمة كيفية غير أصيلة inauthentic modality تتضمن وقوع الفرد تحت نير الغير وكما يريد له الناس أن يوجد ، وثمة كيفية أصيلة authentic modality حيث يواجه الفرد مسئوليات وجوده الخاص مع ما في ذلك من أخطار •

وكما أن الطفل القاصر تقوده في الحياة توجيهات والديه أو المتولين أمره ، فإذا ما أصبح راشدا استقل بنفسه وواجه وحده مسئوليات الحياة بما فيها من مخاطر ومتاعب ، كذلك يكون انتقال المرء من الكيفية غير الأصلية التي يحيها كثير من العصاةين إلى الكيفية الأصلية بعد العلاج ، مبنيا بالقلق الوجداني • غير أن تحرر الفرد من وصاية الغير ، ومواجهته للحياة بشجاعة ، واستخدامه لجميع امكانياته الكامنة Potentia ومراعاته لعالمه الخاص الذي أهمله سابقا لحساب مسئوليات الآخرين ، كل ذلك هو ما يصل لبلوغه المصالح الوجداني ، وهو أبرز غايات الفلاسفة الوجوديين • وإذا كان بعض المعالين (غير الوجوديين) يعملون على توافق المريض مع مجتمعه بقصد تخليصه من الصراعات عن طريق إخضاعه لستويات مجتمعه ، فإن المصالح الوجداني يجسد في هذا النوع من العلاج كذبا وخداعا ، لأنه أعمان

في الكيمياء • فقد تستلزم بعض التفاعلات الكيميائية وجود مادة مساعدة لا يتم التفاعل الا في حضورها دون أن تدخل في المادة الجديدة الناتجة من التفاعل • هكذا يرون أن وجود الطبيب - في هذه الحفرة - ضروري لشفاء المريض دون أن يفرض عليه الطبيب شيئا ، وإنما تفتح هذه المواجهة عيني المريض الى معنى جديد لحياة ، لأنها توسع أفقه وتطلق حريته الفردية من عقائره بعد تجاهله لها ، وكان المريض في هذه الحفرة ومن خلال هذه المواجهة « يجد نفسه » ويستخدم قدراته لتشكيل حياته الخاصة •

وتتجلى حكمة الطبيب في العمل على استبعاد العوامل المؤقة وتذليل المقاومة واستفادة المريض من وجود الطبيب ، وما أشبه الطبيب الرجوى بالقابلة ، بالمعنى الذي سبق لسقراط استخدامه ، فهو يساعد المريض على ولادة أو استخراج شيء من داخل المريض نفسه لا من الطبيب •

وكما أن عملية التوليد لا تتضمن جنب الطفل أو اخراجه عنوة قبل الأوان (ولا تعرض الطفل للموت) وإنما تقتصر عملية التوليد على تشجيع العوامل المؤدية للولادة واستبعاد العوامل التي تعوق خروج الطفل ، كذلك لا يدفع للمعالج الرجوى مريضه قهرا الى اتخاذ موقف معين ، ولكنه يحاول - من خلال علاقته بالمريض - اكتشاف عوامل المقاومة التي تكبل ارادته وتعطل انتفاعه من هذه المواجهة •

كذلك لا يتعجل الطبيب لحظة الانقلاب الحاسم في شخصية مريضه قبل أوانها المناسب ، ويفيض البعض في الحديث عن هذه النقطة الحاسمة التي تنقلب عندها شخصية المريض من حال الى حال نتيجة الحفرة والمواجهة ، (ويطلق عليها البعض كلمة cairos وهو اللفظ الاغريقي الذي نشق منه كلمة « أزمة » crisis) . اذ لو عمد الطبيب الى هذا التوليد قبل موعده كان مصيره الفشل ، ولو فاتته اللحظة الحواتية فقد لا تعود ثانية ...

ومما هو جدير بالذكر أنه رغم ما ظهر من مؤلفات رائدة لعلماء النفس الوجوديين فإنهم لم يضيفوا علم نفس جديدا كاملا موحدا الى مدارس النفس الأخرى بالمعنى المفهوم ، ولا ظهرت طريقة تفصيلية معينة جامدة للعلاج • ولا يرجع ذلك الى مجرد حداثة العهد بالوجودية في الميدان الطبي النفسي ، ولا الى سابق انتباه معتنقيها لمدارس نفسية متباينة ، ولكنه يرجع قبل كل شيء الى طبيعة النظرة الوجودية التي تضع الفرد العياني - دون المذاهب والنظريات الجامدة - موضع الاعتبار الأول •

بها انتقال الشحنة الوجدانية من موضوع لموضوع آخر ، مثل اتخاذ المريضة للطبيب بدلا لوالدها مثلا ، أي وقوفها عن الطبيب موقفها الوجداني من والدها في المرحلة الطفلية ، وعن طريق هذا التحويل تجتبر حوادث طفولتها ثم يعاد بناء شخصيتها ، هذه الآلية يرى فيها بوس مثلا مجرد دليل على أن العصاة لم يرق من بعض النواحي الى أعلى من المستويات الطفلية • وكذلك يرى البعض في إكبت repression قبل كل شيء عدم ادراك الفرد حريته وبالتالي إصماله البيئة الخاصة وكميتها لحساب البيئة الانسانية • كما تنشأ مقاومة العلاج عن استغراق المريض في البيئة الانسانية • وكثيرا ما يكون ما يدعوه البعض توافقا اجتماعيا ، وكذلك سهولة تقبل المريض للمعتقدات والتفسيرات التي قد يفرضها عليه طبيب ما ، هو في نظر الوجوديين من صود المتأومة للوجود الذاتي الوصول • وهكذا لا يرى الوجوديون أن الانسكان مجموعة من الآليات الجامدة ، وإنما يغلون على الآليات العقلية معاني انطولوجية •

العلاج النفسي الوجودي

يهتم العلاج الرجوى أولا بجديده المريض بازاء علاجه ، وهو ما يسمونه بالالتزام commitment • لأن صدق العزيمة decision لا بد أن يسبق المعلومات واكتساب الاستبصار ، ولا بد للمريض من أن يتخذ موقف العزم والتصميم بازاء وجوده قبل بدء العلاج •

ويعلق المسالجون الوجوديون أهمية على ما يسمونه بالحضرة presence بمعنى وجود المريض في حضرة المسالج • وهم لا يرون في الحضرة مجرد موقف تعاطفي عابر بل علاقة حقيقية عميقة تؤدي الى فهم بعيد لوجود المريض • فلو شعر المعالج أنه مجرد طبيب وإن مريضه مجرد موضوع للفحص والشرح فسيشعر المريض كذلك أنه مجرد موضوع • أما اذا أحسن المعالج أنه إنسان في علاقة مع إنسان ، أو Dasein يتعامل مع Dasein ، فسيحس المريض بهذه العلاقة الانطولوجية ، ويستيقظ فيه وجوده الخاص وحريته • وإذا كان على الطبيب أن يكتسب علما وخبرة كاملين ، فينبغي أولا أن يكون إنسانا •

ويفضل بعض المعالجين استخدام كلمة المواجهة على كلمة التحويل التي استخدمها فرويد ، اذ ليست المواجهة مجرد تعاطف وجداني ، ولا هي بخضوع المريض للطبيب ، أو معاناته ، أو توحده به ولكنها كالعامل المساعد (الحافز)

علم النفس الصناعي والإدراكي



قدري، حنتي

العلم في البؤلة العقائدية

منذ أن صاغ أفلاطون تصوره لمدينته الفاضلة والفكر البشري لا يكاد يخلو من تصورات لمدين «فاضلة» أخرى . قد تتفاوت من حيث تفاصيلها وأهدافها ، ولكنها تتفق جميعاً في أنها تجسيد لحلم الإنسان في عصر معين بما يود أن يكون عليه نظامه الاجتماعي . ولم يقف الأمر عند حدود الأحلام ، فالفكر البشري لم يخل من محاولات متناثرة (استهدفت وضع مثل تلك التصورات النظرية موضع التطبيق العملي . وكان الاخفاق مصير تلك المحاولات جميعاً التي ذهبت دون أن تخلف أثراً يذكر اللهم الا في كتابات المؤرخين . ولسنا بصدد تفسير ذلك الاخفاق وتبين مسبباته وعلى أي حال فإن مثل ذلك الاخفاق لم يكن بعيداً تماماً عن توقع أصحاب تلك المدن الفاضلة .

فالاسم الذي التصق بتلك التصورات النظرية ومحاولات تطبيقها كان «اليوتوبيا» وهي كلمة يونانية قديمة تعني اللامكان . ودلالة تلك التسمية غنية عن البيان فهي تعني أن تلك المدن الفاضلة لم تكن بالمشروعات الثورية التي تهدف إلى خلق مجتمع جديد على أرض الواقع ، بل كانت أحلاماً رومانسية لا تتخطى - في أقصى صورها - ثورية - حدود تخيل مجتمع جديد دون الحوض من قريب أو بعيد في سبيل خلق مثل ذلك المجتمع .

لقد عرفت البشرية العديدين النظم الاجتماعية الاقتصادية من العبودية ، إلى الاقطاع ، إلى الرأسمالية . ولم يحدث أن سبق التصور النظري التام لأى من تلك النظم ، قيام النظام بالفعل . وتكاد الاشتراكية أن تكون نموذجاً فرداً في هذا الصدد ، فهي الانجاز البشري الوحيد في مجال

اليمينية واليسارية • وتباين الصور التي تتخذها آثار تلك الانحرافات في مجال العلم • ويتوقف ذلك التباين على العديد من لعوامل الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والايديولوجية، فضلا عن طبيعة كل علم ودرجة تطوره ومدى الحاجة الى منجزاته • ورغم ذلك التباين والتعدد فاننا نستطيع أن نحدد نمطين عامين لتأثير الانحرافات الايديولوجية على العلم في العولة العقائدية :

أولا : خطر الذيلية

لقد كان حتما تاريخيا أن تكون الرأسمالية سابقة على الاشتراكية في سياق التطور التاريخي بل أن تكون تمهيد لها • وبالتالي فقد كان حتما أن تنبع العلوم الحديثة جميعا من المجتمع الرأسمالي تنشأ بنشأته ، وتزدهر بازدهاره • ولقد أحاط المجتمع الرأسمالي علومه بسياس فكرى محكم محوره القبول بحيادية العلم ، وانفصاله الكامل عما يدور بالمجتمع من صراع طبقى • واتخذ ذلك السياس الفكرى العديد من الصور الفلسفية والعملية • ولم يكن بد للعلم في المجتمع ، الاشتراكي من أن يبدأ مسيرته من حيث وصل العلم في المجتمع الرأسمالي • وفي تلك الحقيقة البسيطة يكمن المطلق الأساسى لتأثير الانحراف اليميني على مسار العلم في المجتمع الرأسمالي متمثلا في خطر الذيلية •

يتميز الانحراف اليميني في مجال السياسة - ضمنى ما يميزه - بتجميع الفوارق الأساسية بين الطبقات المتصارعة داخل المجتمع ، فضلا عن تجميع تلك الفوارق بين النظم السياسية الاقتصادية المختلفة والمتناقضة والأمم كذلك فيما يتعلق بانعكاس ذلك الانحراف على مسار العلم - فلعلم الدولة الاشتراكية يقدمون في ظل ذلك الانحراف على نقل العلم الرأسمالي بقضو وقضيضه نظرية وتطبيقا ، أسلوبا وأهدافا ، من المجتمع لرأسمالي الى المجتمع الاشتراكي • بل أن ذلك الموقف قد يصل الى الحد نقل السياس الفكرى الذى أحاطت به الرأسمالية علومها ، أعنى فكرة حياد ولعلم حيادا مطلقا •

وبذلك فانه بحلول النقل محل الاستيعاب ، والتكرار الآلى محل الاستمرارية الجدلية ، يتخذ العلم في الدولة الاشتراكية مسارا ذيليا تابعا للعلم في الدولة الرأسمالية •

ثانيا : خطر الانبثاق

ان من أبرز سمات الانحراف اليسارى في السياسة عجزه عن ادراك الوحدة بين المتناقضات

التصور الاقتصادي الاجتماعى الذى اكتملت صياغة تصوره النظرى لعام اول ، ثم وضع ذلك التصور العام موضع التطبيق في ممارسه عملية استمرت - وما زالت مستمرة - طيلة ما يزيد عن نصف القرن ، بل أنها تكاد أن تصبغ عالم اليوم بصبغتها ، دون أن يكف القائلون على ذلك التطبيق - مهما اختلفت مشاربهم - عن اعلان وتأكيد التزامهم بالنظرية التى يقوم عليها النظام الاشتراكي • أعنى النظرية الماركسية •

ومن هذا المنطلق يمكننا القول بأن قيام اندولة الاشتراكية الأولى كان إيذانا بمرزوع ظاهرة جديدة لم يعرفها المجتمع البشرى من قبل • أعنى ظاهرة انبثاقه العقائدية اذا صح مثل ذلك التعبير • وتعنى بالدولة العقائدية فى هذا الصدد ، تلك الدولة التى تتبنى نظرية تمت صياغتها بالفصل من قبل ، وتظل ملتزمة بها - او محاولة ذلك - خلال ممارستها العملية لدورها • وليس يعنينا فى هذا المقام أن نتعرض للأسباب التى أدت الى بروز تلك الظاهرة أو لما نجم عن بروزها من آثار وتائج • كل ما يعنينا هو الإشارة الى أن تلك الظاهرة قد أدت - بظهورها - الى خلق تفاعل جدلى بين النظرية بما تتضمنه من تصورات عامة وشاملة ، والدولة بها يحكمها من مقتضيات عملية محددة • ومثل ذلك التناقض الجديد بين العقيدة والدولة ، التى لم تعرفه البشرية من قبل اللهم الا فى بعض صور الحكومات الدينية فى العصور الوسطى ، مثل ذلك • لتناقض كان لابد أن يثير فى الدولة العقائدية الحديثة نوعا من المخاطر الايديولوجية والعملية لا تعرفه غيرها من الدول بصورتها تلك •

وأبرز تلك المخاطر الجديدة خطران : خطر المبالغة فى التمسك بحرفية نصوص النظرية وما يخلفه من جمود عقائدى يؤدى بدوره الى انحراف يسارى • وخطر المبالغة فى الخضوع للمقتضيات العملية المتغيرة وما يخلفه من مراجعة تؤدى الى انحراف يميني • والترات الماركسي على بالعديد من التحذيرات ، والاتهامات ، والتفسيرات لكلا الانحرافين •

والعلم فى الدولة العقائدية شأنه شأن العلم فى أى مجتمع انساني لا يعدو أن يكون جزءا من بنية ذلك المجتمع ، ينعكس عليه ما يتمثل فى ذلك المجتمع من صراعات وتناقضات ولذلك فان العلم فى الدولة العقائدية يكون حتما عرضة لما يتعرض له مجتمع تلك الدولة من مخاطر الانحرافات



في المجتمع الرأسمالي من حيث ما يحكم تطورها من قوانين علمية . وبذلك فإن تمايز العلوم الطبيعية في المجتمع الاشتراكي عنها في المجتمع الرأسمالي ، إنما ينحصر أساسا في الموقف الفكري الذي يتخذه الإنسان العالم من قضايا تلك العلوم ، وما يترتب على ذلك الموقف من اختيار الموضوعات بعينها ، ولتفسيرات دون أخرى ، وما إلى ذلك . (انظر لكاتب المقال : مجلة الفكر المعاصر - عدد أكتوبر عام ١٩٧٠ - علم النفس بين الطبقة والموضوعية) أما العلوم الإنسانية فبالإضافة إلى أنها من نتاج الإنسان شأن بقية العلوم ، فإن الإنسان هو موضوع دراستها ، وبالتالي فإن لنا أن نتوقع قدرا أكبر من تمايز تلك العلوم في المجتمع الاشتراكي عنها في المجتمع الرأسمالي . ومن هنا فإن خطري الذيلية والانبثاق يكونا أكثر تهديدا بالنسبة لتلك العلوم بالذات في المجتمع الاشتراكي

ثانياً :

لقد تأخرت نشأة علوم الإنسان في المجتمع الرأسمالي نتيجة لما فرضته مصالح الرأسمالية من حرص على بقاء الإنسان مفترقا ، والميلولة دونه ودون فهم نفسه ومجتمعها فهما موضوعيا . ولذلك فقد شاب تلك العلوم في المجتمع الرأسمالي قدر كبير من التشويه والتحريف . والمجتمع الاشتراكي هو المجتمع الذي سيقضي في لنهاية على اغتراب الإنسان ، وبالتالي فهو المجتمع الذي سوف يحرر الإنسان من تلك الأغلال التي كانت تقيد انطلاقه نحو فهمه لنفسه ومجتمعها فهما صحيحا . ومن هنا فإن على المجتمع الاشتراكي بالنسبة للعلوم الطبيعية ، ألا وهي توفير سبل شبيهة بالمهية التي انجزها المجتمع الرأسمالي بالنسبة للعلوم الطبيعية ، ألا وهي توفير سبل الازدهار الحقيقي لتلك العلوم ، بعد اختفاء العراقق التي كانت تفرضها الرأسمالية على مثل تلك

وتصوره مثلا ان التناقض بين البرجوازية والبروليتاريا ، وبالتالي المجتمع الاشتراكي والمجتمع الرأسمالي ، إنما يعني وجوب تلاشي الصلاقة بين التقيضين على كافة المستويات . ومن هنا فإن انعكاس ذلك الانحراف اليساري على مسار العلم في الدولة الاشتراكية يتمثل في خطر أن يصبح العلم فيها مقطوعا ، لصلصلة بالتراث العلمي الذي حملته البشرية على امتداد تاريخها الطويل .

إن علماء الدولة الاشتراكية قد يقدمون في ظل ذلك الانحراف ، وفي غمار محاولة التخلص من أدران الرأسمالية على التخلص من منتجزاتها العلمية أيضا ، جريا وراء سراب محاولة خلق علم اشتراكي جديد تماما . وتكون نتيجة ذلك : إما محاولة البداية من نقطة الصفر وهو أمر مستحيل عمليا ، وإما محاولة تشويه العديد من الحقائق والمنتجزات العلمية بحجة تجديدها .

ولقد شهدت الدولة الاشتراكية الأولى في وقت ما ماركسيين يؤكدون أن السكك الحديدية التي بقيت في الاتحاد السوفيتي بعد ثورة أكتوبر كانت برجوازية لا يليق بهم استخدامها ، وأنه من الواجب تعطيلها وبناء سكك حديد بروليتارية جديدة ، بل لقد امتد ذلك الاتجاه إلى حد القول بأنه كان ينبغي خلق «لغة بروليتارية» جديدة لها قواعدها وفرداتها المختلفة عن اللغة القومية السائدة بوصفها «لغة برجوازية» .

وإذا كان هذان الخطران يمثلان أهم الأخطار التي تهدد مسار العلم بعامة في المجتمع الاشتراكي ، فإن تهديدهما يكتسب أهمية خاصة بالنسبة للعلوم الإنسانية ومنها علم النفس الصناعي . وترجع تلك الأهمية الخاصة فيما نرى إلى سببين :

أولاً :

ليس من شك في أن ثمة فروقا أساسية تميز بين المجتمع الاشتراكي والمجتمع الرأسمالي ، وانطلاقا من التسليم بوجود تلك الفروقات ، وانطلاقا كذلك من التسليم بأن العلم جزء لا يتفصم من بنية المجتمع ، تبرز قضية ضرورة تمايز العلم في المجتمع الاشتراكي عنه في المجتمع الرأسمالي . ولكن ترى هل نتوقع أن يكون ذلك التمايز بالنسبة للعلوم كافة بنفس الدرجة ؟ هل نتوقع أن تختلف العلوم الطبيعية في المجتمع الاشتراكي عنها في المجتمع الرأسمالي بنفس درجة اختلاف العلوم الإنسانية ؟ إن الطبيعة المادية ، وهي موضوع العلوم الطبيعية جميعا ، لا تكاد أن تختلف في المجتمع الاشتراكي عنها

الاردهار ، ومن هنا أيضا فان خطر الذيلية والابتثار يمثلان تهديدا خاصا بالنسبة لتلك العلوم في المجتمع الاشتراكي .

ولا بد هنا من تحديد واضح . فلقد اصبحت الاشتراكية هي امثلة السائدة في عالم اليوم . وامتد تأثير الفكر الاشتراكي متخطيا حدود الدول الاشتراكية الى الدول النامية ، بل حتى الى الدول الرأسمالية ، حاملا معه انبساطا ذهبا مزاياء ومخاطره . ومن هنا لزم أن يتركز حديثنا في هذا المقام على واحد فحسب من مجالات التأثير هذه . وقد فضلنا - لاعتبارات كثيرة - أن نبدأ بالحديث عن الدول النامية راجين أن تكون لحديثنا بقية .

علم النفس الصناعي بين شقي الرحي

يتعرض علم النفس الصناعي ، شأنه شأن بقية فروع العلوم الانسانية لخطر الوقوع في متزق الذيلية أو متزلق الابتثار . وسوف نحاول في هذه المجالة أن نشير الى اهم مصادر هذين الخطرين ومظاهرها في الدول النامية .

أولا : علم النفس الصناعي وخطر الذيلية

ينبع خطر الذيلية - كما سبق أن اشرنا - من منطلق فكري اساسي يقوم على القول بعياد العلم حيادا كاملا ، وانفصاله بالتالي عن لطابع الاجتماعي والاقتصادي السائد في المجتمع المعين . ويمثل هذا الموقف في وقوف الكثير من علماء النفس الصناعي عند سد نقل التجربة الرأسمالية في ذلك . تعلم يحاذيها سواء من حيث المشاكل التي تصدى ذلك العلم لبحثها في المجتمع الرأسمالي ، أو من حيث المناهج المتبعة في لبحث بل وحتى من حيث النتائج المستخلصة .

ويؤدي ذلك الموقف من الناحية العملية الى وقوع مثل هؤلاء العلماء في موقف شديد التعقيد والحرج . فبعد أن تكتمل احاطتهم الأكاديمية بشكولات وأسابيل ونتائج علمهم في اطوارها الرأسمالية يتلفون حولهم ، فاذا بتلك المشكلات التي اعدوا أنفسهم لمواجهةها آخذة في الذبول والتلاشي من المجتمع المحيط بهم . وذا بكل ما بذلوه من جهد للمتمكن من أكثر الأساليب فعالية في مواجهة تلك المشاكل يصبح وكان لا طائل وره على الاطلاق . واذا بهم والأمير كذلك يصحبون حيال متزلقين خطرين .

(أ) اما الاغراق في الانعزال عن مشاكل المجتمع الجديد التي فرضها تطوره الاجتماعي . مبررين انعزالهم بأن الظروف قد آلفت بهم في مجتمع

متخلف يابى أن يأخذ بأسباب العلم الحديث . وأنه ليس أمامهم ولأمر كذلك الا القناعة بعزلتهم أو البحث عن مجتمع جديد متطور غير مجتمعهم يعضون اليه يعلمهم ليفيدوه وليستفيدوا منه .

(ب) واما الاغراق في التلقيفية أي محاولة خلع ثوب التقدمية على مواقف لا يمكن أن توجد ولا أن تثار الا في المجتمع الرأسمالي . والأمير بسيط لا يتطلب سوى اضافته مقدمه للطبعات الجديدة من الكتاب القديم ، يتم فيها تعجيد للاشتراكية والنظام الاشتراكي . ثم اضافة فصل جديد في نهاية الكتاب يتضمن عرضا لما قدمته وتقدمه الاشتراكية للعمل والعمل . ثم لا يأس من اضافة بعض الروش هنا وهناك . وليبقى كل شيء فيما عدا ذلك على ما كان عليه : الافكار كما هي ، والنتائج كما هي . بل وحتى الامثلة أيضا فتظل كما هي : بالدورات والسنتات والجنهيات الاسترلينية .

خطورة الذيلية بالنسبة لعلم النفس الصناعي اذن تتخذ مظهرين : الانعزالية ، والتلقيفية ولنتناول الآن نموذجا يوضح ما نرعى اليه وليكن ذلك النموذج هو قضية الاختيار المهني باعتبارها قضية نظرية وعملية أساسية في كتابات علم النفس الصناعي جميعا .

هدف علم النفس الصناعي فيما يتعلق بالاختيار المهني هو ببساطة السعي للمواءمة بين ما تتطلبه المهنة من قدرات ، وما هو متوافر لدى الفرد من تلك القدرات . وفي سبيل تحقيق هذا الهدف ابتكر علماء النفس الصناعي العديد من الأساليب العلمية المتخصصة لتحليل الفرد ، تعرفا على ما لديه من قدرات ، وتحليل المصل تعرفا على ما يتطلبه من تلك القدرات . الى هنا ولا مجال لحلاف . ولكن لأمر لم يكن ممكنا أن يقف عند هذه الحدود فقد كان ضروريا أن يبتكر علماء النفس الصناعي الأساليب المتخصصة لتحقيق تلك المواءمة المطلوبة باقصى قدر من الفاعلية . وهنا تكمن المشكلة فالأساليب التي تم ابتكارها في المجتمع الرأسمالي لتحقيق ذلك تدور حول قضية محورية أساسية هي التسليم بأن عددا كبيرا من الأفراد يتقدم لشغل وظيفة واحدة أو عدد قليل من الوظائف وأن دور الأخصائي النفسي هو اختيار أصلي هؤلاء المتقدمين للقيام بالوظيفة مستخدما في ذلك أدق الأساليب الموضوعية في الاختيار من إختبارات نفسية أو مقابلات شخصية فضلا عن المعادلات والقوانين الإحصائية الدقيقة المتخصصة

ووفقا لذلك التصور ، وكما نشر كتب الإحصاء المتخصصة في هذا المجال ، فإنه كلما زُداد عدد المتقدمين وقل عدد الوظائف الشاغرة ازدادت صلاحية وفعالية وموضوعية عملية الاختيار المهني .

ولم يكن من أسلوب أصح من ذلك الأسلوب بالنسبة لظروف المجتمع الرأسمالي حيث تفرض ظاهرة البطالة أن يكون عدد طالبي العمل أكثر بكثير من عدد فرص العمل المتاحة . ولكن ترى ماذا يمكن أن يقدمه علماء النفس الصناعي بعد أن اتقنوا وتخصصوا في أساليب الاختيار المهني في مجتمع يتسم فيه تعيين خريجي الجامعات ولشهادات المتوسطة عن طريق الدولة ؟ بل ويسعى مستقبلا نحو تعميم ذلك الاتجاه ؟ ماذا يكون موقفهم في مجتمع تلتزم فيه الدولة صراحة بتوفير فرص العمل لابنائها جميعا ؟ أنهم يصبحون آنذاك عرضة للتردى في المنزلقين الحظرين الذين أشرنا إليهما آنفا : أما الانفصالية ، والالتزم بالدفاع عن موقع ينحصر عنه الضوء تدريجيا لتخلفه نظريا وعمليا في ظروف المجتمع الجديد وأما التلقيفية بالاستمرار في المطالبة بضرورة الأخذ بمبدأ الاختيار المهني ومحاولة تأكيد أن ذلك المبدأ لا يتعارض مع الاشتراكية . وفي كلتا الحالتين فإنهم يدفعون عن قضية خاسرة موضوعيا .

ترى اليس من سبيل آخر ؟ فلننض خطوة أبعد محاولين طرح تصورنا لحل موضوعي ترى هل يجب علينا والأمر كذلك أن نتخلص من الانتمالية والتلقيفية بأن نلقي جانباً بقضية الاختيار المهني كاملة ؟ إن الأساس العلمي للاختيار المهني وهو تحليل قدرات الفرد وتحليل متطلبات العمل تحليلاً موضوعياً أمر يمكن بل وينبغي الاستفادة منه تماماً . ولكن كيف كان لتبدل الموضوعي - فيما نرى - للأسلوب الرأسمالي في الاختيار المهني ، هو الاستفادة من نفس وسائل ونتائج تحليل الفرد وتحليل العمل في إطار تكتيك آخر هو تكتيك التوجيه المهني .

إن الاختيار المهني يبدأ بالتعرف على ما تتطلبه المهنة من خصائص وقدرات ثم يحدد الوسائل الموضوعية لقياس تلك الخصائص ولقدرات لدى الأفراد ، ثم يمضي بعد ذلك في عملية القياس هذه لاختيار أصح الأفراد المتقدمين . أما التوجيه المهني فإنه يعكس الصورة فيبدأ بتحليل الفرد

متعرفاً على قدراته وخصائصه مستخدماً في ذلك كافة الوسائل الموضوعية للقياس النفسي ، ثم يمضي بعد ذلك محاولاً التعرف على أصح المهن التي تلائم ذلك الفرد ، فيوجه إليها ، وأسلوب التوجيه المهني بهذا التحديد قد ابتكره علم النفس الصناعي في المجتمع الرأسمالي أيضاً ، وإن لم يطبقه إلا بالنسبة لفئات محدودة متميزة يكون لابنائها حق المفاضلة بين المهن جميعاً .

والأمر بتلك الصورة يتطلب من علماء النفس الصناعي - فيما يتصل بتلك القضية - المطالبة بتغيير واقعهم بحيث تتحدد تلك المواقع وفقاً لطبيعة التأثير الاجتماعي الذي تم ويتم في المجتمع . أعني أن الصورة التي ينبغي عليهم تبنيها والدفاع عنها هي المطالبة بتسييد أسلوب التوجيه المهني وما يتطلبه ذلك من إنهاء تشتتهم بين مواقع العمل المختلفة حيث يتطلب للاختيار المهني - كما سبق أن أشرنا - البدء من متطلبات المهنة وتجميعهم في المواقع المركزية التي تتولى الدولة من خلالها تشغيل ابنائها لممارسة عملية التوجيه المهني التي تتطلب - على العكس - البدء بالتعرف على خصائص الأفراد .

ثانياً : علم النفس الصناعي وخطر الانتماء .

ينبع خطر الانتماء - كما سبق أن أشرنا - من وقوع العلماء في وهم محاولة خلق علم اشتراكي جديد تماماً لا تشوبه شائبة رأسمالية قط . وتتجسد القضية بالنسبة لعلم النفس الصناعي في القول ببساطة أنه علم رأسمالي لا مكان له البتة في الاشتراكية . وإذا كان خطر الذيلية يؤدي - ضمن ما يؤدي إليه - إلى عزلة علماء النفس الصناعي في المجتمع الجديد ، فإن خطر الانتماء يؤدي إلى نفي صفة العلمية عن هؤلاء العلماء وبالتالي فهو يؤدي عملياً إلى تضييق :

1 - الحيلولة دون خلق جيل جديد من علماء النفس الصناعي .

ب - وصم علماء النفس الصناعي الموجودين بالفعل بوصمة الرأسمالية ، وبالتالي دفعهم قسراً إلى مزيد من العزلة والتلقيفية . ولنتناول أيضاً نموذجاً يعبر عما نرمي إليه . وليكن النموذج الذي نتخذه نموذجاً وثيق الصلة بالنموذج السابق - أي بعملية الاختيار المهني - أو بالتحديد فليكن أحد الأسس العلمية الأساسية الكامنة وراء عملية الاختيار من الناحية

بحال أن يحتفظ الافراد بنفس المراكز التي يحتلونها على المنحنى . لاعتدالي بالنسبة لكافة الخصائص النفسية . بمعنى أن الذين يحتلون مراكز متطرفة بالنسبة لخاصية القدرة ، الميكانيكية مثلا لا يتحركون أن يحتلوا نفس المراكز المتطرفة بالنسبة لخاصية أخرى كال تفكير الحسابي مثلا . وبذلك ، فرغم أن الخصائص النفسية جميعا تتوزع بشكل اعتدالي ، إلا أن لكل خاصية نفسية منحناها الاعتدالي الخاص بها والذي يتوزع الافراد من حيث امتلاكهم لها وفقا له . وخلاصة القول إذن أنه ليس ثمة أقلية معينة من الافراد تمتاز في كافة القدرات والخصائص جميعا .

ثالثا : أن استخدما التعبير « الأقلية » و « الأغلبية » لم يكن الا من قبيل التسييط ولحقيقة أنه لا وجود لمثل تلك التعبيرات في دراسات علم النفس في هذا المجال . فدراسات علم النفس لا تكاد تتعرض لتلك الفكرة الا من خلال التعبير الرقمي الاحصائي . فالمنحنى الاعتدالي ، كما يسمى لدى المشتغلين بعلم النفس أن حوالي ٦٨٪ من الافراد يحتلون مراكز متوسطة بالنسبة لكل خاصية نفسية ، في حين أن حوالي ١٦٪ يتطرفون في اتجاه الزيادة ، وأن حوالي ١٦٪ يتطرفون في اتجاه النقصان ، وأن الفروق بين الافراد بالنسبة لكل خاصية نفسية إنما هي فروق كمية وليست كيفية .

رابعا : تشمل العلاقة بين فكرة المنحنى الاعتدالي وقضية الاختيار المهني في التسليم بأنه كلما كان اختيارنا أقرب الى حدود ال ١٦٪ المتفوقين ازدادت فاعليته . ولسنا على أي حال بصدد الخوض في تفصيلات الاساليب الاحصائية الفنية المتخصصة التي ابتكرت لتحقيق ذلك غير أنه ينبغي الإشارة الى أن تطبيقات فكرة المنحنى الاعتدالي لا تقتصر بحال على مجال الاختيار المهني فحسب ولا حتى على مجال علم النفس الصناعي فحسب ، بل إنها تشمل الأساس الجوهري للقياس السيكولوجي بعامه سواء في المجال الأكاديمي أو الصناعي أو التربوي أو غير ذلك من المجالات التطبيقية لعلم النفس .

تلك هي فكرة المنحنى الاعتدالي ، التي يرى البعض في غمار هجومهم على كل ماهو رأسمالي في العلم انها لاتعد أن تكون فكرة رأسمالية طابعية خالصة : ليست هي الفكرة التي استغلها الرأسمالية لافساق أبواب التعليم والعمل أمام أبناء الشعب ؟ ليست هي الفكرة التي اعتمدت عليها الرأسمالية كتبرير علمي

الفنية المتخصصة . أعنى فكرة المنحنى الاعتدالي . ويسمح لنا القاري ، المتخصص بتسييط تلك بمكرة الاحصائية المتخصصة : أن الافرد يختلفون عن بعضهم البعض اختلافا كميما فيما يتعلق بقدراتهم ، فهناك افراد يتمتعون بقدر كبير من الذكاء أو من القدرة على حل المسائل الحسابية أو من القدرة على اقامة علاقات مع الآخرين ، وهناك ايضا افراد لا يمتلكون سوى قدر بالغ الضآلة من تلك القدرات جميعا . وبين هذين الطرفين يتراوح امتلاك الافراد لتلك القدرات . ونقوم فكرة المنحنى الاعتدالي على تأكيد أن الخصائص الانسانية جميعا تتوزع على الافراد توزيعا اعتداليا ، بمعنى أن غالبية الافراد في كل مجتمع انساني يمتلكون قدرا متوسطا من الخاصية المعنية ، وأن عددا قليلا منهم يمتلك قدرا كبيرا من تلك الخاصية ، وأن عددا قليلا ايضا يمتلك قدرا ضئيلا من تلك الخاصية . فبالنسبة للذكاء مثلا يكون غالبية الافراد في جماعة معينة متوسطي الذكاء ، في حين أن أقلية من الافراد تتطرف في زيادة ذكائها ، وأن أقلية أيضا تتطرف في نقص ذكائها . أي أن البلهاء والعاقرات ليسوا سوى أقلية في المجموعة المعنية ، في حين أن غالبية الافراد يكونون متوسطي الذكاء .

تلك هي الخطوط العريضة لفكرة المنحنى الاعتدالي ، وينبغي لكى تكتمل ملامحها بالقدر المرجو أن نضيف لتلك الخطوط العريضة لمسات أربعا .

أولا : رغم أننا نستطيع أن نلتصق لفكرة أن غالبية الافراد يشغلون موقعا متوسطا من حيث خصائصهم النفسية وقدراتهم العقلية جسديا وفلسفيا بعيدة الفؤ ، ومشاهدات شخصية واسعة المدى ، إلا أن انتقال تلك الفكرة الى مجال علم النفس قد استلزم السعي للتثبيت من تلك الفكرة بوسائل التجريب والاحصاء . وذلك هو ما حدث بالفعل . فترات علم النفس فيما يتصل بموضوع الفروق الفردية يفيض بالدراسات التي قام بها علماء شتى ، والتي أجريت على افراد من مجموعات عمرية مختلفة ومن ثقافات مختلفة وفي مواقف مختلفة والتي شملت - أو كادت - كافة ما يمكن تصوره لدى الفرد من قدرات وخصائص . وتؤكد تلك الدراسات جميعا - دون شكود أو استثناء - أن تلك القدرات والخصائص تتوزع بين افراد المجتمع المعين توزيعا اعتداليا .

ثانيا : أن عمومية فكرة المنحنى الاعتدالي لاتعني

لبدوى تفوق أبناء الرأسماليين على أبناء العمال بل وتفوق البيض على الزنوج من واقع نتائج اختبارات النفسية ؟ ثم أليست هي الفكرة التي ترى استحالة أن يكون البشر جميعا ممتازين وبنفس لقدر ؟

فليكن كل ذلك صحيحا ، وهو صحيح بالفعل ورغم ذلك لا ينبغي - فيما نرى - المسارعة الى ادانة فكرة معينة لها أساسها التجريبي والاحصائي من موقع الايديولوجي فحسب دون الوقوف على نفس الأرض التجريبية والاحصائية . صحيح ان الرأسمالية قد استغلت الاختبارات النفسية القائمة على فكرة المنحني الاعتدالي في تمييز أبنائها في التعليم . وصحيح انها استغلت نفس الفكرة في القاء الآلاف من العمال في الشوارع نهبا للبطالة . ولسنا بصدد العرض لكيفية تمكن الرأسمالية من تحويل تطبيقاتها لفكرة المنحني الاعتدالي تحقيقا لغراضها فذلك أمر سوف يؤدي بنا حتما الى الدخول في العديد من التفاصيل الفنية المتخصصة التي لا يتسع لها هذا المقام . والسؤال في النهاية هو ما الذي كنا نتوقه من الرأسمالية - أو من غيرها - سوى السعي بكافة الوسائل لتحقيق مصالحها ولضمان المزايا لأبنائها ثم ما العلاقة بين كل تلك الاستغلالات والتطبيقات وبين جوهر قضية المنحني الاعتدالي ؟ ان جوهر المشكلة فيما نرى هو : هل القول بأن المتمازين من أفراد جماعة معينة وبالنسبة لحاصية معينة لابد أن يكونوا أقل تعارضا بشكل أو بآخر مع أي مفهوم ثوري أو تقدمي ؟

ان الفكرة فيما نرى فكرة سليمة تماما في جوهرها . بل انها تتفق مع المفهوم الماركسي لا عن كفاءات الافراد بشكل عام فحسب بل حتى عن توزيع :لوعي الطبقي بين أبناء البروليتاريا والا فما معنى أن ينتقي حزب البروليتاريا أفرادا بينهم يكونوا أعضاء فيه ؟ بل ما معنى قول لينين في كتابه «خطوة للأمام وخوطان للخلف» وهو بصدد الحديث عن ضرورة وجود حزب يكون طليعة الطبقة العاملة : «أما أن تصبح الطبقة كلها تقريبا في حالة تستطيع معها أن ترتفع حتى تبلغ درجة من الوعي والنشاط مثل فصيلتها الطليعية ، فان التفكير في مثل ذلك هو ضرب من المانيوية» . ومانيلوف هو أحد أشخاص قصة جوجول «الارواح الميتة» والتعبير يطلق على السذجين يتحدثون عن أحلام ضسجمة ولا يصنعون شيئا . ألا يعني ذلك أنه حتى الوعي الطبقي - فيما يرى لينين - يتوزع توزيعا اعتداليا بين أبناء البروليتاريا بحيث يصبح جزء منهم فحسب بمثابة الفصيلة الطليعية الأكثر وعيا ،

و جزء منهم أيضا لا يكون لديهم من الوعي الا قدر ضئيل ، في حين أن غالبية أبناء الطبقة الذين يشدولون جمهور تلك الطليعة يتمتعون - وبدرجات متفاوتة - بقدر متوسط من الوعي الطبقي . ثم هل يمكن أن تعني فكرة المنحني الاعتدالي - كما يرى البعض - أن المركز الذي يشغله الفرد على ذلك المنحني قدر مفروض عليه لا يملك منه فكاكا ؟ ليس ثمة علاقة - فيما نرى - بين فكرة المنحني الاعتدالي وفكرة تثبيت المراكز هذه . بل ان مناقشة تلك الفكرة تدخل بنا في مجال جديد ومختلف تماما هو : هل الحصاص ،الانسانية وورثة أم مكتسبة ؟ والى أي حد ؟ . أما فيما يتعلق بفكرة المنحني الاعتدال فانها في حد ذاتها ، لاتعارض - بل ولا تتعرض - لقضية إمكانية أن يغير الفرد موقعه على المنحني ولا أن يرتفع المنحني بكامله من مستوى الى مستوى أعلا دون أن يفقد شكله الاعتدالي .

فكرة المنحني الاعتدالي اذن فكرة علمية موضوعية صحيحة تماما فيما نرى . ترى اذن ما الذي يمكن أن يؤدي اليه ذلك الموقف المتصنف لهنها ؟ انه لا يمكن أن يؤدي سوى الى تمييزتين : تخلف العلم ، وعزله العلماء ولسنا في حاجة الى مزيد من التفصيل في تناول هاتين التمييزتين .

علم النفس الصناعي والمسار الصحيح :

لعلنا قد أطلقنا الحديث عما يتهدد مسار علم النفس الصناعي من مخاطر . وعذرنا أن هذا الموضوع يطرح بهذه الصورة للمرة الأولى فيما نعلم . على أي حال فقد بقي أن نتحدث عن طبيعة المسار الذي ينبغي أن يتخذ ذلك العلم ، والمسار انما يتحدد فيما نرى بعاملين :

١ - طبيعة موضوع العلم .
٢ - طبيعة القضايا والمشكلات التي تبرغ في ذلك المجتمع في الرحلة المعينة من مر حل تطوره . ومن خلال تقاعل هذين العاملين يتحدد المسار الذي ينبغي على العلم أن يتخذه في المجتمع المعين . ترى ماهي طبيعة موضوع علم النفس بعامه ؟ ان موضوع علم النفس فيما نرى هو دراسة جوهر الطبيعة البشرية كما يعبر عن نفسه في مظهرين أساسيين هما : الشعور ، والسلوك . والاشترائية تسعى في النهاية الى تغيير الإنسان . بمعنى أن تغيير قوى الانتاج وما يستتبعه من تغير في علاقات الانتاج لابد وأن يؤدي في النهاية الى احدث تغير في طبيعة الإنسان . وليس بيننا في هذا الصدد أن نحدد ماذا كان ذلك التغيير يس جوهر تلك الطبيعة البشرية وقوانينها ام أنه قاصر على محتوى

مظهرى ذلك الجوهر أعنى الشعور والسلوك .
فذلك الموضوع - رغم تسليمنا بأهميته القصوى
يخرج عن حدود ما نحن بصدده - كل ما يعنينا
هو تأكيد أن الاشتراكية بما تحدثه من تغييرات فى
البناء التحتى إنما تهدف إلى النهاية إلى إحداث
تغيير فى البناء الفوقى ، الذى يضم فيما يضم آراء
الأفراد وأفكارهم وعاداتهم وتقاليدهم وما إلى ذلك
ما يندرج تحت مقولات الشعور والسلوك .

ولقول بأن تغيير الإنسان هو الهدف البعيد
الذى تسعى إليه الاشتراكية ، قول دقيق تماما
نظريا وعمليا . صحيح أن تغير ذلك القطاع من
البناء الفوقى الذى يتضمن مشاعر الإنسان وانماط
سلوكه إنما يتم ببطء وبالتدرج ، ولكن إنجاز
ذلك التغيير هو فى النهاية الضمان الأكيد لحماية
كافة التغييرات الاقتصادية التى تم إنجازها فى
البناء التحتى . ولذلك فليس غريبا أن يقول لينين
فى تعريف مشهور له للهدف النهائى للمجتمع
الاشتراكى بأنه ليس سوى خلق ذلك النظام الذى
تتكون فى ظله لدى الأفراد عادة القيام بواجباتهم
الاجتماعية دون حاجة إلى أى من أجهزة القمع .

ومن هنا فإن دور علم النفس - وغيره من علوم
الانسانية - هو رصد ما يطرأ على الإنسان من تغير
فى المجتمع الاشتراكى . أو بعبارة أخرى المساهمة
فى تحديد مدى نجاح ذلك المجتمع فى الاقتراب
من تحقيق النهائى أى تغيير الإنسان .

ذلك عن طبيعة العلم والمجتمع بعامة . ترى ما
هى إذن طبيعة القضايا التى يطرحها المجتمع
فى سعيه نحو الاشتراكية التى يمكن لعلم النفس
الصناعى أن يسهم فى حلها ؟ القضايا عديدة تفوق
الحصر ، أو لنقل أن المجال لا يتسع لها جميعا .
ولذلك فسوف نقصر على تناول قضيتين نرى أنهما
تحتلان مكان الصدارة فى ذلك المجال مع مراعاة
أن تكون أحدهما قضية نظرية عامة والاخرى قضية
عملية مباشرة .

أولا : ذوب الاغتراب :

يجمع كافة منظرى الاشتراكية منذ كارل
ماركس حتى اليسوم على أن الاغتراب هو سمة
المجتمع الرأسمالى ، وأنه لانكسار منه إلا بقيام
المجتمع الاشتراكى . ترى ماذا يعنى الاغتراب
بالنسبة للشغلتين بعلم النفس ؟ إنه شعور الفرد
بالبضائع ، والعزلة ، وعدم الفاعلية ، والوحدة ،
والتضاؤل ، وعدم الانتماء . مع كل ما يصحب
ذلك وينتج عنه من سلوك عدوانى مدمر تجاه
المجتمع ككل ، وتجاه الآخرين ، بل وتجاه الذات
فى النهاية ، وسلوك انسحابى فئساقى من المجتمع

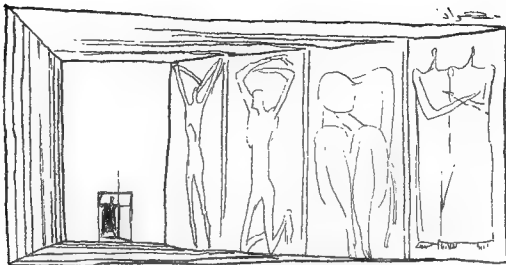
عامة ، ومن الأفراد الأقربين ، ثم من الذات فى
النهاية . تلك هى أهم المظاهر الشعورية والسلوكية
للاغتراب . وإذا كان المجتمع الرأسمالى حريصا
على بقاء الإنسان مغتربا ، حريصا بالتالى على
الحيلولة دون دراسة الاغتراب دراسة علمية
مؤسسية ، فإنه يبنى على علماء النفس فى
المجتمع الساعى نحو الاشتراكية ابتكار الأساليب
والوسائل التى تمكنهم من الرصد الكلى لتناقص أو
تزايد ذلك الاحساس بالاغتراب لدى أبناء المجتمع .
ويمكن لهم - بل يجب عليهم - فى هذا الصدد
الاستفادة من كل ما أنجزه لعلم فى المجتمع
الرأسمالى من وسائل احصائية وأساليب شتى
للقياس السيكولوجى .

ومن الطبيعى أن العبء الأكبر من تلك المهمة
سوف يقع على عاتق علماء النفس العاملين فى مجال
الصناعة بالتحديد . فمنبع الاغتراب فى المجتمع
الرأسمالى كان يكن أساسا فى أسلوب الانتاج
الرأسمالى المتمثل فى الصناعة فضلا عن أن
الصناعة هى السمة السائدة فى المجتمع الاشتراكى
أيضا .

ثانيا : زيادة الانتاج :

لاشك أن زيادة الانتاج هدف أساسى من أهداف
الاشتراكية ، بل لعله الهدف الذى يحتل فى
النظام الاشتراكى نفس المكانة التى يحتلها هدف
زيادة الأرباح فى النظام الرأسمالى . وزيادة
الانتاج كذلك هدف حتمى للدولة النامية . ورغم
اختلاف المضمون الاجتماعى الذى تتم من خلاله
تلك الزيادة فى الحالتين ، إلا أنها على أى حال
لا يمكن أن تبلغ غايتها إلا بالسير فى خطين
متوازيين : التطوير التكنولوجى لأساليب الانتاج
من ناحية ، ورفع كفاءة العاملين من ناحية أخرى .
ولعلنا لسنأى حاجة إلى التأكيد أن السير فى ذلك
الخط الاخير أعنى رفع كفاءة العاملين لا يمكن أن
يتم على الوجه المرجو إلا بالفهم الصحيح لاحتياجات
العامل النفسى ، والتقدير الدقيق لطاقاته ،
ومعرفة أفضل السبل العلمية لتدريبه ، وأفضل
تنظيم لأوقات الراحة والعمل بالنسبة له ، وقبل
كل ذلك ضمان أن يوضع الرجل المناسب فى المكان
المناسب لقدراته واستعداداته .

ومن هنا ، ولتحقيق ذلك كله ، فإن الحاجة تكون
ملحة إلى استيعاب وتطوير موضوعات محددة فى
علم النفس الصناعى كسيكولوجية التعلم والدوافع
والخوافز ، والتعب ، وأساليب تحليل الفرد
وأساليب تحليل العمل ، وطرق التوجيه المهنى ،
وأسس الروح المعنوية وما إلى ذلك .



التحليل النفسي والمجتمع الإنساني

أحمد عصام الدين

ممثلة في فروم وهورني وسوليفان وآخرين ، التي أرجو أن
أتناول حديثها في مقال قادم .

أن أول ما يسل فرويد بالمجتمع في مسهمار التحليل
النفسى إنما هو حديثه عن الجماعية في الظواهر النفسية.
فقد كان يقاسم يونج القول بما يدعى «اللاوى الجماعى» ،
ثم ارتد بعد غير اللرون ، يظهر في الفرد دون تلقين له ،
تدخل فيه « لا أنواعا فحسب بل ميول ومحتويات فكرية ،
فصلا عن آثار ذكرى التجارب التي مرت بها الأجيال السابقة»
فكان ، أى فرويد ، يفترض قيام نفس جماعية ، أن صح
التصير ، أو أن شئت فقل ضرب من العائل الجماعى ترتد إليه
هذه «البقايا» جميعا ، حتى أن الاحساس بالذنب على سبيل
المثال « ذنب ارتكاب جريمة ما » قد يبقى حيا ويؤثر على
القوم من أهل الحاضر ، ولعل المقارنة بين الطرفين ، فرويد

لعل العاريف بمؤلفات فرويد يذكر أن أول كتاب له
يطبق المعرفة بالتحليل النفسى على المشاكل الاجتماعية
والانثروبولوجية ، وأتى كتاب : التوهم والتأويل قد رأى
النور عام ١٩١٣ ، وأنه قد أملىته كتب أخرى لها خطرها
نفس بالذكر منها كتاب : «سيكولوجية الجماعات وتحليل
الذات» وكتاب «الذنية ومتاعبها» وآخرها كتاب «موسى
والتوحيد» ، لا يكاد يفرق بين الواحد والآخر في حساب
الزمن عند من قرن .

وإنما ذكرت هذا لاني أريد أن أناقش في غير أسهاب
نظريات فرويد في أصل مجتمع البشر وفي طبيعة الجماعات
وقياداتها ، بل وفي الحضارة عامة ، إلى مآلات المدارس
التحليلية الأخرى والمشتغلون بالانثروبولوجيا ، ممن تأثروا
به فاضلوا عنه دون أن اعرضوا لنظريات المدارس الأمريكية

ويونج ، تنقلا على كثير من حقيقة الامر هنا . انسا نجد ان فرويد لم يستخدم في العلاج النفسي المثل الجماعي سالف الذكر استخداهما مباشرة على حين يقوم ذلك العقل الجماعي في صاحب نظرية يونج ، بل وفي اسلوب العلاج الذي يتبعه ، ونجد مرة أخرى ان فرويد يصر على شيء من الرموز الجماعية التي تألف بعض حصيلة حياة الفرد انطويها من (الرموز) بصفة عامة ، إلى حد لا يراء يونج ، ونجد في نهاية المطاف ان المفهوم الفرويدى « مفهوم محدود للغاية قوامه صور رمزية معينة الى جانب حصيلة تجارب الاولين» في الوقت الذي يرى فيه يونج اللاوى الجسماني محيطا هائلا يتحرك فوق سطحه النفسي او الذات تحرك شيء لا خطر له الية . ولذا نحن اردنا ان نلف على راي علماء النفس من أهل هذا العصر في الموضوع ، فتحت ووجدون البعض لا يكونون يستخدمون هذا المفهوم في عملهم والبعض الآخر يرفضونه رفضا باتا ، غير انه لا يفلتوا ان نذكر هنا قول الدكتور أ . س براون في كتابه (فرويد ومن بعده) * ان مدرسة ميلان كلين تبرز بل تؤكد على الرمزية البدائية التي استتب في مرحلة مبكرة جدا من حياة الفرد حتى ليكاد يتفقد أثره ، وقد رافقت له هذه النظرة ، ان للرضيع احساسا غطيا بما يتعلق بالصلة الجنسية ودخوله دنيا البشر . بيد ان هذه النظريات تثير امام الباحث صعابا علمية جمة تلحق جفنه حقا ، وان كانت بطبيعة الحال لا تحرك مسائلنا من جانب أولئك الذين يأخذون بها . من ذلك على سبيل المثال اني النظريين ، نظرية فرويد ، ونظرة يونج تتطلب كلتاهما ان (يقبل المرء بمبدأ وراثة الشخصية) النسبية التي يرفضها البيولوجيون المعاصرون في أية صرخة من صرخة « ، حتى اننا نكند ارنست جونز وهو الذي يقف من فرويد موقف هكسلي من دافوسه ، صاحب نظرية التشوه والارتقاء ، يناقض من رايه ماوسعه ، بنسب على فرويد هذا ويقول : « ان كتابات فرويد البيولوجية قد افسدها كثيرا تمسكه بصورة مبسطة لنظريات لامارك في الوراثة التي حغا عليها الزمن في حين الناس» ، على انه مهما يكن من شيء فانه من غير المألوف ان يلقا احد انه يوسم أية نظرية في التطور ان تفسر لذا الوراثة بقايا ذكري تجارب الأزمات (الخالية) وننقل الى القاريه بعض نظريات يونج في اللاوى الجماعي في واحد من أهم كتبه :

«ان الحياة النفسية هي عقل أسلافنا القدامى ، هي نهجم في التفكير في الشجر ، وهي اسلوبهم الفكرى تجاه الحياة والدنيا والارباب والبشر . . وكما ان الجسم ان هو الانوع من متحف لتاريخ تكوينه ، كذلك العقل ، وليس هناك فيما نرى ما يبرر الاعتقاد بان النفس بما فيها من كيان اللاوى الجماعي في واحد من أهم كتبه :

* وهو الكتاب الذي يستقى منه كاتب المقال معظم مادته ، وخاصة حيث يتناول الكلام موضوع العلاقة بين

خاص وتركيب معين انما هي الشيء الوحيد في هذا العالم الذي لا تاريخ له أبعد مما يتجلى في صورها الفردية ، وحتى العقل الواوى ، لايمكن أن ننكر عليه تاريخا يمتد حبله خمسين قرنا من الزمان في بين الماضي البعيد . غير ان النفس اللاواعية ليست طائفة في السن جدا فحسب بل وقادرة على النمو نماء يزداد فيدخل بها بين المستقبل الى مثل ما فطنت من شوط العصر في هذا الوجود» ويغنى يونج في حديثه فيقول :

«ان النفس تزداد على مر القرون بصورة لاتحد» ولاكاد اراني بحاجة الى القول ان يونج فيما سقت من حديثه حتى الان انما يخطئه على حد قول الدكتور براون ، اذ يفسل العقل عن الجسم لم يعود فيقيم الحجة على انه لا كان الجسم قد تطور وهو في تطوره انما يعمل كآلة عاصيه المتطور في كيانها الحاضر فان العقل لايد هو الآخر قد سلك سبيلا ممثالا ومن لم فينيق ان يكشف عن آثار تطوره النفسي ، في الوقت الذي لايتقنى فيه الامر افتراضه انه قد اعترى جسم الانسان نثر في أية صورة كانت منذ ان جاء الى الارض ، ويمتد هذا الاضطراب الفكرى عند يونج الى ان الفكرة القائلة بازدياد النفس على القرون تخطط بالاحظاظ السيكلوجية بالاحظاظ الاجتماعية بدلا من ان تخططها بالاحظاظ الفسيولوجية ، لانه وان صدق القول بان كلا من التجربة الانسانية والمعرفة الانسانية يزداد ازيدا سريعا قرنا بعد قرن فانه لا علاقة لهسدا بالتغيرات المحلية وانما تكون علاقته ان كانت ثمة علاقة بالثقافة الاجتماعية التي مؤداها ان كل فرد يرى النور اليوم عليه ان يصغ في راسه قدرا من المعلومات اكبر كثيرا مما كان يتعين فعله على الاجيال السابقة . بل الامر يذهب الى ابعد من هذا - فلو ان أحدا رأى اننا اذا اخذنا رغبعا صحيح البنية سليم العقل من أية قرية من قرى الهند مثلا او اثينا به من الاسكندرو فربيناهد تربية مصرية ونشأناه لتثشة مصرية - فان هذا الرغبعة لن يستحيل طفلا مصري اى فن يكون مثل اطفال مصر في كل مايتعلق بالحياة النفسية ، اقول لو ان أحدا رأى هذا الرأى ، لعاج ان يكون على صواب فيما يرى، ولكن الذي لايجوز ان يشق ، هو ان يجد صاحب الرأى بين المشتغلين بعلم النفس او البيولوجيا شخصا واحدا يستطيع ان يرى رايه في صوره ما . ولم ؟ لان التطور يجرى عبر ملايين السنين لا آلافها في بضه دون بطء السطحة ، وهو يجرى بطريق الانتخاب الطبيعي القائم على أوجه التباين المصدري والتغيرات التي ليست في الحسبان وإذا ادخلنا عامل الكنية في الاعتبار هنا ، فان أثرها ، ان كان ثم اى ، انه يعد من سلطان الانتخاب عو طريق الحد من المنافسة على نحو ماتبين ان العقل لايمس بين جنسيه افكارا فطرية ما بل ولا اصول افكار من النوع المقيد الذي يتحدث منه يونج لاكم يقول دكتور براون الذي تفتش عليه كثيرا في مقالنا هذا « فالعقل فيما نعرف قد تطور في الزمن الذي نعرفه عن طريق تراكم تجربة احوال خلقت .

أهل العلم فباعدت بين الفريقيين وأعطى « أسلوب الأخلاق » بأسباب فكرة انتقاصها صاحبها « ويوم ورواعها » فراغ علمي مبدئ لا تبلغ به حيث يعتك بنظره أخرى تختلف عن نظريته قليلا أو كثيرا ، فهو إنما يظل بعضي في طريقه وكان « كل فكرة أخرى حرمت الوجود » وإذا نحن أردنا أن نمثل لما نقول هنا ، فإنا لن نسمي إلى قول أهل العلم في الذكاء والذاكرة أو في تطور الطفل أو في حقل الأثنوبولوجيا أو غيرها فهي نطاق هذه المجالات كلها لا تكاد تنفع على نقاط التقاء أو صدام واختلاف مع الأفكار الأخرى في هذا المسافر ، ونحن نعلم علم اليقين أن هذه كلها قد تناولتها الدراسات العلمية المستفيضة ، وتبلورت فيها أراء ونظرات لها خطرها آلي يومنا هذا ، بيد أنه إذا كان هناك ما نخلص إليه هنا من هذا كله فإنا ما نرى أن الحلل النفسي في نظرتنا لا يكاد يرى دأيا في رأيه هو ، أو يعتقد بأسبقية شخص آخر فيه ، هل أن فرويد - والعقل يقال - يمثل في الواقع الاستثناء الوحيد هنا ، فقد دلت كتاباته على أنه كان قارئا كبيرا - أحاط بكل ما جاء في علم النفس في القرن التاسع عشر والأثنوبولوجيته مما شغلت منه نظرياته الكبرى يوم خرجت إلى حيز الوجود - وليس كذلك يونج ، الذي وإن كان قد قرأ شيئا من العلم الحديث فإن كتاباته لم تنسج يشع منه ، بل أنها أقرب إلى « المتاعاة الكبرى » في رأي الكثيرين لا تبلغ إلى شيء بالفارابي في بيدها ، فإنت « تنتقل فيها » على غير الزاد ، من حديث مرض الجنون أو التدهور العقلي إلى حديث الشؤون التبولونية التي يتكاتف من حولك فلاذها فإن طويت طريقها أشرقت على « عالم الصوفية الهندية أو الصينية » فهو حديث « مختلف الوات » قليلة بمساره : « ومن هنا لا يشع غرابة أن نرى بتره يونج الرا باقيا على من جاء بعده في علم النفس الاجتماعي والأثنوبولوجيا حيث كانت تقوده غايته فيما يطلب على قرن الزم - غير أن فرويد هو الآخر لا يسلم من المؤاخضة على طول الخط هنا أيضا ، فإنه وهو الذي خلف الرا بعيسده على عقل من أي بعده ، ثم كن يعارى الزمن الذي معش فيه فيقلب على كل جديد في مفسمصار مصرفة زمامته بالعلم الاجتماعي خارج نطاق نشأته . ولئن ذكر فرويد فيما ذكر من الكتب التي قرأها ، مؤلف وتر « فرائز القظم في السمع والحرب » ، فإنا لن نرتور ، فيما يعلم القاريء أغلب الناس كان نسيب أرنتست جواز .

الأثنوبولوجيا والتحليل النفسي :

ولقد كان للمحللين النفسيين الذين هم الأثنوبولوجيون كذلك موقفا معروفا حيال فرويد هنا ، فقد استخدم اثنتان من كبارها (أبراهام كارنر وجينرلوفيه) استخدم كلاهما نظريات فرويد على نطاق واسع على أن

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإنا لا نجد عالما واحدا يؤيد يونج في قوله بلا وعي عرش ، إذ لا يتوفر لدينا ، بل لا يؤيد هناك دليل ما ، على أن «الأزاد البيولوجي» لاى جنس يختلف في أساسه من ذلك الذى توفر لاي جنس آخر ، بيد أن أقرب ما إلى هذه المشكلة ، إنما هو أن الإنسان لا يستطيع أن يبدل متروكيه جات ، أى المشكلة ، وأصبحت موضوع أخذ ورد في الوقت الذى لا يقوم فيه خلاف ما حول حقائق الموضوع كله من حيث تفسيرها وحينما لا يكاد يشق على كل من عقل سليم أن يتبين حقيقتين : الأولى أن الطفل أو الإنسان البدائي قد يفسر الكون المجهول ، فيما يقول براون « في حدود المؤلف المائلى المعروف » والثانية أن ذلك المخلوق «يصنع معه مرائه من طرائق تفكير الماي وتجاربه» . حقيقة أن رد الفضل عند الإنسان السوى يكون فطريا لا أحيان كثيرة على نحو ما تلمسه حين يشكك ، أى رد الفعل ، جهازا وقائيا يدرأ الخطر على صاحبه على نحو ما ترى مثلا في الطفل الذى يبدى الانزعاج عندما يترك والده صريرت حوضاء عالية ولكن هذا ليس وحده الذى ينفى علينا من شأن النفس ، فاللفوض يتكشف كذلك ما نرى من سرورة فمسل المرء نفسييا ما حين يقرص الجروح أو يحرقه اللهب ، فبعض صور التكفير الرمزي التي لا تقوم على التجربة المباشرة ليست في حقيقة أمرها صورا غير غامضة فمفسد ولكنها صورا يمكن فهم الطرف منها حتى أننا لنشعر أحيانا بكثرة أن عالم النفس التحليلي إنما يذهب بعيدا بل إلى التعرف من طريقه أمدا طويلا لكي يعقد «معو بسيط البساطة كلها» . ويعطرنى هنا مثال يتعلق بعالم النفس الكبير رانك : لماذا يصر ، أى رانك ، بل ويصر آخرون معه على أن اللاوعي الذى نستعملها في حياتنا اليومية تمثل الرحم الذى يتنوى فيه ، في حين أنه لا ميسيل لنا البيئة إلى تصور وسيلة احتواء أخرى ؟ وأشد غرابة من هذا ، تسأل لماذا يصر أهل التحليل النفسي للأطفال على أن الطفل الذى يدفع بقطاره خلال نفق مثلا إنما يمثل الجماع بين أبيه وأمه ، بينما لا يكاد يستطيع طفل ما أن يملك حيال فطار ونفق بين يديه سلوكا يقاير فيما نرى أحد امرين : إما أن يدفع الطفل بالقطار داخل النفق ، ويلخص رانك وصحبه إلى أية نتائج يرونها ، وأما أن يشم كليهما معا وهو ما يبعث أحيانا وإنشاء الشيطان رانك والآخرين .

ويبقى بنا الغرض القائل أن الطفل لابد أن تكون له بالطبيعة أفكار فطرية من هذا الصرب مما أبرزه رانك وصحبه ، ويبقى بنا إلى النتيجة المنطقية القاطلة بأن الفرد الذى يصره مرد النفس في نفرة ما في لفصه أو حتى الظاهر الذى يفعل التل إنما لابد أن تكون له المشكلة نفسها التي للطفل .

وقد يمكن القول بأن ما سقت من الكلام هنا إنما يمثل خصلة من خصال المدارس التحليلية لم ترق لعين

يرتبط بطريق تداعي الافكار الحر بلذكري صديق بنشر مقالاً يعرض في موضوعه العلاقات الخارجية . فلنأتم هنا يقف موقف صاحب المقال اذا كان يستعرج حياته هو في تحليله . « بقي بعد هذا الرمز الثابت ، ونجد أن فرويد هنا يلتفت للنظر بل والاهتمام الى اعتقاده بأن « بعض طرائق التعبير الرمزي في الاحلام لها معنى ثابت لا يمكن تحليله أكثر من ذلك » اذا كان ، أى المعنى لا يتعلق بفرد وإنما ينسحب على الانسانية قاطبة على أن المعنى فيهما يرى فرويد نفسه جنسية عادة وكانها كل هذه الاستار لا تكفى فتراها تجمع من حولها اطراف ثوب المفهوم الآخر الذى تلقينه على المعنى عملية ختامية تعقد تحليل الاحلام تعقيداً كبيراً - تلك هي سرد قصة العلم . فعين يعرجو الرء من تومه يستعيد محتوى حلمه الكامن . ولكن عقله لا يلبث أن يبدأ العمل فيفسى على مالا يذكره على وجه الدقة شيئاً من النظام والترتيب المنطقي ليس للحلم مثلاً نصيب في الاصل فاذا هو « أى العلم ، قصة معقولة من اولها الى آخرها قل أن يكون للاصل ، اعنى اصلها ، من تساق جبل عال يرى من فوق قمته منظر الارض من حوله حلمه من هذا كله . ومن لم فالحتمى الكامن بغلبه المحتوى الظاهر ، وهذا يشوه وجهه مرة أخرى سرده المتفق المرتب بعد ذلك .

ويلغى بنا حديث مشكلة الرمز الى مفهوم فرويد عن «ارتك» الانسان «للعقل» . ان الرموز الشائنة وفق هذه النظرية لم يبلغ اليها انسان على الاطلاق ، كما انها ليست وفقاً في الواقع على الاحلام وحدها فتجنج نجيدها كذلك في البيولوجيا وحكايات الجن وفي الفن والدين وفي مجالات كثيرة غيرها « ولا يولتونا هنا ان نذكر ان الرقابة على الاحلام تستخدم لغة لم تعد تستعمل ، لغة « تهيات عن كتب للتعبير من رغبات ممنوعة تنمو بها صلحة اللاوعى » فاذا هي خافية على العقل البواعى لدى الفرد قدر استطاعتها » .

ويقرى فرويد انه والملمية نفسى على طريق تطورها غذا من الفمورديان تكبت الرغبات والحوافز البدائية التى ظلت تراقى في حصف متصل تريد ان تتحقق «وهذه الرغبات على اختلافها مابين عدوانية وفي ذلك لم يكن بد في رايه من اخلاها وفقاً لدرجة المنية التى بلغ اليها القوم في زمن بعينه . وانا لنجدها في صورتها الخفية تلك في البيولوجيا ، فتجنج نفع في الخرافات والاساطير على موضوعات مثل قتل الوالدين والخصي والوحوش المتترسة والملاقات الجنسية غير الطبيعية في صورة يلقا لوسوها بتقدم الزمن» - ولقد جرت محاولات عديدة في الماضي ، فيما نعلم ، تستهدف الكشف عن اصول الخرافات والقصص الفولكلور الا انها كانت في معظم الاوقات «تصف ولا تلمل» فكانت تلمس ما لمعه آتى بالاسطورة الى الوجود دون ان تفسر لماذا ينبغي لهذه الخرافات ان توجد بل لماذا ينبغي محتواها في مألوف للمره

ما دافهم من فرويد لم يكن في الواقع ما قاله ان نطاق الانثروبولوجيا وهر النظرى الذى « لا يبرح مقصده » فيما يقول براون ، قد اهتمه اصراع قرويد على أهمية تجربة سنى الرضاعة وطبيعة اللاوعى العقلية بينما هو لم يفسد كثيراً مما قاله فرويد من نمو الليبيدو وعن الجنس . اما روهيم ، وكان اشهد مرتباً من فريته وأكثر تجربة ، فقد شعد أكثر وأكثر على تجربة سنى الرضاعة اذ اتخذ موقف كليل . على ان كليهما ، كاردنر وروهم ، لم يستعن كثيراً بنظريات فرويد الاجتماعية كما رفض كلاهما الاخذ بنظرية اللاوعى الجماعى او العقل الجمعى ، مما يلعب دوره الخطير في بناء فرويد النظرى . واذا كان ثمة استثناء لهذا ، فلتذكرته في الاحلام التى تستخدم اللاوعى الجماعى « بارله العقل » لفسر حدوث الرموز الثابتة . والجديد بالذات هنا ان فرويد كان يرى في مؤلفه «الفسر الاحلام» اهم كتاب وضعه في حياته ، واليوم نلبل الذوق بالاحلام « طريقاً ملكياً الى اللاوعى » وجها من اوجه التحليل النفسى الكبير وما الرمز الا وسيلة « مؤذن للرغبات المحسرة للذات » غير الصالحة الا وافية ان تتجلى في صورة خفية في الشهور في الوقت الذى كانت لابد ان تصادم متطلبات الذات العليا > النفس اللاواعية > الاخلاقية . فوطيلة الحلم ان « يحفظ النوم عن طريق السماح للرغبات بالتعبير عن نفسها في صورة لا تصدم الذات فتوفيق الثائم الحالم» ومن لم فان ما يحدث هو ان «محتوى العلم التجلى» أى العلم على نحو ما يتذكره الرء عند استيقاظه يختلف كثيراً من محتواه الكامن واعنى «لثانته اللاواعية» . ومعها يكن من شيء فانه من الممكن ان يستبين المحتوى الكامن من طريق عملية التسديد الحر رغم الحقيقة القائلة بأن هذا المحتوى الكامن قد اخفئ «بحرص بالغ عمليات التكثيف والتمنيعة والتشكيل التشكيلى والرمز الثابت» ويصح ان نفسر هنا معنى هذه الالفاظ والمبازات الاخيرة حتى يتضح للارء معنى الكلام وهو ينفسى في قراءة المقال . اما التكثيف فيمنى « ان بعض اجزاء المحتوى الكامن قد تركت جانباً فهي لا تؤول جانباً من الحلم وان ثمة عناصر تشترك في صفة عامة قد تداخلت بعضها في بعض حتى ان الشخص يظهر في حلم قد يكون صورة مؤلفة من أكثر من شخص في الحياة الواقعية» (١) . « اما التمنيعة فهي « ان تتسوارى عن العين في مكان الأهمية عناصر لها دلالة عاطفية كبرى فاذا هي جانبية واذا اخرى اقل شأنا تحتل مكانها وذلك حتى تخفى أهميتها على الحالم» واما التشكيل التشكيلى فيفسده فرويد قائلاً : « انه قطع من صورة واقعية لثمة يرتد اصلها الى صوت كلمة» وتضرب مثلاً : «الطبيعة الحالم» (٢)

(١) كتاب براون : « فرويد ومن بعده » .

(٢) المرجع السابق .

لم ينكر الخرافات جميعا بل يرى فيها رأيا خاصا فهو عنده «لا تدمو» أن تكون صورة للخيالات اللاواعية الأساسية يكاد لا يخطئها عن العين شيء مما يشترك فيه الناس جميعا» .

ويتضح هنا كل الوضوح في البيولوجيا الكلاسيكية ، وفي المسرحيات المؤسسة عليها ، مما كتب المسرحيون الأثريون في الأسس الجيدة أمثال إيبيديميس وسوفوكليس ، وفي الخرافات التي يزيد عليها من البدائية ، وفي الحكايات العالمة التي يقل نصيبها من طابع عقلية أهل الكهنة في زمانها ، « فكلها تكشف عن تشابه ملحوظ في المحتوى : حكايات قتل الآب والزنا مع الآب والنحس والقناب والثواب وقتل الآب وبنو أعضاء الجسم وغيرها وكها توفيل ميشولوجيا العالم في الفكر الأرضي المختلفة . وعلى هذا شأن دور المحلل النفسي هنا بل ما يتعين عليه فعله هو أن يفسر كيف قامت أوجه التشابه هذه على أن هذا ينبغي ألا يذهب بنا بعيدا فعلى نحو ما بينا في غير هذا المكان إنما يقوم هذا كله سمة مشتركة في سبني الحياة الأولى فالطفل الصغير في طور علاقة أوديب يريد أن يقتل أباه حتى يرى مع أمه والد يضيئ أن يغمضه أبوه تقوم في نفسه أفكار «التعويض وعقاب النفس الخ» وما أوديب وهو يعنى نفسه الا شعبي يعبر عن نزعة غائبة في جوف النفس تحته على التعويض .. ونذكر هنا أن نظريات كليلن فيما يقول دكتور براون «عين» على تفسير قصص أكلت لحوم البشر وبنو الإطراب وقتل الآب والصعدان الأولى في اسبابه . إذ كان الشعور العدائى تجاه الآب في نظرية كليلن يقوم قبل الاحساس بالكرهية للآب في مرحلة عقدة أوديب وقبل أن يترتب له المدون القلبي على الآب - لذنية على الطفل في صورة ساحرة شريرة لتكتم من تقابل من الأطفال باسمهات طويقة « في أنه من واجبا أن نذكر هنا أن الطفل في الأصل هو الذى حاول أن يلتزم أمه » وكان فرويد يعتقد بأن الناس في حلبة من دهر حياة الإنسانية أولمت في القدم « كانوا يعيشون في حال لا يبالون فيها بالنزعات الدالية ولا بالدوافع الجنسية . ولم تكن لهم القدرة في تلك الفترة بطبيعة الحال على خلق خرافة ما - كما لم تدع حاجة إليها » فلم يكن هناك ما يقتضى « الكبت » .

ومن ثم فقد عفى فرويد يأتي بروايف لطفه من علم فيه مثل المؤلف الضخم « الفصحى الذهبى » للسبح جيمس فريزر ونظرية التوتمية التي جاء بها د. سميت وبعض نظريات دارون ، وعفى ، أى فرويد ، يفهم التشريعات الاجتماعية يربدان يسير فورها ويبلغ كنهها متممقا فيها إلى جلودها التي تقب في جوف الحياة الإنسانية ، كما تقبى تهريم الزنى في ضوء هذه النظرية : كان فرويد يرى رأى دارون من أن أول طراز للجمعية البشرية كان ذلك الانطبع الأول الذى تحدث منه دارون وبين ماضيه ، وفيه يقوم مقام الآب ، وعلى راسه ذكر قوى متين يحكمه حكما مطلعا . وكان ذلك الآب هو الذى يضع الذكور الآخرين لسلطانه كما كانت النساء جميعا طوع بسانه . وإذن فقد تبين على الإنماء أن يعيشوا في طاعة عمياء يصكوه عن كل ميل

على هذه الصورة . اننا نعلم ان النظرية التاريخية تقول ان هذه الحوادث التي تصفها هذه الحكايات مستمدة من التاريخ الفعلى أو الواقع الذى شوه وجهه النقل ، فهذه افرد زيبس دانى في سجنها يسيل من الذهب كان مايلب منا المؤلف فيما يرى أن نعتقد ان هذا الفعل يمثل ارشونه حراسها على أن هذا ليس كل ما يمكن قوله هنا في شأن هذا السجج القديم من قصص الإنسانية فهناك آخرون يرون أن الأساطير وحكايات ايسوب وما إليها لا تدمو أن تكون قصصا ذات مغزى وليكن هذا المغزى مغزى أخلاقيا على نحو ما نجد في خرافات ايسوب على وجه يقطع كل شك في فيه ، أو هي رمزية تمثل احداثا طبيعية لها دلالتها الخاصة . فالزونا الالهى على سبيل المثال قد يمثل لدخول الشمس كل يوم في الفجر والشمس كما نعرف عند أهل هذه الأساطير ذكر والفجر اثني ، كما تحكى قصص الموت والبيت مواراة - البلى في الأرض وقيامه ليلية في الربيع نبالا يشتد سواده لا يلبث أن يزهر وينبع وهكذا ، ولا يستثنى في الحقيقة أن نذكر هذا كله هنا دون أن يقع بخافنا طيف عالم هذه اللغة المعروف بكس مولر - الذى يقترح القول بأن الالهة اليومية قد استأجنت أسماء «لقد كانت الشمس تدعى يوما «ابوللو» وكان الفجر يدعى «دافنى» حتى أن القول بأن الشمس تتبع الفجر إنما يؤدي إلى الأسطورة القسالة بأن ابوللو «يسيطر» يشتد في إثر دافنى ، وليذكر القارئ مرة أخرى ان الشمس تذي وأن الفجر اثني» . على أنه لا يفتونا هنا أيضا أن نسجل رأيا يعارضه أى يعارضه مولر ، رأيا يأتى من رجل له وزنه في الصغار واثنى الباحث البريطانى الكبير اندرو لانج فقد أول هذه الأساطير والخرافات كلها على أنها قصص لا تريد ، حاول الإنسان من طرفها في بداليتها الأولى أن يفسر معنى هذا الوجود .

على أن هذه كلها نظريات علمية باكرة ، ولانملك في خاتمة المطاف إلا أن نقول أن هذه الخرافات والأساطير التي ظن البعض أنها مهدت الطريق إلى الفلاسفة لم تكن على حد قول لود ريجلان غير ما تولدت منه الفلاسفة لم تكن على حد « تقوم مقام التوجهيات المسرحية في الدراما التي تصالغ الفلاسفة الحديثة » فرجلان يرد خرافة أوديب على سبيل المثال إلى جريمة قتل أو زنا جرى في الأصل من أجل تجديد شباب الطبيعة .

وبما يكن من شيء فانه ليس هناك ما يدعو في الواقع إلى افتراسي أن هذه النظريات جميعا لا أساس لها من الصحة ، إذ الواضح أن الخرافات قد خرجت إلى الوجود ، ويمكن أن يتناولها التعديل فتعود حكايات أخلاقية تستخدم استخدام « العلم الأولى » أو تختلط بها عناصر تاريخية وأوصاف أشخاص حقيقيين ، ولعل خرافات « الجنس » بخاصة قد التزمت بالفلاسفة الأثرية والمحاولات السحرية لزيادة المحاصيل في الأرض ، بل لها تختلط بها أو تلتصق في حاضر بعض الأمم - ومن الثلاث هنا أن فرويد

او نزمة الى عصيان حتى جاء يوم ثارت فيه نفوسهم فنفضوا عنها غبار اللؤلؤ والهبوط وقاموا متحدين يقتلون الاب وياكلون لحمة . ونحن نعرف حق المعرفة ان هناك شعوبا بدينية كثيرة في جهات مختلفة من العالم (العيش في جماعات يشكها توتم ثم حيوان مقدس يحرم قتله او نبات مقدس يحرم اكله) . على ان العادة جرت في المناسبات ان يقيم أهل العشيرة حفلا يقتلن في اثنائه الحيوان المحرم وياكلون لحمة وهذا الاجراء في الواقع لا يعدو ان يمثل التقس الذي يؤديه القوم في حينته وهذا التقس في نظر فرويد إنما يمثل تمثيلا رمزيا لقتل الاب وتخليد ذكرى الجرم الكبير فمن وراء الشعور بالكراهية ، للاب يقوم شعور غير واضح قوامه الحب فلانسان هنا إنما يكفرون عن خطيتهم بعد اقدامهم على الاثم ويعوضون عنه، هذه الحاجة هي التي أدت الى تعريم قتل الحيوان التوالم وتقدسه على انه رب العشيرة وتشريع الحفل الذي يعاد فيه تمثيل الفعلة الشنعاء في صورة تقس من تقوس الجماعة على انه لما كانت النساء هن سبب الجريمة الاصلى فمن يشككن خطرا بما يقوم من منافسة عليهن بين الابناء مما قد يؤدي الى ارتكاب جريمة القتل مرة اخرى والذ فحين ترى هذا المجتمع البدائي يبعد الى منع الزواج بامرأة من النساء الاثلاث اطلق سراحهن ، ويقيم شريعة تعرم القتل داخل البيت نطاق العشيرة ، ومن ثم فقد أصبح امرا اجباريا ان يتزوج الرجل فتاة من غير بنات القبيلة فعرم الزنا وسنت قوانين تعرم الزواج من صلة دم وبدا لم يعد التنافس من اجل نساء العشيرة يحدد نظامها الاجتماعي وأذن فظاهرة فرويد في عبء هذا الكلام تفرس ان المجتمع انما قام بفعل الحاجة الى الحد من نزعات الانسانية الجنسية والمدونية « وان وظيفة المجتمع هي اساسا منع» بل اننا لا نلث ان نراه بعد ذلك يشرع في فرض واحد اصل المجتمع واصل الدين واصل القانون والتوتمية وتعريم الزنا والعقوس والعصارات وما اليها . «للقانون وفق نظريته» يحد النزعات الجنسية والمدونية والدين والاستسورة والعقوس تخلد ذكرى الجريمة وتخلف ولع اللذ . وما المجتمع عنده الا «جهاز القبط» لهذا كله . واذا على مر الزمن تفسى الاساطير بنا الى دراما سيغويوس وسوفوكليس التي لم ترحح تستخدم مادة العفراوات تلك والتي تلقى خلالها القائمة شديدة حينما خافت حينما آخر على السرح الحديث .



ولاظن أنه قد فسرت نظرية قبل فرويد هذا كله او حتى حاولت ان تفعل .

الدين :

يمثل الدين وجهة صراعات الانسانية اللاواعية والارتفاع بها على الصعيد الكوني « فهو اى الدين في جانب منه يمد النفس بطاقتها مما يشبع رغبتها ويرضيها بديلا عن «النزعات الأولية» وموحسا عنها ، وهو في جانب آخر ، يقوم

مقام قوة ضاغطة أمرته ناهية تكبت النزعة البدائية . ترى ماذا يرى فرويد في الدين ؟ انه يقول : « ان العنصرية والكبت والمنع والامراض العصبية والمجتمع بطبيعته وميله التزايد نحو مزيد من السفك أو المنع يمهّد الطريق الى شقاء الانسان اكثر فائتر، وإذا هو يسعى الى ما يرضيه بدلاً عما فقدته ، فأى صورة أو صور ينتخب هذا الإنسان ؟ ان صورته هي الشراب والتدخين وتعاطي المخدرات والاعتراق في التدين والحب ، وليس التمسك في هذا المعتقد إلا صورة منه ممكنة للقلّة المختارة وحدها دون غيرها . » (١) فلماذا حط الإنسان عنه قيّد العنصرية ، وعاد سريته الأولى ، كان لوحدها كاسراً لا يقرب من بآله التكفير في القضاء على أخيه الانسان .

وقد تبع رانك فرويد في التفكير في أصل المجتمع والدين ولكنه ، أي رانك ، أدرك بكل شيء الى «مستطداس» الانسان ، أي مفره الأول ، رحم أمه . فوفقاً لتفكيره ، كانت وظيفة الأب في التقطيع الأول ، صورة المجتمع الأولى ، ان يعترض طريق رغبات الأبناء في العودة الى الأم والميل قائم في صدورهم لا يشفى غليله الى الخفي الى الأم عنوة . وإذا اعترض الأب رذيتهم على هذه الصورة فقد فتله الأبناء ثم هم نزولاً من الأم التي لارت الرقية اليها في نفوسهم من استخدام الثامن من كبريها (إبراهيم كاردني وجيزا وهيم) طويلاً . غير انه من واجبتنا ان نذكر هنا ان الطفل في الأصل قبل . ويصفى رانك فيقول لنا ان الصغر ، أصغر الأبناء ، هو وحده الذي يؤذن له بالعودة الى الأم ، إذ كان أخسب من شغل الرحم ، ومن ثم ، وعلى هذا الأساس ، فهو البطل في ميثولوجية النجوم ، ويمثل تفوقه في أنه يأتي في الآخر ومن ثم فانه يلحّزح الآخرين عن الطريق الى الغاية ، وأنه الابن الأصغر ، مرة أخرى الذي يصبح قائداً بعد قتل الأب، وبعد مضي فترة انتقال تتولى فيها الأم حكم العشرة . ولا ان نعلم ان في دولة ترأسها الأم ينبع الحق والعدل من أوجه الحماية التي تبسط الأم ظلمها ، ألا وهي الرحم . أما في دولة يقوم على رأسها الأب فيالحاكم هو الذي يمنع العودة الى الأم وإذا قلل الأم وشرفها يستحيل مع الوقت احترامها للحاكم . وفي ظل هذا الوضع تنوار السيادة العنصرية التزايدية من جراء الرقية في القضاء النساء حتى تبقى ذكرى «مسقط الرأس» أي الرحم «بعيدة من الأبناء» . على أنه لما كان دوام الحال من الحال ، فإن الرقية تتجدد بين الحين والحين في العودة الى الأم وتقوم الثورات ضد السلطان – سلطان الرجل . والدين في ضوء هذه النظرة «يعمل في النهاية الى خلق كائن أول معين يسهل حمايته فيهرج اليه كل نصب من الحياة والثقافة ، اليه يرجع من هو دونه في طلب حياة مستقبلية تتمثل في ميثيقته في صورة اللجنة التي ضاعته منه . وما «اللجنة الضالعة» هنا أغلب الظن إلا الأم ورحمها . وتضرب لنا المسيحية خير مثال على صحة النظرة :

(١) كتاب فرويد : الدينية وطماسها .

فلاين يصيح الله والام الأولى هي مريم بينما «الأب الأول هو رب العظيم» وما الصلب فيما نرى الا عقاب على الثورة ضد الأب يعقبه البحث أي الميلاد من جديد ولعل في مقدم المسيح تشيلاً رمزياً للبطل الذي نزا مسقط رأسه ، أي عاد الى موطنه الأول ، جانب أمه . ويصفى رانك ، يؤكد نظريته فيقول : « ان الفن مثلاً ينتخب أصوله من تقليد نمو الشخص ذاته واصله من الوعاء الامومي ، فالأوعية جميعاً قد أبدعت أول أمرها على صورة رحم الأم تقلده ، وتلك في مرحلة تالية الطفل ورأسه فانت تجد آنية الزهر لها بطن وأذان ومنقار وغير ذلك . فكل كشف جديد لا يعدو ان يكون استجداد شيء كامن في النفس أول أمره فالتساكن على سبيل المثال ان هي الا أرحام واقية وما المسيوف والبشاق الا عضو التدكير عند الرجل . وعلى العموم فقد كان ذلك يرى في التطور العنصري استجاباً تدريجياً من فكرة مسقط الرأس الى صور من التمسك على هيئة بديل من الحال الأولى» .

الخصارة :

ومنذ آمد هذا القرن عقده الثاني وعلماء الأنثروبولوجيا يولون اهتمامهم الى العمل الجسدي في حقل الخصارات البدائية ودلالة صحة هذا الكلام ما قام به مالمينوفسكي في جزائر تروبراند وما فعل فريث مع التتوكويان وما صنع ديكون ولأيرد في ماليكولا وما أنجزته مرجريت ميدونه ديرلز ورادكليف براون في بقاع أخرى من الأرض . فكل قد عاد من حقل عمله في جهة من العالم وفي جعبته حصيلة طبية من العلم بخصارات البشر الأمم وإن تأخر صاحبها في النظر الى ما قال فرويد . فالواقع أنها لم تكن تتلق في نواح كثيرة وما أي به فرويد . فقد وجد مالمينوفسكي مثلاً في جزائر تروبراند حال حساسة لا يلي الأب في ظلمها شؤون الطفل وإنما الخال معه دعاء أن يفسول أن عسيدة أوديب قد تنزل من أهميتها المطلقة في نظر الناس . غير أن قوله هذا عرشه للثقة من جانب دوهيم الذي قال : « لو ان مالمينوفسكي لم يكن له علم مسبق بنظريات فرويد وطرائقه كيف كان يتأني له رفض نظرية أوديب ؟ وكان دوهيم يقبل بنظرية فرويد في القطيع الأول – وإن كان قد رفض القول بلا وهي عنصرى باقي أقواله على البحث القائل بـ « طفولة الانسان المتأخرة » وتلخص نظريته في الفقرة التالية المختلطة من مسأله بعشران « التحليل الجنسي والأنثروبولوجيا » . يقول دوهيم : « ان أهداف التجمعات البدائية التزمية لا تنافي بحال من الأحوال بينتها واعتباراتها العملية فهي سلسلة من الملول التي تقدمها جماعات إنسانية مختلفة لعراعات أوديب وما قبل أوديب في موقف الطفولة . » ولتتو من وجهة نظر اللاوي إنما هو محاولة استرداد « فردوس » الطفولة « المفقود » وإن طرأنا الخصّة ببقية مرآة الواقع والتسجام مع إنما تقوم على اختراعات أو ابتكارات وما هذه سوى صورة

النفسية « يعرف كاردرن وزميله لتتن بناء الشخصية الاساسى على أنه : « صميعة خصائص الشخصية التى تتفق والتشريعات التى سنتها حضارة ما » . وهى بهذا الفهم « طرائق تفكير ومجموعات افكار وتكون ذاتا عليا ومواقف تجاه المخوقات فوق الطبيعية » ومن ثم فهى تنشأ من اوجه الشخصية تلك منها التى تميز بين اعضاء الهيئات الحضارية المختلفة .

ويدعو ذكر الشخصية الى ذكر الطابع ويعرف هذا الاخير بأنه : « الميل الخاص فى كل فرد ناحية هذا المستوى الحضارى » وبعبارة اخرى فان الاحوال الخاصة التى تغلب على حضارة بعينها تعمل الى انتاج طراز خاص من الفرد له سمات سيكولوجية تتفق وهذه الحضارة وتناسبها . هذه « الشخصية الطبيعية العادية » فى حضارة بعينها ، هى كيان الشخصية الاساسى ، وما يتباين من هذا الشيء المشترك مما يميز بين فرد وآخر فى نطاق حضارة واحدة ، ويقوم فرديته ، هو ما نصبه بالطابع . ويحاول لتتن وكلهم وآخرون ، ان يوفقوا بين مطلب فرويد بالسائل بشخصية ثابتة على الدوام ، تتجدد خلال السنوات العفصة الاولى من حياة الفرد ، والحقيلة القائلة بان الشخصية تختلف فيما يبدو فى بعض النواحي . فتراهم يتحدثون عن الشخصية على أنها تتألف من مناطق تختلف الواحدة منها عن الأخرى ، فهم يتحدثون مثلا عن « منطقة نوية » فيها ، ويتناولون ان التغيرات فى تلك المنطقة وان كانت تغيرات تافهة فى حد ذاتها الا انها تعمل سياسة الشخصية وهى من مجموعة « اما - او - او » بمعنى انها على شيء من مغزى طرق دائما بين امرين . ويسبقون الى ما قلند ان مراحل الحياة الكبرى للانس تنطلب دائما بتغيرات نوية على ان هذه تصحيا لمديلات سطحية شيئا ما بالنسبة للمركز الاجتماعى والتور الذى يقوم به الفرد صاحبها مما تتوقعه كل حضارة من اشخاص من جنس معين بلغوا سنا معيناً ويشغلون وظيفة معينة . . . ؟ » .

على انه مهما يكن من شيء فان لكل حضارة من الحضارات نفس الخصائص التى لكل شخصية من الشخصيات من حيث مناطقها المختلفة مما اسألنا ائثل عليه . ولعل يجوز لنا بعد ذلك ان نصور أى حضارة من الحضارات ، والحضارة تقوم من المجتمع مقام الشخصية من الفرد ، يجوز لنا ان نوبها على هيئة « لفر هائل يتألف مركزه من قطع متداخل بعضها فى بعض بصورة بلغت من الدقة متناهية ومن اخرى اقل حلقا من النظام والترتيب ، سائلة بل حتى من قطع لا ترتبط مع بعضها البعض على اية صورة » و « تشكل المنطقة الوسطى او النوية للحضارة » على نحو ما يقع فى الشخصية الاساسية للفرد « مقاومته للفر » ونمضى نسوق الكلام على الجواز فنقول ، انه اذا زحزحت قطعة من اللغز ذاك من مكانها ففى وسعنا ان نحل معطها اخرى مماثلة تماما . ونسوق مثلا :

منسامة لصراعات مواقف الطفولة . فالحضارة ذاتها انما هى خلق شيء بديل ، وهذا الشيء البديل بعض صفاته نازيسيسية وبعضها الآخر شهبانى . ويمثل كلا الام والطفل ، وهو فى هذا مثله مثل « ميكانيزم » للعب فهو عرب من الدفاع ضد قلق الانفصال القائم على الانتقال من الوضع السلى الى الوضع الجبابى ، فالانسان هو الحيوان الوحيد الذى ينتج عصام غذائه ، ويعيش بالتعاون مع غيره ، بما يمثل فى موقف الام والطفل المشترك . ويقول براون فى هذا الصدد : « ان هذا القول يحمل آثار افكار كلين ووراثك ، كما انه يؤكد نظرية سولى القسائلة بان الحضارة تتلاقى بالحركة (اللبس) » وان التعاون ينتق من مركز الام والطفل المشترك .

على انه لا بد من ابراز حقيقة ان نظريات روهيم وفرويد وراثك يكاد يرفضها كل الرقص جميع العاملين فى حقل الانثروبولوجيا بمغزل عن التحليل النفسى ، واعنى اولئك الذين لا يكادون يمتصجون الى اية نظرية فرويدية تتعلق تلقا مباشرا بالانثروبولوجيا . الا انه لا يفتونا هناك نسجل ان كثرة منهم قد استخدمت مفهوم فرويد الخاص باهمية السنن الباكزة فى تكوين الشخصية او هى افادت من نظرياته المتلفة بالبيولوجيا . ومن بين هؤلاء - سابير وكاردرن الامريكانيان . وما معنا يصعد ذكر العاملين فى حقل الانثروبولوجيا ومدى علاقتهم بالفكر الفرويدى فلهذه يكون من الغير ان نتحقق موفهم من فرويد عامة ومن التحصيل النفسى خاصة فلا يسبق على الفكارى الوقوف على صحة هذا الموقف ودلالته .

يركز الانثروبولوجيون الى ثلاث طوائف : اولئك الذين يفسسون على طريق فرويد الى النهاية وعلى راس هؤلاء روهيم وقلة اخرى ، واولئك الذين يستخدمون المفاهيم الفرويدية الى حد بعيد الا انهم لا يسلمون البتة بترانه الانثى وبيولوجية ، ولى مقدمة هؤلاء كاردرن ولاهلم وسابير ولى النهاية اولئك الذين لا دخل لهم بنظريات فرويد فى كثير - او قليل - ولعل هذه الطائفة الاخرى تمثل غالبية العاملين فى حقل الانثروبولوجيا وخاصة فى بريطانيا وبقية اوروبا .

الحضارة وطراز الشخصية :

ويستند اهل البحث الان ان الحضارة او اسلوب الحياة لكل مجتمع يتجه الى انتاج طرازات مختلفة من الشخصية ويبنى كاردرن فى كتابه « الفرد ومجتمع » مفهومه عن « بناء الشخصية الاساسى » فيجمع فيه بين « نظرة نفسية تحليلية وبين التحقق من ان العوامل الحضارية والبيئية قد تلعب دورا خطيرا فى الاخرى فى تحديد الظاهرة

تدخل كل مجالات الشخصية وتعود نكته على مابلغته ميد من معرفة هذه الحضارات فنقول: «ان الاراشي يتحاذن مع غيره ولا يعتدى على أحد وهو سمح لطيف مع صفاره أما التندجيموري فلفظ غليظ القلب متعذ أليم. ان الاراباشي لا يروق له العدوان ، كما ان الغامرة والاعتزاز بالذات وروح التنافس والفصب كلها لاتلقى قبولا لديه ، حتى ان مجرد متلف شخص ثائر ليصده صدمة مهيبة «والاطفال عند الاراباشي لا ينزل بهم عقاب أبدا ، وترى ان يتولى أمرهم يقول لهم في مسهل عهدهم بالحياة ان كل شيء في هذه الحياة طيب وجيد» فهذه فاكهة طيبة وهذا منزل طيب وذلك خال طيب وهكذا أما بين التندجيموريين ، فالحال مختلف تماما . فالتنظيم الاجتماعي لهم يقوم على نظرية من العداء الطبيعي القسام بين اعضاء الجنس الواحد ، وعلى القرى القاتل بان «الروابط الممكنة الوحيدة بين اعضاء الجنس الواحد انما تتم عن طريق اعضاء الجنس الآخر» .

الحضارة في رأى آخرين

إذا جرت في مجتمع ما محاولة لئع الصيد مثلا وكان هذا - أى الصيد - يؤلف قوام النشاط الحيوي بين الاهلين ، واتصل اللع عن طريق الفصط فقد يتحل المجتمع جميعه - ولعل هذه الصورة تكون حقيلية أكثر من غيرها اذا مثلنا بها لمجتمع بدائي . واذا فاته في ضوء هذا الكلام، يتعين على صاحب أية محاولة من هذا القبيل ان يسه في المكان الاول من الاعتبار الدور الذى يلعبه النوع النشطاء في المجتمع ككل . واياما كان ، فانه يوسنا في مثل هذه المنطقة سائلة الذكر من حضارة ما او شخصية ما ، يوسنا فيما يقول براون ان نهي قطعة باخرى نفسها مكانها - ولقد يتم هذه عنوة وقهرا الا انه « لا مخاطرة هناك في العالين فيصيب القطعة المشار اليها الدمار من حيث هي كل يؤدي عمله » .

وقد وجدت العالمة الانثروبولوجية الامريكية الراحلة روث بندكت سائلة الذكر ان هنود «الزوني» في نيومكسيكو يشبهون الاراباشيين في حاجتهم الى الاعتزاز بالنفس والبادرة فهم ، أى الزونيين ، يهاولون ان «يلقدوا السباق» دائما ال يعبرون الا يحتلوا المكان الصدارة وحده ولكن أية مراش هامة في المجتمع حتى ان القادة هناك يرغبون على تولي مركز السلطة - ثم هم يعد ذلك يؤساء مقولون على امرهم في نظر الاهلين . وبينما نحن في بلاد العالم المتحضر نسعى الى جمع المال ونكد من أجل كل «كبير عظيم» في الحياة الدنيا اذا الكواثيل في مسبق بوجت يغفل ان يعرق النود ويزلها قطعا صغيرة في حلال القوم وقريبا منه اهل دوبر الذين يعيشون في حال من التمسك الاضطهادى حتى ان طيب النفس العصري في أى بلد ليسبخص أى ديوانى خارج مجتمعهم على أنه مريض في حاجة الى العلاج . فاذا مضينا شمالا في طلب بيئات اخرى لها مجتمع مختلف ، وقمنا على الاسكيمو ، وحسينا ان نقول هنسا ان الحرب التي تعرق دول العالم المتحضر وتشتت شغل امله ، لاوجود لها هناك ، وان الانتحار الذى هو آفة من آفات المجتمع الحديث الذى تتشس في صدره امله امراض نفسية وغير نفسية تنابى على الاثر ، هذا البلاد لا تعرفه مجتمعات البلية أخرى كثيرة .

وبعد فانه يشق علينا ان نسوى امر هذه المسائل جميعا في نطاق الانثروبولوجيا بغير اجراء تجربة مناسبة او اكثر واذا كان ذلك كذلك ، فحين لاملك الا ان نلرا لفراء نسبر غور تجربته او نستخدم صحة مذهبه فنصل على نحو ما يصل فرنا الى النتائج التي نرتقيها - ولعل خير الكتب التي تعالج الموضوع الذى نحن بصدده ثلاثة هي كتاب روث بندكت : «المنهج الحضارة» وكتاب مرجريت ميمد : «بلوغ سن الرشد في ساموا» وكتاب هذه الأخيرة ايضا بعنوان «الجنس والزواج في ثلاثة مجتمعات بدائية» .

يبد ان القرى الفرويدي المسائل بثبوت الطبيعة الانسانية مما سقنا حديثه قبلا - بدأ ينزل من مكانه كثيرا في راي علم النفس منذ عام ١٩٣٠ حين قامت روث بندكت ومرجريت ميمد بسلسلة من الدراسات السيكولوجية بينت كتناسها فيها كم هي مرنة طبيعة تلك الطبيعة الانسانية ، وكهم هي كذلك عندما نلاحظها على شساشة خلية مختلفة حضارتها . فقد وجدت مرجريت وهي عالمة انثروبولوجية امريكية ، وجدت ان العاصفة النفسية التي تحتاج المرأة الشابة والجهد الذى يسم طود البلوغ في الجنسية الغربية لاوجود لهما في حياة الغنيات في ساموا حيث تسمح العادة بالتجربة الجنسية المبكرة وتوافق عليها التقاليد، وبالمثل فلا يمكن ان تعزى الاختلافات الجنسية بين الذكر والانثى الى عوامل بيولوجية فطرية كما افرض فرويد ، فقد وقعت مس ميد في دبور غشيا الجديدة على قبائل متجاوزة مختلفة حضاراتها تكشف من اختلافات في السمات الجنسية بين الذكر والانثى تبلغ احسانا ما يعكس الدور الذى يلعبه كل منهما مما نعرفه « فالتمثل الاملى بين الاراباشيين مثلا هو الرجل المكلد المستجيب - التزوج من المرأة المعتدلة المستجيبة والتمثل الاملى بين التندجيموريين هو الرجل الغنييف ، العدوانى التزوج من المرأة الغنييفة العدوانية ولى القليلة الثالثة وتدعى تسمىولى تقع على التقصى التام للمؤلف الجنس الذى تقول به حضارتنا فالأمر هي الشريك الذى تشيد السوفل ويتر الامر كله ، بينما الرجل هو من تقل مسؤوليته وهو الذى يعتمد ل الناحية العاطفية على شريكه الآخر » .

ولانف هذه الفروق الحضارية حيث هي وانما تمتد

(١) كتاب : امرأة الانسان بقلم كيد ككولم .

بدوره يجعل من الصعب علينا أن نؤيد وجهة نظر علم الاجتماع .

على أنه سواء أصاب كارنر أو أخطأ سواء أصاب روهيم أو أخطأ ، فإن الذي لا يرقى إليه شك ما هو الجدل الحديث ، وأقول هنا المعاصر ، في علم النفس ، يتجه إلى التأكيد على الجانب الاجتماعي الذي يشهد على صحته قيام علم النفس الاجتماعي الذي قطع شوطاً كبيراً في الولايات المتحدة الأمريكية والذي نرجو أن نؤيد حقه من حديثنا في مقال آت باذن الله . ولم ؟ لأن الأخذ بوجهة نظر علم الاجتماع ينطوي على (متعضيمات خطيرة) لا في العلاج النفسي وحسب ولكن كذلك في علم النفس والطب ونطاقات كثيرة غيرها . ويصغرن هنا قول هوليدي الذي يليه بأن الاهتمام وبإيمان الطب الحديث قد تحول من الشخص العليل إلى المجتمع المريض . وإذا كان الشيء بالشيء يذكر فإننا نسجل هنسبا أيضا قول ل . فرانك : «إننا بدلا من أن ن فكر في حدودثرة من المشاكل الاجتماعية يتطلب كل منها حلا مختلفا وبالتالي علاجيا مختلفا ، نجد بوسمنا أن ننظر إلى هذه العللجديعا على أنها نتائج مختلفة لمرض واحد (العللى سبيل المثال إذا استطعنا أن نضرب الاضطرابات العقلية والنفثك العالي والذوفان الصيبياني من العمل والبلاء ، والمخالفات الجنسية بل وحتى الجريمة ، إذا استطعنا أن نعتبر هذه كلها لا دليلا على الشر الانساني أو عدم الكفاية ، ولكن صورا من رد الفعل الانساني للتحلل الحضارى ، لسنا خطوة إلى الامام» . ولقد يميل آكر وهو يعمم القول في شأن الفكر السيكولوجى الحديث أن يتجاهل الحقيقة القائلة بأن عمدا كبيرا من علماء النفس وربما حق لنا أن نقول الغالبية منهم ، لا يتبنون اهتماما خاصا بالمجتمع ولا بالشخصية ، وقد يكون أشد رقة أن نقول ، أن نظرية الشخصية التى يقل اهتمامها بالرد من حيث هو وحده قائمة بذاتها بمعنى أن غيرها من الكائنات يزداد اهتمامها بالنسبة ذاتها بالصدات الاجتماعية وأن علم النفس الاجتماعي يبدأ بالجماعة لا بالفرد في هيئة نطاق عمل يعنى فيه ، فالسيكولوجى الاجتماعي المعاصر لايجد في عمل فرويد كثيرا يتسم بالخطأ بلقدر مايعتد فيه كثيرا لا علاقة له بعلمه والفراسد ، فهو لا يخصص بعناية حوافر العلل الأساسية ولايتهم بما إذا كان - العدوان فطريا أولا ولا حتى بطبيعة الروابط العاطفية التى تربط بين افراد الجماعة الواحدة سواء تعلق هذا الرباط بقائد الجماعة أو بالفرد في صلته بأخر من أعضاء الجماعة . فهذه النظرة إلى سلوك الجماعة لا تتفق ونظرة تعتمد على السلوك فيما عرف من امره ، فالجماعة هنا يجرى درساها من حيث هى جماعة ، والنسبا فيما يقول تذكور براون (هذه) خاطرة اجتماعية يمكن أن تسلم بها ببساطة لأن امرها يتيمى واضحا حين يجرى العمل به» . ويصغرن حين يؤخذ في دراسة الجماعة كوحدة ، كذلك نجد أن المصراعات التى تقوم بين الافراد فتشدد شمل الجماعة وتمزق وحدتها حقيقة واضحة بجلاء ، على أن عالم النفس الاجتماعي قد يؤول هذا الواقع على أنه امر ناشىء من الحرة

وغاية القول هنا أن المرء قد فرغ من قراءة هذه الكتب والام بما تقرر أخرى في الموضوع ذاته ، يستطيع في يقين ان ينظر نظرة متفائلة بشأن مكتبات الجنس البشرى لايجد لها نظيرا فيما كتبه فرويد أو كلين .

المجتمع والحضارة وبناء الشخصية

وإذا رفينا بعد هسلنا ان نلق على السر المجتمع والحضارة في بناء الشخصية ، الفينا انفسنا بين فريقين: فريق يرفى موقف فرويد البيولوجى ، ويقف موقفا مترمنا مستمسكا بنظريته البيولوجية القائلة «بشخصية ثابتة نسبيا تعتمد على الحوافر الفريزية وترتد في أصلها إلى سنوات الحياة الأولى» ، وفريق يمكن أن نطلق عليه اسم المدرسة الاجتماعية ، ويقول بسمات للشخصية لا ينظر إليها على أنها «بضعة من الفرد» إذ كانت «مجرد طرائق سلوك متجانسة تنظم حول الدور أو - الادوار التى يلعبها الفرد في المجتمع» .

وبعدو بنا الكلام هنا إلى قول ميد في الموضوع ، وهى التى لعلت النظر إلى كثير لم يكن في حسيان . اننا نراها تعلق أهمية كبرى على نموذج تربية الطفل في خلق بناء الشخصية الاساسى في حضارة ما على حين تلق ردود بندق موقفا مختلفا فنراها تعلق أهمية أساسية على الموقف الحضارى كله . فهى تأخذ في الاعتبار تاريخ أهل الحضارة موضوع دراستها كما تأخذ نماذج تربية الأطفال على نحو ما نامل مرجريت ميد .

ولانسى هنا روهيم الذى يلزم التحليل فيقول ان حديث الحضارة كله سواء اتصل صورة التكنولوجيا أو البيئة أو العوامل الاقتصادية أو تنشئة الصغار مما يخلق الشخصية إنما ينتهى إلى المسألة التى لم يبل الزمن جدتها وهى أهل الحاجة (الحضارة) تأتى من البيضة (موقف الطفل) أم تأتى البيضة من العجاجة ؟ ونعوض نحن السؤال صياغة عصرية فنفسه على الوجه الآتى : «هل الناس يتطورون بفعل ماعدت لهم في طلوتهن ، وهذه هى وجهة نظر التحليل النفسى ، أم أن الأب والأم يسلكان بطريقة خاصة تجاه أطفالهم ، لأن المجتمع أو الحضارة تجعلهما يفعلان ذلك ، وذلك وجهة نظر علم الاجتماع ؟» . ويصل علينا براسه هنا قول كارنر في هذا الشأن ، فنحن نجد ان حله يكاد يفيد ما جاء به الرايان ، فكذلك على حق وكلاصا صواب ، إذ يقول مامعتا «أن نصف حاجة يفسع ببساطة ومن هذه البيضة نحصل على نصف الحاجة الأخرى» ، ونطلب الرأى عند روهيم فنجد أنه لا يؤمن بوجود مؤثرات بيئية تجعل الأم في مجتمع ما تسلك سلوكا قاسيا تجاه أطفالها . وهذا

فرويد والسلوك الجماعي :

حقيقة كان فرويد يرى الجماعة في ضوء يختلف تماماً عن كل ما ذكرنا آنفاً فكانت تبتني نظريته في السلوك الجماعي من الصورة التي ادرست في مخيلته من العائلة والقطيع الاول ، تلك التي تتركز حول العلاقات العاطفية تجاه قائد اعلی . فالحاجة الى قائد ونوع العلاقة بهذا القائد انبساط مشتق كلها من علاقات الطفولة برب الأسرة ، تلك العلاقات التي تؤثر على موقف الفرد ونظرته الى كل شخص يتخشد موقف ذلك العائل في صورة اذ أخرى فيما بعد على نحو ما توجه القربة في صدره موقفه من أفراد الجماعة الطامحين الى مركز القيادة فيها . ويصف فرويد الجماعة الأولية فيقول انها عبارة عن «عدد من الافراد قد استبدلوا بشيء واحد المثل الاعلى في نلوسهم لم هم داي كل منهم الآخر في ذاته » فالاعضاء بدلاً من ان يقتل بعضهم بعضاً نراهم يوجهون هجم وكراهيتهم الى القائد باعتباره مركز النقاء ومواطن الجماعة فهم من بعد ذلك اخوان اصلياء يؤلف بين قلوبهم حب اخوي للانضمام غروته .

وايا ما كان فاننا لا نكتار ان هذا موضوع جليل - بيد ان استجابة الرء الطبيعية هي الشعور بانهم يعمل بين جوانحه علاقة بعيدة بالجماعات التي يعرفها حقيقة في جهات أخرى حيث القيادة رسمية او غير رسمية لاتتأداف الواحدة والاخرى بالضرورة حيث الاپ بوصفه القانوني هو (الرأس العائلي) دون ان يكون ملقني عواطف الافراد على نحو ما يحدث كثيراً في كل البيئات وحيث للجماعات العاملة قائد قائم وجوده الرسمي على معرفته الفنية الحقيقية او غير الحقيقية بينما نراه يلعب دوراً اقل خطراً عما كان يتوقع الرء في محيط حركة الجماعة العاطفية ولوق ذلك حيث تكون الجماعة «غير الرسمية» ذات الوظيفية الاجتماعية يمتلكها احساس قوي بعدم الموافقة على أية صورة من صور السلطة او حتى علو الكعب الخلفى من جانب شخصي فرد . فنحن نجد في هذه الجماعات التي تولقت مراها في ظل هداية المضطرات انه قد يكشف كل عضو - فيها - عن سيادة نوعية - كان يكون مثلاً خير طاء او غير مقال .. الخ ، وانها فئة في الواقع هي التي قد تكثر فتتم بلوغها اللدوة في معجالات وحسبي ان اذكر ان القائد الذي يريد ان يحظى بموافقة المجتمع الذي هو فيه بنزل كثيراً عن مظاهر السلطان والسيادة في احوال كثيرة - فاذا برز منها شيء رده لا الى قدرته النظرية ولكن الى الطرف الخارجي الذي فرض عليه . ومن ناحية اخرى ، فقد تملق نظرية فرويد أكثر واكثر بمسا يلاحظه الرء في «جماعات الايمان الاجتماعية» (١) حيث يبرز غالباً الفرق البين بين القائد والقود على ان هناك مع ذلك

حيال العمل الذي يواجه الجماعة او بصورة اساسية اكثر من العيوب الموجودة في تنظيمها الاجتماعي . وانما يتخشد عالم النفس الاجتماعي هذه النظرة لا لانه يختلف مع اى نظرية خاصة في الشخصية ولكن لانه يرى الجماعة في صورة «قطاع مستعرض لاسواط الناس من لا يمكن تفسير سلوكهم في ضوء بانيولوجية الافراد ، اعضاء الجماعة» . فعلى سبيل المثال نجد ان الشخص المذهب لن يلبث ان يجد نفسه وحيداً في جماعة تعمل في ظل احوال عادية ، وهو في محاولته الوصول الى مركز قيادي او ماليه انما تراه الجماعة حين يواجهها في موقف الشخص المذهب الذي يشعر به كل منهم انه يلقي معاملة غير عادلة في «حدود الواقع» ممن حوله وهذا فيسا ارى هو نوع الظاهرة التي تبث على نظرية العقل الجماعي لان الجماعة في هذه الحالة تسلك بطريقة تختلف كل الاختلاف عن سلوكها وقد خلت نفس كل فرد فيها من هذا الموقف ، موقف الشخص المذهب . على اننا نرى اليوم ان هذا الوضع يفسر خير تفسير في حدود الموقف الحقيقي او الطريقة التي ينتظم بها شان الجماعة اذا تبين ان القائد عرفي بمعنى انه يجب السلطة بمعناها النفسي ، فلن يتفرض السيكلوجي الاجتماعي انه - اى المريض - كان قادراً على بسط نفوذه وسلطان شخصيته على الجماعة بفعل قدرته على السيادة ولكنه يسأل نفسه : لماذا «تأدت» الجماعة وارتابت في وضعه في مكان القيادة .

ونخلص من كل ما تقدم الى حقيقة القول في جماعية العقل الانساني وفرديته فان الفكرة الزائفة من العقل الجماعي او العقل الفرد في « اطار فلسفة مزدوجة » انما ترد في الحقيقة الى خطأ وقع فيه اصحابها ، اصحاب تلك الفكرة ، وذلك حين تجاهلوا الحقيقة القائلة بان «للواهر الطبيعية لا د من معالجتها في حدود مستوى تنظيمها » ، فاذا بدا الرء يفرض ان الجسم آلة من الآلات فانه لن يلبث ان عاجلا وان آجلا ان يدخل في نظامها ، نطاق تلك الفكرة «مفهوم العقل المتصل» - ذلك الذي دعاه البعض «التشبع داخل الآلة» والا نحن اعلمنا بهذا القول تبين لنا لماذا لايسلك الجهاز في بعض النواحي سبيل كل جهاز آخر على حين اننا لو فرضنا ان جماعة ما عبارة عن مجموعة من الافراد لانهم في غير حدود علم النفس الفردي تبين علينا ان تدخل في اعتبارنا «مفهوم عقل جمعي» حتى يستنى لنا ان نقرر لماذا لا يمكننا تعليل « صور رد الفعل الجماعية » .

واحسب في الواقع ان الامر انما يكون ايسر كثيراً اذا نحن نتقنا في البداية ، او اخذنا بالحقيقة القائلة بان ما من كان عضواً يكشف عن ردود الفعل التي تكشف عنها الآلة ولا تكشف جماعة من الناس عن نفس ردود الفعل التي تصدر عن جماعة لاتربط بين افرادها رابطة ما ، فهم ، اى افراد الجماعة المذكورة على احسن الفروض ، عبارة عن عدد من شخصيات مختلفة متصلة الواحدة عن الأخرى .

(١) كان فرويد الماني الاصل .

القول بأن «الأمراض الوبائية التي تنشرها الأحوال غير الصحية تشفى منها كل المصابات» بينما نلاحظ أن هذه الأمراض ذاتها في بلد يعني الماء والصبايون تعود وبائية . فالعبرة الأولى إنما هي من قول الطبيب ، أما النظرة الثانية فرأى خير الصحة العامة . ويمكن لنا أن نتفق مع النظريتين . فليس من الجائز أن ينتقد الطبيب سلطات الصحة العامة على أساس من أن الماء والصبايون لم يقويا على شفاء حسالة تيفود أو دوسنتاريا - كما أنه سخط ما بعده سخط إن تعين سلطات الصحة العامة أن لافادة ترجى من الأورميسين؟ والاختلاف بين الطرفين إنما يكون خلافا لا طائل تحته ، وإنما سفته مثلا لأنه القرب ما يكون إلى نوع الجدل والحجاج الدائر على الدواي بين السيكولوجي الاجتماعي والمحلل النفسي - وإن كانت الحقيقة هي أن ما من مرة يفرض أحدهما فيها عن نطاق حقله ليطبق عليه إلا ويقول باطلا . فقد اتخذ الفرويديون بوجه عام نظرة عدائية تجاه العلاج الاجتماعي بكافة صوره في نطاق الأمراض العصبية - وهو نوع العلاج السائد في أيامنا هذه . ولقد يمن المقاريه والمقال بشرف على ختامه سؤال في هذا الصدد يليه : لم سلك علم النفس الاجتماعي مسلكا غير أتى شق فرويد طريقها أول عهد بهذا العلم - علم النفس ؟ . واسرع بالجواب فاقول : أن علماء النفس الاجتماعيين يسلكون اليوم مسلكا مختلفا عن فرويد لأنهم يعالجون الجماعات على أنها جماعات في حين أن فرويد يعالج الجماعات فرديا - وإذا نحن غلبنا الطرف عن بعض أوجه الاختلاف - فلم النفس الاجتماعي والتحليل النفسي لا يناقش الأفراد منهما الآخر - فلم يعد ، فيما يقول الدكتور براون - «يتكلم أحدهما لغة الآخر» .

فأرجو واضحا بين نظرة فرويد القائمة على نموذج العائلة التي لها وحدة بيولوجية معينة ونظرة السيكولوجي الاجتماعي القائمة معظم الأحيان على دراسة جماعات العمل حيث القيادة في الجماعة وظيفة ضرورية . فالأول ، أي فرويد ، يرى القيادة «استاتيكية» ، بينما يراها الآخر «دينامية» يجوز أو يحصل تغيرها بتغير الوضع الذي تقوم في ظله . ففي ظل النظرة الأولى ، يكون القائد هو محصل انظار الجماعة وملق عواطفها وهو يتخذ مكان الذات العليا فيجعل «الأخاء» ممكنا إنسانيا بين الأعضاء . أما في نطاق النظرة الأخرى فالقائد لا يعدو أن يكون الإدارة التي تستخدمها الجماعة لإنجاز أغراضها . ولعلنا نجد في نظام قيام الأعضاء في الوضع الآخر ، الاجتماعي ، طريقا إلى تحويل طاقات الأفراد العدوانية إلى عمل أو جهد يبذل بغية هدف يتحقق وفي هذا الحاسة إلى رأى فرويد القائل بأن غريزة العدوان أن لم تنفس آثرها أهدت عليه قدرته كعبرا ، وكانت كثرة من الباحثين في علم النفس يرون هذا الرأى فيما يتعلق بالجيش الألماني في الحرب العالمية الأخيرة .

تفصيل وختام :

ولا يفتونا في ختام مقالنا من التحليل النفسي والمجتمع الإنساني أن نلجأ إلى حيلة لها خطرها - تلك أن أية صورة ينقلها البيان العلمي إنما تتوقف على ما يريد الإنسان أن يفعل بها . فليس هناك تناقض على سبيل المثال في



العدد القادم ..

عقد خاص من الفكر المعاصر ..

« أزمة العقل في القرن العشرين »

شيخ الفلاسفة يفوز بجائزة الدولة التقديرية

سعيد زانيد

تلهم الفكر المعاصر في الصفحات التالية بعض الدراسات التي تتناول مجموعة من الأعمال الفكرية ، والأدبية ، والفنية الحائزة على جائزة الدولة التقديرية ، والتشجيعية لهذا العام احتفاء وتقديرا لجهود السادة الفائزين .

إن شخصية شيخ الفلاسفة تظهر من خلال عرضنا لتاريخه ، كثرة طياته العلمية التي تجاوز الأربعين عاما ، وكنتيجه لكفاحه المتواصل لتحقيق المثل الأعلى الذي ينشده ، والهدف الذي رسمه لنفسه ، والغاية التي يبغى الوصول إليها .

ولد الدكتور إبراهيم مذكور في شهر إبريل سنة ١٩٠٢ بقرية ابن النمرس التابعة لمركز ومديرية الجزيرة (محافظة الجزيرة) ، وهي قرية تبعد عن مدينة الجزيرة بسبعة كيلو مترات . ولما شب عن الطوق التحق بكتاب القرية ، ثم بالمدرسة الأولية بها . ولما أتم حفظ القرآن الكريم كان قد أتم مراحل المدرسة ، فالتحق بالأزهر الشريف ونال منه شهادة الأولية ، ثم التحق بمدرسة القضاء الشرعي حيث اجتاز قسمها الابتدائي ، فدخل دار العلوم حيث حصل على دبلومها وتخرج بنتيجة ممتازة عام ١٩٢٧ . واشتغل بالتدريس سنة في مدرسة الجمالية الابتدائية بالقاهرة ، اختير بعدها لبعثة حكومية إلى إنجلترا . وكان والده - رحمه الله - عضوا في مجلس الشيوخ

حملت الأنباء - أخيرا - بشرى أثلجت صدور الكثيرين ، وأشاعت البهجة في نفوسهم ، والفرحة في قلوبهم ، تلك هي فوز الدكتور إبراهيم بيومي مذكور بجائزة الدولة التقديرية للعلوم الاجتماعية . فهو تكريم بخلاف أهله ، وأرضى كل من صاحبه من أصدقائه وتلاميذه - تكريم لمالهم فذ ، قدر العلم وعرف منزلته فأقبل عليه راضى النفس ، وشرب من نهل العذب حتى ارتوى ، وسما به وحلق إلى آفاق رحبية ، وتفاعل معه فازداد تواضعا وسباحة خلق واضحت معاملاته الاجتماعية مثالا يحتذى وأسوة حسنة . عقل راجح ، وذكاء خارق ، وذهن منتهب ، وبصيرة تنفذ إلى لب المشكلة من أقصر الطرق ، ومنهج من الطراز الأول ، وفهم مرتب يعرض المسائل في وضوح فيسقطها للقراري أو للمستتم بسطلاماوية فيه ولا التواء ولا يشوبه أي تمقيد ، وهندوء نفساني يجعله دائما سيد الموقف إذا ما احتدمت المناقشة وممسكا بزمام الموضوع وملما بجميع أطرافه ، الأمر الذي يمنحه قدرة عجيبة في دفع عجلة الانتاج العلمي في مجال اللجان والمجالس والمؤتمرات العلمية .

وفي الهيئة الوفدية ، وأرادت الحكومة - وقتئذ - أن تفكر به جزءا على تمسكه ببيدته ، فأصدرت قرارا ينقل الدكتور مذكور الى أدفو ، سالية إياه حقه في البعثة . فكان رده على هذا القرار هو تقديم استقالته من وظيفته وسفره الى فرنسا في أوائل سنة ١٩٢٩ . وفي يوم سفره طهر له مقال في صدر إحدى الصحف اليومية بعنوان « من لندن الى أدفو - هكذا تكون تصرفات الحكومة » .

كان سفر الدكتور مذكور على نفقته ، ولكن لم يكده يضي عام حتى رد اليه حقه ، وضم الى البعثة مرة أخرى . وما لبث أن اغتصب منه هذا الحق مرة أخرى وأكمل الدراسة على نفقته . وهكذا كانت الأهواء الحزبية تفعل ما تشاء بأقدار الناس .

وفي باريس درس الفلسفة والقانون ، فنال ليسانسيه الآداب من السوربون سنة ١٩٣١ ويسانسيه الحقوق من جامعة باريس سنة ١٩٣٣ . واستكمل وسائل البحث العلمي ، وتزود بزيادة لغات قديمة وحديثة . وفي نهاية عام ١٩٣٤ حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة ، بعد أن نوقش في رسالتين ، هما :

« منزلة الفاداي في المدرسة الفلسفية الإسلامية » ، وقد صدر هذا البحث في حوالي ٢٥٠ صفحة من القطع الكبير سنة ١٩٣٤ في باريس .

و « منطق أرسطو وأثره في العالم العربي » ، وقد صدر هذا البحث أيضا في باريس سنة ١٩٣٤ في ٣٠٢ صفحة من القطع الكبير ، وأعيد طبعه في العام الماضي .

ومن مجموع هاتين الرسلتين يظهر الطريق الذي رسمه الدكتور مذكور لنفسه ، وحدد فيه مستقبل أعماله الفكرية ، وهو طريق الفلسفة العربية ، ومبلغ أصالتها ، ومدى تأثيرها بالفلسفة اليونانية ، وتأثيرها في الفكر الغربي . ولم يقف نشاط شيخ الفلاسفة عند هذا الحيط الأصلي ، ولكنه أحنط بسائر فروع الفلسفة الوسيطة والحديثة والمعاصرة ، فضلا عن علم النفس وعلم الاجتماع ، مما سيظهر خلال عرضنا لتاريخه العلمي الحافل .

وعاد الى مصر سنة ١٩٣٥ فاجتذته كلية الآداب بالجامعة المصرية (جامعة القاهرة الآن) وضمته الى هيئة التدريس بها . ولكن نشاطه امتد الى خارجها ، فانتدب للتدريس في بعض

كليات الأزهر الشريف ، وتلذذ له عدد غير قليل من أضحوا عمدا ورؤساء أقسام في المواد الفلسفية والاجتماعية بكليات الجامعات العربية المختلفة ، وكان لي شرف التلمذ عليه . وقد سار الدكتور مذكور على طريقة مميزة في تدريسه ، طريقة تقوم على إعداد الطالب اعدادا منهجيا بدلا من حشو رأسه بالمعلومات التي ما يلبث أن يلفظها بعد تأدية الامتحان . فإدام من المستحيل أن يلم الطالب بكل فروع العلم ، فانه من الأنفع أن يتعلم وسائل البحث حتى يستطيع مواصلة بعد التخرج . وهكذا كان الدكتور مذكور جامعا بكل ما تحمله الكلمة من معان ، خرج جيلا من الباحثين الذين يعملون في الجامعات وغيرها . وقد تمسكت به كلية الآداب بعد أن قدم استقالته منها ، لعدم إمكان الجمع بين الاستاذية وعضوية مجلس الشيوخ ، فظلت تتدببه للتدريس بها حتى عينته أخيرا استاذًا غير متفرغ للدراسات العليا بقسم الفلسفة .

وانتخب الدكتور مذكور عضوا بمجلس الشيوخ في صيف عام ١٩٣٧ ، وظل فيه حتى عام ١٩٣٥ ، إذ امتنت عضويته بالقرعة مرة وبإعادة انتخابه سنة ١٩٤٦ مرة أخرى . وقد كان مثالا لحرية الرأي ونزاهة القصد والاخلاص للوطن ، وضع المصلحة العامة نصب عينيه ، وسار على نهج واضح في الوطني والاصلاح ، ولم ينس أنه اعتقل في شبابه أكثر من مرة في سبيل الوطن ، فلم يشأ أن يعيد عن خط الوطني ويؤدي بمجد مصر في المجال الحزبي البغيض . وإذاد بالسياسة أن تقوم على مبادئ ثابتة وأصول واضحة تحارب الطغيان وتنزه عن الأهواء ، فأثر الاستقلال على الحزبية . وقد ساهم في عديد من لجآن مجلس الشيوخ دارسا الموضوعات التي تعرض عليها بمنهج الأستاذ الجامعي اللامع والملم بإطراف المشكلة وقد اضطلع خاصة بعيب لجنتي المالية ، والأوقاف والمعاهد الدينية ، فكان مقررهما . وكما أثار اعتراضه على بعض الاعتمادات والمشاريع من مسخط وغضب . وقد هب له الاستقلال عن الأحزاب والتزامه بالخط الوطني في السياسة الحرة في آل يسأل الوزراء ويستجوبهم ، يقترح ويناقش . وقد تبني استجواب « الفلسفة الفاسدة » الذي جاء ارضاءا لثورة سنة ١٩٥٢ .

ولقد انتفع الدكتور مذكور بهذه التجربة ، تجربة احتكاكه بالجهات الادارية للدولة ، عن طريق عضويته للبرلمان ، فلم تفته الفرصة - وهو أستاذ قبل كل شيء - في أن يرسم سبيل الاصلاح

الإداري ، في كتاب ألفه بالاشتراك مع الأستاذ مريت غالي بعنوان « **الأداة الحكومية** » ، دعا فيه إلى تبسيط الإجراءات الإدارية ، والتخلص من الروتين ، ووضع المسؤولية في عنق المسؤول الحقيقي ، وقد انتفعت به حكومة الثورة في هذا المجال فعينته في اللجنة التي كونت بعد قيام الثورة بوقت قليل بغرض إصلاح الادارة الحكومية ، فرأس لجنتي إصلاح الجهاز الإداري في وزارتي المعارف (التربية والتعليم الآن) والأوقاف .

واتصل الدكتور مذكور عملاً بالحياة الاقتصادية ، فأشرف على بعض المؤسسات المالية والصناعية ، وأفاد من عمله فيها خبرات وتجارب واسعة ، مما كان له أكبر الأثر في عمله في مجلس الإنتاج والخدمات الاجتماعية ، فقد عين نائب رئيس للول ورئيساً للثاني سنة ١٩٥٣ . وجدير بالذكر أنه عين وزيراً لوزارة الانشاء والتعمير في فجر ثورة سنة ١٩٥٣ في وزارة لم تلبث أن استقالت في اليوم التالي لتأليفها ، فلم يقدر للوزارة التي كان مفروضاً لها الظهور على يديه أن تظهر إلى الوجود .

ولم تستطع الحياة السياسية ولا الحياة الاقتصادية أن تنتزع علماً أصيلاً كالدكتور مذكور وتضمه نهائياً إلى مجالها ، فظل وفياً للعلم ، ولم ينصرف عن البحث والدرس ، فقد تمسكت به الجامعة ، كما ذكرنا آنفاً ، وبقي يدرس ، ويحاضر ، ويكتب ، ويؤلف ، ويشرف على الرسائل الجامعية . وقد بدأ بعد رجوعه من باريس مباشرة في نشر الأبحاث العلمية في مجلة الرسالة التي كانت منارات العلم وقتئذ ، وكتب أيضاً في مجلة الثقافة ، وغير ذلك من مجلات علمية في مصر والخارج ، بالعربية والفرنسية ، مثل مجلة ريفي دي كير Revue du Caire ومجلة معهد الأبحاث Mélanges ، وروائع من الفكر العربي والبحوث التي تدور حول الشخصيات العربية ، وما كان لها من أثر في الحضارة والدور الذي لعبته في الثقافة العالمية .

والتف بالاشتراك مع المرحوم الأستاذ يوسف كرم سنة ١٩٣٨ كتاب « **دروس في تاريخ الفلسفة** » الذي قرر على السنة التوجيهية (الثانوية العامة الآن) ، وهو يعد مساهمة في وضع أول منهج حديث للدراسة الفلسفية في المدرسة الثانوية المصرية ، ولا يزال مرجعاً حتى الآن . ثم أخرج كتاب « **في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه** » في أوائل عام ١٩٤٨ ، رسم فيه منهجاً واضحاً محدداً للفلسفة الإسلامية ، وكشف فيه عن بعض

الجوانب الفكرية بدراسته لكبار فلاسفة الاسلام ، وأثبت فيه أن هناك فلسفة إسلامية لها خصائصها ومميزاتها ، وهي جديرة بأن توضع في مصاف الفلسفات الأخرى ، وقد عني بها الغرب من قديم ، وكان لها أثر واضح في تفكيره إبان العصور الوسطى ، وامتد أثرها إلى التاريخ الحديث ، ولكنها لم تدرس بعد الدرس اللائق بها ، فلم ينشر كثير من نصوصها ، ولم يعرف برجالها ، ولم تبسط نظرياتها ، ولم تقارن بأشباهها في التاريخ القديم والحديث . ولقد لقيت دعوتوه هذه أذناً صاغية ، وآتت أكلها ، فظهرت المؤلفات الفلسفية التي تتصل بالفكر الاسلامي والمقارنة بينه وبين الفكر الغربي ، وقامت نهضة شاملة في مجال نشر النصوص الفلسفية .

وأشرف شيخ الفلاسفة على موسوعتين كبيرتين من الموسوعات الفلسفية ، فكان على رأس توكية من المشتغلين بالفلسفة حتى يصدر العمل جماعياً ، أو كما يقال - بحق - عن مدرسة . أشرف على نشر **كتاب الشفاء** لابن سينا الذي يعد مفخرة للفكر العربي ، ويعد نشرة على منهج علمي مفخرة لمصر . وقد كتب له مقدمة ضافية تعد مرجعاً من المراجع الهامة في الدراسات الفلسفية ، تكلم فيها عن الكتاب ومنزله ، وسبب تسميته بالشفاء ، ونسبته إلى مؤلفه ، وتاريخ تأليفه ، والطريقة التي كتب بها ، وعن الشفاء على ضوء العصر والبيئة ، وموضوعه ، وأسلوبه ومنهجه ، وصلته بكتب ابن سينا الأخرى ، وإلى أي مدى يعبر عن فلسفته ، وعن الشروح التي كتبت عنه وترجمته إلى اللغات الأجنبية ، وأثره في العالم العربي ، وامتداده إلى العالم اللاتيني . وهذه المقدمة ظهرت في أول جزء من أجزاء الشفاء وهو المدخل باللغتين العربية والفرنسية . وظهرت بعد ذلك مقدمات تحليلية أخرى لكل جزء من أجزائه ومنها المدخل أيضاً باللغتين العربية والفرنسية كذلك . وقد ظهرت جل أجزاء الكتاب ، وظهرت أجزاء المنطق كلها ، وهي : المدخل ، والمقولات ، والعبارة ، والقياس ، والبرهان والسفسطة ، والجدل ، والحطابة والتمعر ، وظهرت الالهيات يقسمها . وظهرت من الطبيعيات أجزاء السماء والعالم ، والكون والفلساد ، والأفعال والانفعالات ، والمعادن والآثار العلوية ، والنبات ، والحيوان ؛ ويوجد تحت الطبع علم النفس ، والسماع الطبيعي . وظهرت من الرياضيات ، والموسيقى ، ويوجد تحت الطبع الحساب ، والهندسة ، والفلك . وأشرف على نشر **كتاب المغني** للقاضي عبد الجبار الهمداني ، الذي يعد أكبر موسوعة في علم الكلام ، وثروة تكشف عن فكر المعتزلة ، وقد

الفد المتكرر المستمر ، يعملون فيها باسم الزمن وتحت سسلطانه ، ولكنكم كثيرا ما خرجتم على حدوده ومعامله ، ثلاثون بين الحاضر والماضي لتعدوا عدة صالحة للمستقبل . . . ولئن كان علماء اللغة لم يابهاوا كثيرا للصلة بين الفكر واللغة ، فقد تنبه لها الفلاسفة وعلماء النفس ، وشاهدوا أن يجعلوا من الفكر لغة ومن اللغة فكرا . لهذا لم يكن غريبا أن تعرف « اللغة العالمية » لدى الفلاسفة والمناطق قبل أن تعرف لدى اللغويين ، من لينتظ الى كوتورا هناك مجهود متصل يرمي الى حصر الأفكار الانسانية وتحديد الألفاظ الدالة عليها بحيث نستطيع أن نخلق من ذلك لغة عالمية ليست « الاسبرنتو » الا صدى لها . . . ان اللغات في حركة مستمرة ، فمن البحت أن نعتبرها تنقف في طريقها ، أو أن نفرض عليها قوالب جامدة لا تلبث أن تخرج عليها ، وإن الصورة المثالية القديمة التي كانت تفرض للغات لا يقرأها العلم ولا يقول بها ، فقد أصبح يدعو الى مثالية أخرى عملية ونافعة . فاللغة المثالية هي تلك التي تصدر عن روح العصر وتتمشي مع حاجاته ومطالبه على أحسن صورة وأوضح مظهر ، ذلك لانا في جيل ينشد الاقتصاد والسرعة في كل شيء ، وينفر من تلك الألفاظ والعبارات التي تعوق تفكيرنا وحركتنا ، هذا الى أننا نعتشق الوضوح الذي تمليه الديمقراطية وتقضى به الحياة الحرة الصريحة » .

وقد أقبل الدكتور المذكور على المجمع مؤمنا برسائله ، فساهم في نشاطه ما وجد الى ذلك سبيلا ، واشترك في عديد من لجان ، وعنى خاصة بلجنة العلوم الفلسفية والاجتماعية التي قام على أمرها منذ انشائها . وهي تخرج أجزاء من المجمع الفلسفي معرنا في كتيبات صغيرة كل عام ، وقد قربت على الانتهاء من وضعه لتضم أجزاءه في مجلد واحد ينتفع به كل باحث في الفلسفة . ويعنى أيضا بلجنة المجمع الكبير ويختصها بنصيب وافر من علمه ووقته ، وقد صدر الجزء الأول من المجمع في مجلد ضخيم هذا العام ببقلمة وافية له . ولم تقف مساهمته عند الجانب العلمي ، بل اتصل عن قرب بالناحية الادارية . فكان عضوا في مكتب المجمع ، وفي مجلس ادارته ، ثم اختير كاتب سره سنة ١٩٥٩ وأميناً عاماً له سنة ١٩٦١ . ويبدو أن همه في ذلك كله أن يدفع نشاط المجمع الى الامام ويخرج انتاجه الى النور ، وأن يوثق صلته بالعلماء والأدباء من العرب والمستعربين ،

ظهور جميع أجزائه التي تم العثور عليها ، وهي أربعة عشر جزءاً وهي : رؤية الباري (الجزء الرابع) ، والفرق غير الاسلامية (الجزء الخامس) ، والتعديل والتجوير والارادة (الجزء السادس - مجلدان) ، وخلق القرآن (الجزء السابع) ، والمخلوق (الجزء الثامن) ، والتوحيـد (الجزء التاسع) ، والتكليف (الجزء الحادي عشر) ، والنظر والمعارف (الجزء الثاني عشر) ، واللفظ (الجزء الثالث عشر) ، والأصلح واستحقاق الدم والتوبة (الجزء الرابع عشر) ، والتنبؤات والمعجزات (الجزء الخامس عشر) ، واعجاز القرآن (الجزء السادس عشر) ، والشريعات (الجزء السابع عشر) ، والامامة (الجزء العشرين - مجلدان) . ونرجو أن يعثر على بقية أجزائه حتى يتم اصدار تلك الموسوعة الهامة في علم الكلام ، وقد اضطلع الدكتور المذكور ، الى جانب مراجعته لتحقيق جميع الأجزاء ، بتحقيق الجزء الثاني عشر ، وهو « التفكير والمعارف » .

وقد أشرف شيخ الفلاسفة أيضا على اخراج كتب علمية أخرى ، نذكر منها **الموسوعة العلمية المبصرة** ، التي اصدرتها مؤسسة فرانكلين ، وكتابتها آخر اصداره تلك المؤسسة أيضا ، هو « **تاريخ العلم** » لسارتون ، وقد اشترك في مراجعة الترجمة من الانجليزية الى العربية الخاصة بدخل الكتاب والتدري صدرت في ثلاثة أجزاء ، وانفرد بكتابة تصدير واف عن حياة سارتون وكتابه القيم الذي يعد شهادة خالصة عن مجد العرب واصالة علمهم .

وقد اختير شيخ الفلاسفة عام ١٩٤٦ عضوا بمجمع اللغة العربية على اثر زيادة اعضائه الى اربعين ، وكان ضمن عشرة اساتذة اجلاء استقبلهم ارحوم الدكتور أحمد أمين باسم المجمع وسماهم « المشورة الطيبة » . ورد هو باسم زملائه ، فكدت كلمته عن « **اللغة المثالية** » ، بدأها بقوله : « ان هذه المؤسسة التي ترعونها وليدة حاجة شعر بها العامة ولسها الخاصة ، ومبعث أمل ترجيه مصر والشرق معها ، بل والبلاد الاسلامية على اختلافها ، وسبيل نهوض وتجديد يفتح على المناطق بالضاد الروانا من الألفاظ المستساعة والعبارات السليمة ، وييسر لهم وسائل التفاهم في حياتهم العملية والعلمية ، ومناز هداية يجمع الناس على اصطلاحات مشتركة ، ودوال متفق عليها - وليس شيء أبست على الاضطراب في أمة من أن تضطرب فيها الألسنة والأقلام - ورمز خلود وإبدية ، فهي ليست مؤسسة الامس واليوم فحسب ، بل ومؤسسة

- ١٢ - المعجم الأجنبي .
- ١٣ - الشعر .
- ١٤ - القصة .
- ١٥ - أدبنا المعاصر .
- ١٦ - الفكر واللغة .
- ١٧ - اللغة الثالية .
- ١٨ - تطور اللغة .
- ١٩ - تقياس في اللغة .
- ٢٠ - التعريب .

وهي أبحاث إن دلت على شيء ، فإنما تدل على تعدد الجوانب التي يمتاز بها شيخ الفلاسفة واتساع أفقه ، ومدى إلمامه بالمشاكل الثقافية المعاصرة . وقد ألقى بعضها في مؤتمرات محلية أو دولية ، وأعد البعض الآخر للنشر في مجلة المجمع . وقد نشرت بعض هذه الأبحاث في كتاب صغير بعنوان « **في اللغة والأدب** » ، صدر في سلسلة « اقرأ » هذا العام . وقد أصدر الدكتور المذكور ، أيضا ، كتابا جامعاً باسم « **مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاما** » صور فيه نشاط المجمع من وقت إنشائه سنة ١٩٣٣ حتى صدور الكتاب .

وقد عرفت المحافل العلمية الدكتور مذكور حق المعرفة ، وقدرت علمه وفضله ، فقد منح الدكتوراه الفخرية من جامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٦٥ في حفل كبير « تقديرا لجهوده التي بذلت في الربط بين الفكر الشرقي والغربي القديم » ، كما جاء في ديباجة منحه للدرجة .

وتعاون شيخ الفلاسفة مع هيئة اليونسكو مشر ومفيد ، فقد قدم سنة ١٩٤٧ بحثا عن تدريسي الفلسفة في مصر . كما دعي باسم اليونسكو لحضور المؤتمر الذي انعقد سنة ١٩٥٢ في نيودلهي وألقى بحثا عن مفهوم الشرق والغرب . وفي سنة ١٩٦١ طلب مندوب مصر في هيئة اليونسكو أن يصدر معجم يضم مصطلحات العلوم الاجتماعية باللغة العربية أسوة بالمعاجم التي صدرت في

فساعد في أخراج « **المعجم الوسيط** » في مجلدين ، وقدم له ، ويعمل الآن على إعادة طبعه منقحا بعد أن نقدت طبعته الأولى . واستطاع أن ينظم مطبوعات المجمع ، فنظم إصدار المجلة ، وتدارك ما كان متخلفا من أعدادها ، وأصبحت تظهر مرتين كل عام ، وتدارك أيضا ما كان متخلفا من نشر المصطلحات العلمية ، وأصبحت المصطلحات التي تقرر في مؤتمر المجمع السنوي تطبع بعد انتهائه مباشرة ، وقد صدر منها - حتى الآن - أربعة عشر مجلدا تضم عشرات الآلاف من المصطلحات التي تنصب على جميع فنون المعرفة . وقد أصبح للمجمع كتاب سنوي يضم الأبحاث التي أقيمت في مؤتمره ، وذلك منذ العام الذي اختير فيه شيخ الفلاسفة كاتب سر المجمع ، وقد صدر هذا الكتاب منذ العام الحالي في طبعة محاضرة جلسات المجمع ، الذي وصل بها الدكتور ما كان قد انقطع من طبع هذه المحاضر بعد دورة المجمع الخامسة ، ولن يضي وقت طويل حتى يتصل ماضي المجمع بحاضره إن شاء الله .

وأبحاث الدكتور مذكور المتلاحقة التي ألغها في دورات المجمع المختلفة والتي نشرها في مجلته أكثر من أن تحصى ، وهي تفصح عن الأصالة والعق ، وترمي كلها إلى إبراز نشاط المجمع وتصوير إنتاجه تصويرا يعين على فهم مهمته ويعمل المستويلين على تمكينه من أداء رسالته .

وهذه نماذج من أبحاثه :

- ١ - اللغة الثالية .
- ٢ - نشأة المصطلحات الفلسفية في الإسلام .
- ٣ - منطق أرسطو والنحو العربي .
- ٤ - مجمع اللغة العربية في خمسة عشر عاما .
- ٥ - مدى حق العلماء في وضع المصطلح العلمي .
- ٦ - الأدب العربي تجاه مشكلتي اللغة والحرف .
- ٧ - العربية بين اليوم والغد .
- ٨ - (العربية بين اللغات العالمية الكبرى .
- ٩ - المصطلحات العلمية المعاصرة .
- ١٠ - فن المعجمات .
- ١١ - المعجم العربي في القرن العشرين .

السوريون ، وموضوعها النهضة المصرية الحديثة والثقافة الفرنسية .

وفيما عدا ذلك ساهم شيخ الفلاسفة في مؤتمرات عملية عديدة، مثل مؤتمرات المستشرقين ومؤتمرات الفلسفة والفلاسفة . وقد كان فيها كلها رئيسا لوحد مصر لدى المؤتمر ، وفي معظمها رئيسا للمؤتمر نفسه ، فقد رأس مؤتمر ابن سينا في بغداد وطهران سنتي ١٩٥١ ، ١٩٥٢ ، ومؤتمر الغزالي في دمشق سنة ١٩٦١ ، ومؤتمر ابن خلدون في القاهرة سنة ١٩٦٢ ، ومؤتمر مصطلحات الفلسفة وعلم الاجتماع في القاهرة هذا العام . وهو في كل المؤتمرات مثل للذهن اليقظ ، والخطر الملح ، والاداري الحازم ، والموفق بين الآراء ، والمقدر لقيمة الوقت ، والدافع لمجلة الانتاج كل هذا تتخلله رقة تبدو في الفاظه المتقاة التي تصدر عن سجيته لا كلفة فيها . ولقد رأس مؤتمر مجمع اللغة العربية في بغداد في نوفمبر سنة ١٩٦٥ ، فاصر زميله الفاضل الأستاذ الدكتور محمد مهدي علام على أن يقدم اقتراحا الى مجلس المجمع في أول جلسة تعقد بعد الرجوع الى مصر ، هذا قصه : « اتقدم لمجلس المجمع الموقر باقتراح تسجيل الشكر للزميل الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور الأمين العام للمجمع ، على ما قام به من تمثيل المجمع مع أعضائه الذين حضروا الاجتماع الاستثنائي لمؤتمره في بغداد في الشهر الماضي . لقد كان الدكتور مذكور في المسدة التي قضيناها في المؤتمر ببغداد مثلاً رفيعاً في كل ما قام به ، سواء في ذلك قيادته لوفد المجمع وإدارته للجلسات التي رأسها . وفي مقدمة ما نهض به من الأعمال حرصه على رعاية كل ما تتطلبه أوضاع ضيافتنا في البلد الشقيق من زيارات وتحيات ومجاملات . ولم ينسه هذا أن يتعهد زملاء أعضائه المجمع ، وكذلك السادة الأعضاء الفنين الذين رافقوه ، برعاية جمعت بين مودة الاخاء ودماثة الريادة . لقد كان أول من يربح وآخر من يستريح » . فوافق المجلس بالاجماع على تسجيل الشكر للدكتور الأمين العام لما قام به من جهود في مؤتمر بغداد .

وبعد ، فهذه فقرات من حياة شيخ الفلاسفة ، حياة خصبه منتجة ، حياة أستاذ بكل ما تحمل الكلمة من معان ، يوجه ، ويرسم الطريق ، ويرعى ، ويسعد بنجاح تلاميذه ، ولا يفتأ يسأل عنهم ويحثو عليهم وهم في دروب الحياة . ندعو الله أن يسدد خطاه وأن يبقيه منارة للعلم والعلماء .

هذا المجال باللغات الانجليزية والفرنسية والايطالية والاسبانية ، على أن يتولى هذا الأمر مجمع اللغة العربية في مصر . فوفق على الاقتراح ، واتصل اليونسكو بالمجمع الذي كون لجنة برئاسة الدكتور مذكور لوضع المجمع المطلوب . وقد أنجزت اللجنة عملها واستماتت بعلماء العرب المتخصصين وتم اعداد ألف مصطلح معرف تعريفات وافية ، وهي الآن بين يدي شيخ الفلاسفة ليصوغها للصياغة الأخيرة ؛ ويوم أن يصدر هذا المجمع للدراسين سيعرف أي مجهود بذل في اخراجه .

والدكتور مذكور عضو عامل في الجمعية الفلسفية الدولية للقرون الوسطى ، وقد انتخب عضوا بمجلس ادارتها لمدة ثلاث عشرة سنة متوالية ، ولا يزال يحضر مؤتمراتها ، والتي فيها البحوث والمحاضرات التالية :

١ - اشترك في بحث « الترحيمات اليونانية الى انعرية ، وانعرية الى اللاتينية » في كولونيا بألمانيا الغربية سنة ١٩٥٩ .

٢ - حضر مؤتمر آخي بـكولونيا سنة ١٩٦١ ، والتي محاضرة بالفرنسية عن الميتافيزيقا في الاسلام ، بعنوان

La Métaphysique en terre d'Islam

٣ - اشترك في مؤتمر مننولا بايطاليا سنة ١٩٦٥ والتي محاضرة بالفرنسية عن علم الطبيعة عند أرسطو وأثره في العالم العربي ، بعنوان : La physique d'Aristote dans le Monde Arabe

٤ - اشترك في مؤتمر مونترال بكندا سنة ١٩٦٧ والتي محاضرة عن التنجيم في انصالح الاسلامي بعنوان :

L'Astrologie en terre d'Islam

ودعي - لشهرته العالمية - الى حضور الذكرى المئوية السابعة لولد دون سكوت وذلك في جامعة أكسفورد سنة ١٩٦٦ ، حيث ألقى محاضرة عن دون سكوت بين ابن سينا وابن رشد بعنوان : Duns Scot entre Avicenne et Averroès

ودعي مرتين الى جامعة باريس ليحاضر بها ، الأولى سنة ١٩٥٤ حيث ألقى سلسلة محاضرات عن فكرة الألوهية في الاسلام . أما المرة الثانية فكانت سنة ١٩٦٧ وقد ألقى فيها محاضرتين : الأولى في السوريون الجديدة ، وموضوعها مجمع اللغة العربية والأكاديمية الفرنسية ، والثانية في

تحليل النفسى

بين

العلم وفلسفة

د. أحمد فايز

تأليف

عرض : شوقي جلال

والكتاب حقيق بكل تشجيع على مستوى الدولة والمثقفين بعامة معارضين ومؤيدين . انه صورة مشرفة ومشرفة مادة ومنهجاً ، يكشف عن عقلية تحليلية تركيبية مما . وهو دراسة تأملية عميقة ومحاولة جريئة وجادة تصل الى حد المجازفة رصدها صاحبها للدفاع عن التحليل النفسى رفضاً للسلبية التى ركن اليها رجال التحليل ، واجتهاداً أصيلاً لا يخلو من مفالة لا تقاؤ أو انتشارال التحليل النفسى من وحدة الجمود والركود التى تحتويه . ووجد سبيله الى ذلك محاولة الابانة عن أساس فكرى وقاعدة فلسفية لنظرية التحليل النفسى ، والكشف عن علميه المنهج التحليلي ، أو محاولة لعقد اتزان بين علم التحليل وفلسفته كضرورة ملحة » اذا ما وجدنا أن علم اتزانها يهددها أحياناً بالانهيار » (ص ٤) وحتى يبلغ المؤلف غايته يسير عبر فصول ستة هى جملة فصول الكتاب ، يدير خلالها حواراً خصياً ممتعاً بسنه كممثل للتحليل النفسى وبين معارضى التحليل النفسى على تعدد مناهجهم وتباين نظراتهم .

يوشك أن يلوح ببديه مودعا ، وكأنما يودع قلبه ، راحلنا عنا الى بلد غريب أملا فى أن يكون مستقراً له وسكناً . لا عزوفاً عن النيل وأرضه وناسه ، أبداً فقد انطوى قلبه على حب كبير لمياه النيل السمراء رمز الحياة المتجددة أبداً ، وتربة مصر السمراء تثبت الحصب والنساء ، والأيدى العاملة السمراء التى تفلح الارض وتدير العجلات وأعطاها من قلبه حباً ، ومن عقله فكراً ، وكان فى عقاله جادا مخلصاً طموحاً . والعطاء الفكرى بعض نفس الفكر فهو ثمرة جهد ومعامنة مزيجهما الأثم والأمل . والحق أنه مهما كان الدافع الذى حفز الدكتور أحمد فائق الى الهجرة فان البلد الذى اشرب قلبه حبه أبى الا أن يودعه وداع المسافر بالجميل حين منحه فى الشهر الماضى جائزة الدولة التشجيعية على كتابه « التحليل النفسى بين العلم والفلسفة » الصادر عن مكتبة الانجلو المصرية عام ١٩٦٧ ضمن سلسلة « مجموعة الدراسات النفسية والاجتماعية » تحت اشراف الاستاذ الدكتور مصطفى زيور .

معالم الفكر التحليل النفسي

يبدأ الفصل الأول بمقدمة يؤكد فيها المؤلف أن التحليل النفسي ثورة فكرية جادة وهامة تميزت بما أثارته من كسوف في النفس أهاجت غضب المعاضين ، وهم كثيرون تعددت اتجاهاتهم الفكرية علما وفلسفة ، وتباينت مناهجهم في التليل من التحليل النفسي . كما ألهمت ثورة التحليل حتى النقاش والجدل بين مؤيديها ، فهم شيع لا تجمعهم نظرة واحدة . وإهم المدارس المعارضة : الفكر الماركسي ، والفكر الوجودي الظواهرى ، والطب النفسي المعاصر ، وعلم النفس الحديث .

ويذهب المؤلف الى أن أبسط ما في التحليل وأعقده هو أنه فعل وليس اسما ولا صفة ، والفعل هنا هو فعل التحليل منصبا على موضوع بعينه هو النفس . وتقوم بين الفعل وموضوعه علاقة الوسيلة بالغاية أي المنهج بمجال البحث . وفعل التحليل يعنى أيضا أن موضوعه مركب وليس خليطا . وتحليل المركب يستلزم تقليديا أحد منهجين : الاستقراء أو الاستنباط . والالتزام المطلق بأحد هذين المنهجين في تحليل النفس التزام خاطئ يرى منه التحليل النفسي . لقسه اتخذ التحليل موقفا فريدا يجعله معارضا لكل من الاستنباطيين والاستقراءيين . والاستقراءيين .

فالتحليل النفسي من حيث هو منهج يرتكز على حقيقة أولية مجملها : أن النفس الإنسانية مركب ، ولكنها مركب من عناصر تختلف في طبيعتها ، ولا تنبئ للباحث في نفس مستوى الملاحظة أبدا . فبعض عناصرها ينتهي الى مجموعة من الأنشطة التي لا نعلم صيغتها المركبة أو جزئياتها المركبة منها ويطلق عليها تعبير « الشعور » ، أما عناصرها الأخرى والتي يجعلها الإنسان مركبا وعناصر ، وظل يجعلها تماما حتى أواخر القرن ١٩ فيطلق عليها تعبير « اللاشعور » (ص ١١) .

والحاجة الى منهج مغاير لمنهج البحوث الطبيعية انما ينبعث من اختلاف طبيعة موضوع البحث في كل من العلوم الطبيعية والتحليل النفسي ، المجالين . فالباحث في العلوم الطبيعية تفصله عن مادة بحثه مسافة بحثه استقلاله واختلافه عنها كيفا ، وهو فعال لا تشاركه مادة بحثه عمله أو تقاسمه جهده إذ أنها في حالة ثبات واستقرار عكس النفس أمام المحلل فهي في حالة صيرورة ومقاسمه تكاد تقطع المسافة الفاصلة بين الباحث

والمبحث ليحدث بينهما امتزاج قوى ومغرب . ومن هنا فإن منهج التحليل ليس استقراء فقط أو استنباطا فقط ، ولا هو الاثنان معا على سبيل التوالى ، بل هو استقراء واستنباط معا على سبيل المزج والتوازي في موقف واحد وأن واحد ، فالمحلل يستنبط إذ يعمل مع مركب مجهول العناصر معلوم الجوهر (اللاشعور) ، والمريض يستقرى إذ يعمل مع عناصر مجهولة المركب معلومة التفاصيل ، وكلاهما مكمل للآخر ضرورة ، فضلا عن أن ثمة متناوبة أو حركة دينامية بين المحلل والمريض يأخذ فيها هذا موضع ذاك بالتناوب من حيث الاستنباط أو الاستقراء دون تعطل للحظة ، بل ديمومة حية متصلة . وبهذا المعنى يقتسم كل منهما العمل وصولا الى المعرفة الكاملة الجذرية لعنى النفس والحياة النفسية . فالمنهج التحليلي هو منهج التجربة الحية المعاشة بين طرفين كل منهما يقوم بدور مكمل للآخر عن طريق التقابل بشرط أن يثبت المالم على موقف محدد أو ألا يتعدى دوره دور المعالج الواعى والمحرك لمحور دورات حركة المريض ، وهى دورات متتابعة تتابعا حتميا غير قصدى قوامها عملية الطرح .

النفس الإنسانية بين الشعور واللاشعور

هذا هو عنوان الفصل الثانى الذى يقدمه المؤلف كتمهيد لتقويم التحليل النفسي كنظرية فى المعرفة . ويستهل الفصل بمباراة قالها فرويد مفسرا وقوة على معنى الحلم « انه حديث لا يؤتى المرء مرتين فى عمره » . واهتمام المؤلف ، فضلا عن قبوله ، لهذه المعرفة الحدسية انما هو أمر له ولادته العميقة بالنسبة لمنهج في نظرية المعرفة فى مجال علم النفس ، وكان الحدس مبدأ هام من مبادئ المعرفة ، وهو أمر قد لا يكون واضحا بداهة أو حدسا .

يتتبع المؤلف هنا مصالمة كشف فرويد عن الأحلام وتفسيرها موضحا مقومات هذا الكشف وركائزه . وسيله كالآتي :

وجود اللاشعور أمر ضرورى وشرعى ومتعدد التوكيد . أما ضرورته فتتمثل فى عجز المعلومات السيكولوجية الشمعورية عن تفسير السلوك والأفكار التى تفسل ذهن السوى والمريض معا . والتنويم القوى حجة على وجود أفكار لا تحتل مكان الذهن وإنما تكمن في مكان آخر وراعه ، أو تخفى

وراء ما نشعر به . وأما شرعيته فمردها الى موقف سيكولوجية الشعور أيضا . ويسوق المؤلف حجة مؤداه أن يقيني بشعوريتي دكيسل يقيني على شعورية الآخر . أنا أشعر إذن فغيري يشعر . والآن أول شعور لي لا أعلم عنه شيئا لا يختلف عن شعور لآخر لا يعلم الشخص عنه شيئا .

والاشعور عمليات نفسية متميزة في طبيعتها عن العمليات الشعورية ولكنها ليست نظاما نفسيا مستقلا ، ذلك لأنها كانت في البدء عمليات شعورية ثم طرا عليها ، بفعل الكبت ، ما جعلها «لاشعورية» وقابلة لأن تمود سيرتها الأولى في ظروف بذاتها . فالشعور لحظة في سبيل دافق من الحالات النفسية تربط بينها علاقة الموضوع بنقيضه ، أو الموضوع ونفيه . وإذا كان الشعور كذلك فالوجود الأساسي للاشعور وهو الأصل لكل العمليات الشعورية .

وإذا كان أصحاب سيكولوجية الشعور يرون في هذا نفيًا للشعور وعاء الواقع ودليل موضوعيته فانه يدفع هذا الاتهام متلمسا حجة من نظرية فرويد عن الغريزة ، مؤكدا أن اللاشعور هو الجانب الأول من اليقين لأنه متصل بالجسد ، والعالم هو الجانب الثاني باعتباره نقيضا .

ان اللاشعور هو نتاج علاقة دينامية بين الذات والآخر ، او بين النفس والعالم ومن ثم فاذا كان الشعور تكميلا لواقعية العالم فان اللاشعور تأكيد لواقعية العالم والإنسان معا . انها حركة جدلية بين العالم من ناحية أو الموضوع وبين الغريزة من حيث هي طاقة غفل لا كيف لها تتنوع بتنوع مصادرها وهدفها ممثلة للعلاقة بين النفس والجسد « ان واقعية العالم قد تعرضت في سيكولوجية الشعور الى اقصى درجات الامتنان ووصلت الى أكثر المواطن خطورة » اما الامتنان فيأتي من أن قيام المعرفة بالعالم على مجرد واقعية تلغى واقعية الإنسان المتعرف وإحمال قابليته لأن يكون موضوعا للمعرفة هو ذاته . كما أن قيام الواقعية على كونها أمورا تبتدى للمتعرف (الإنسان) تحطم فكرة الكشف المتطور والمساعد للإنسان ، وتعتبر من المعرفة هي أخطاء مستمرة ولا صحة لها . ونقص من هذا أنه لو كانت واقعية الأمور سابقة على المسرفة بها لأصبحت جهود الإنسان في المعرفة عبر تاريخه سلسلة من الأخطاء نحن في حلقة منها الآن . ولكن ربطنا بين المتعرف والمتعرف عليه برابط الحتمية المدعومة بالحقائق التاريخية الأثروبولوجية تعيد إلينا يقيننا بإمكان

المعرفة من خلال ربطها بالحاضر والزمان عموما . . . ان الشعور مرآة تعكس العالم الخارجي الى العالم الداخلي ، ومنشور يرشح العالم الداخلي الى العالم الخارجي ، لنرى أن اللاشعور له صفة شعورية في ذاته لأن « الإنسان » يتشغل هو نفسه بنفسه شعوريا كما يتشغل بالعالم . لذا لم يكن للشعور عند فرويد دوام في ذاته بل بوصفه مجالا لتفاعل اللاشعور مع الواقع ، تفاعل الجسد مع اللاجسد ، تفاعل الوجه البدني من النشاط مع الموضوع المادي للنشاط « (ص ٣٤ ، ٣٥) »

ويكشف لنا هذا عن قوانين الحركة الدينامية للسلوك التي تبدأ بانفعال الشعور بالغريزة أساسا في الحياة الباكرة ، ثم يأخذ طريقه متطورا في اتجاه مبدأ الواقع بعيدا عن مبدأ (اللذة – الألم) – أي ان النشاط الغريزي يمر بمرحلتين : مرحلة الانفعال بالغريزة وحدها (الجسد) لامتناع العالم المادي عن التأثير فيه ، ومرحلة تبدأ مع امتلاك ناصيه اللغة باعتبارها الحامل لموضوعية العالم وللفعة النشاط البدني ذاته .

ويمر الكبت هنا بمرحلتين : المرحلة الأولى حيث يكون مسار الطاقة الغريزية من الجسد الى الجسد ، فيوجه الكبت الغريزة الى قطبها المضاد متعا للألم ، المرحلة الثانية حين تصبح اللغة أداة ترمز الى العالم الخارجي وهنا يبدأ الكبت بمعناه الحقيقي برقص « المستخرجات الذهنية المعبرة عن الغريزة ومنع الكلمات التي تقود الى التعرف على الدفعة الغريزية من غزو الشعور » (ص ٣٨) .

ان الحركة الدينامية لمركب النفس حركة جدلية من خلال مفهوم اللاشعور في تناقضه مع العالم (الموضوع – النقيض) حيث ينشط الكبت لنفي الموضوع ، ثم يأتي الشعور لنفي النفي فيثبت العالم « (ص ٣٨) » . والحقيقة أن المؤلف هنا يذكرنا بالجدل عند الفيلسوف الألماني نيشته حيث تثبت الأنا وجودها من خلال تناقضها مع الآخر .

وليس معنى هذا أن التحليل النفسي هو سيكولوجية اللاشعور دون الشعور ، خاصة وأنه لا يفصل بينهما ويقرر تأثيرا متبادلا حيا وديناميا ومتصدد الجوانب بين الاثنين . ان الشعور هو المدخل الوحيد الى اللاشعور ، ولكن التحليل النفسي يركز على عملية الطرح قبل تحليل المضمون ، وهذا نعني أن الشعور أو الخبرة المباشرة هي السبيل الى المضمون أو اللاشعور . ان

الذات فإن الحلم مثله سواء تكون فيه ذات الحالم هي محوره .

اما البداهة في الحلم والجنس فترجع الى سببين :

فشمل كل محاولة لتفسير الأحلام على أساس ماينتها من أوجه شبه ، فانتقل فرويد بالبحث من الأعراض الى الجوهر ، أي من الحلم الى الحالم ورد أسباب التنوع الى الحالم ، ومن ثم أصبح السبب نتيجة لأن الحالم خاصية الحلم . وكذلك الحال بالنسبة للجنس، فلم يعد الجنس مرادفاً للتناسل، ومن ثم احتوى نشاط الطفولة ووصل الراشد بطفولته .

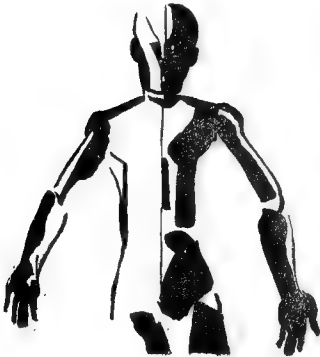
والسبب الثاني التزام فرويد بالمؤلف الشائع عن الحلم : أنه تحقيق رغبة . ولكنه وجه البحث عن مضمون الرغبة الى الحلم ذاته دون خارجه . ثم يرى المؤلف أنه ان كان ثمة من يناهض التحليل النفسي في هاتين النقطتين فائما يناهض رغبة المعرفة بالنفس . ويذهب الى أن نظرية الأحلام تتضمن امكانيات علمية لا نستطيع أن نقدر مداها حق قدره لقصور لدينا ، ولكنه يشير الى امكانيات

لللاشعور حركه دائبة تتحول الى صمغ شعورية تتخلل النشاط العقلي ذاته في شكل عملية طرح . والمحلل صناع فني قادر بفنه ، منهجا ونظرية ، على أن يلتبس طريقه الى المضمون من خلال ظواهر الطرح ، أو هذا المزيج المعقد من الشعور واللاشعور والقوة المازلة بينهما وهي الكبت . وإذا كانت الكلمة هي أداة التعبير عن التجربة الشعورية ، وهذه تحمل بشكل أو بآخر اثر اللاشعور ، فإن تحليل الكلمة هو معبر المحلل الى المضمون أن اللاشعور . ويرى المؤلف أن التحليل النفسي بهذه الصورة يعد منهجا تكتمل فيه معرفة إنسانية بالنفس ، وهو منهج ذو طبيعة خاصة مفاتيحة للاستقراء والاستنباط لمسيرة موضوع بحثه كفيها عن موضوعات بحث الاستقراء والاستنباط ، أي الملامة بين منهج البحث وموضوعه .

فرويد واكثر الأمور بداهة

اما أكثر الأمور بداهة لمها إمران : « أن أحلام الليل أشباع للرغبات وأن الأطفال مشاعرجنسية) والحلم حدث يتألف من صور بصرية يواتينا ونحن نيام ، وتندب من خلاله حياتنا النفسية الذاتية ، ويتبدى الحالم عنصرا من مكوناته . ويرى المؤلف أن لب كشف فرويد أن الصور البصرية تجعل الحلم حاضرا معاشا . والنوم انسحاب من العالم الخارجي بقوانينه التي يلتزم بها الشعور ، وارتداد الى الذات بنرجسيتها وقوانينها الخاصة التي هي قوانين اللاشعور . والارتداد هنا على مستويين : مستوى الطفولة اذ تكون الذات محور الاهتمام ، ومستوى البدائية ، اذ تكون الصور البصرية بديلا للغة الكلمات . ولهذا كان التداهي الطليق ، بداهة من المحتوى الظاهر للحلم لائق طريق الى المحتوى الكامن .

وانتهى فرويد من تأويله للأحلام الى نتائج محددة تكشف عن دور الطفولة في الحياة الجنسية للراشد . ويضع هذا من تفسيره لمعنى الجنس خروجا على المؤلف . فالجنس بمعناه العام عزوف عن الألم ونزوع الى اللذة . ويمر الجنس بمرحل ثلاثة : مرحلة مخيئة ، وأخرى شرجية وثالثة تناسلية . ويرى فرويد في هذه المراحل علة تفسر الانحراف . والفرق بين الطفولة والراشد نزوع مفيد باعتبارات اجتماعية نحو هدف محدد بذاته . وإذا كانت الطفولة نزوعا مطلقا يتبدى منه عشق



أربع : **أولاً** أنها تعين على دراسة اللغة أصولاً وفروعاً . **ثانياً** : أنها تعين على دراسة الشاط النفسى السوى والمرض وكذلك الطفلى والراشد .

ثالثاً : تطل بنا على منشأة الانسانية ومسيرها .
رابعاً : تطرق موضوعات الغريزة المعقدة .

ثم يعقب المؤلف على هذا الفصل بقوله : « ... والواقع أن نظرية لتحليل النفس محولة بعموض شديد يسأل عنه مفكرها وممارضوها ... وأصبح واجب المحللين النفسيين إيضاح نظريتهم ، وواجب مناهضى التحليل فهم هذه النظرية » .

مواقف تقويمية من التحليل النفسى

يعرض المؤلف هنا لاتجاهات أربعة مناهضة للتحليل النفسى وهى : -

- ١ - علم النفس التقليدى .
- ٢ - الطب النفسى .
- ٣ - الفلسفة الظواهرية .
- ٤ - المادية الجدلية .

أولاً - موقف علم النفس التقليدى :

رحب رجال علم النفس التقليدى بأدىء الأمر بالتحليل النفسى إذ لم يروا فيه نقضاً لفكرهم المثالى الموضوعى . وبعد تطور طراً على التحليل النفسى تنبهوا الى أن التمسك بأفكار التحليل سيلزمهم - فى رأى المؤلف - بالتخل عن مسئوليات فكرهم المثالى الميتافيزيى . ويتمثل هذا التطور فى دخول التحليل النفسى مرحلة الصياغات النظرية ذات الطابع الأيستمولوجى ، وبعد أن أصبح فى مقدور التحليل أن يقدم « علم نفس » بناء على دراساته عن العوامل اللاشعورية المؤثرة فى الإدراك الحسى والذاكرة والنسيان ونشأة التفكير وتكوين الرموز وعلم نفس الطفل والشخصية والظواهر الانفعالية ودراساته فى ميدان الأنثروبولوجيا والفن وعلم الاجتماع .

وينصب نقد علماء النفس للتحليل على مقولتى المنهج والنتائج . وتشتمل أهم مواضع النقد فى الذاتية : ذاتية فى أسلوب البحث ، وذاتية فى

استخلاص النتائج . ويرد المؤلف على ذلك بقوله ان الذاتية المتضمنة فى منهج التحليل مطلوبة وضرورية ، وهى السبيل الى الموضوعية التى تجعل من التحليل منهجاً ملائماً لموضوع بحثه . ونفى موضوعية أحكام المحلل افتتات على الحقيقة لأن الأحكام التى يقصرها صادرة أساساً عن مستبدعيات الشخص المراد تحليله ، فهذه هى أداة البحث وليس فكر المحلل . « فالذاتية فى البحث التحليل ذاتية مظهرية - لا ينكرها المحلل - وإن كان ينبذ دائماً الى عسلىم اختلاف مايعتبه (المستبدعيات) عما يبحث به وليس ذاتية الدارس » ويرى المؤلف أن اتهام الذاتية مردود الى صاحبه وعليه ، وذلك حين يفصل بين أداة البحث وموضوعه ، وحين يعمم نتائج نابعة عن ملاحظة قاصرة .

ثانياً - موقف الطب النفسى :

يمس اعتراضه مجال تطبيق التحليل كعلاج . ويتركز الاعتراض حول نقطتين : نسبة الشفاء ، وطول فترة العلاج . وهى اعتراضات لا تنال من التحليل النفسى كمنهج . وإذا كان الطب يعيب على التحليل مثاليته حين يركز كل العلاج على الشخص ذاته ، فإن للتحليل براعى أن علة المرض ليست الأعراض أو علة خارجيه بل هى تناعل بين مشرات - أغلبها نفسى ذاتى - مع البناء العام لتاريخ الفرد . وإذا رأى الطب الافادة من المقايير لاطلاق الشحنات الانفعالية الماعاة فإن التحليل يرى أن مناهل الأمر ليس اطلاق الشحنات بل القوى النفسية المعيقة (الكبت والمقاومة) والعودة بها الى أصولها .

ثالثاً - موقف الفلسفة الظواهرية :

الصلة بين الفلسفة الظواهرية والتحليل النفسى قوية ووثيقة ، والحلاف بينهما أقرب الى سوء الفهم والستاب . وينصب نقد الظواهرية للتحليل فيما نسميه بنزعة الموضوعية ونزعتة الى السببية ، وتعنى بذلك موقف المحلل حين يفسر سلوكاً ما بحالاته الى أشياء أو موضوعات فى تاريخ الشخص ووضع هذه الموضوعات فى التفسير وضع السبب الى النتيجة ، فهو ردة الى وراء وليس حركة الى المستقبل ، أى اغفال للتقصدية واختيار الوجود . ان الإنسان هو الذى يخلق المركب النفسى وليس العكس .

ويذهب المؤلف الى أن التحليل النفسي يقف حائرا أمام الظواهرية • انه يقتصر كل مفاهيمها ويراهم ماثلة في نفسه ولكنه يخشى ان قبلها تخلي عنها افهامه من فكر • ومناطق الأمر هو إعادة صياغة الفكر التحليلي وإقامة بناء فلسفي واضح ، وهي محاولة يقدم المؤلف عليها في جراحة وشجاعة في الفصل السادس من الكتاب •

رابعا - موقف المادية الجدلية :

يذهب المؤلف الى أن بافلوف كان ماديا جدليا عن وعي وأنه النزم بتطبيق قوانين الجدل الواحد بعد الآخر في مجال دراسته باستثناء قانون نفى النفي • وهذا غير صحيح فلم يكن بافلوف ماديا جدليا واعيا بذلك ، ولم يكن ماركسيا على الاطلاق وإنما كان عالما ملتزما بعملية منهجية ومن هنا تلاقى نتائج مع المادية الجدلية كمنهج ، ومن هنا أيضا تنبأ الماركسيون أو بمعنى أصح اتخذوه إياهم • ولحق أن مذهب اليه المؤلف بالنسبة لبافلوف وعلم النفس المادي الجدل بحاجة الى نقاش ليس هنا محله ، وإن كنا نلتقي معه في بعض مذهب اليه •

يقدر المؤلف أن نقد علم النفس الماركسي للتحليل ينصب على الصياغات النظرية والنتائج العملية والتبيمات الفكرية ، ويدخل كل هذا في اطار مثالية التحليل من حيث اغفاله الأساس المادي للظاهرة النفسية وتميمه للنتائج دون اعتبار لظروف التنشئة الاجتماعية للفرد ، فضلا عن تفسير الحياة الاجتماعية جنسيا •

ويأخذ المؤلف على علم النفس الماركسي مايلي :

(أ) أن التمسك بعلم وظائف الأعضاء كأساس مادي للحياة النفسية هو رفض لقوانين الجدل •

(ب) أن فهمه للنشاط الفسيولوجي للجهاز العصبي لا يعنى أن يكون إقامة لعلم فسيولوجي جنلي ومادى ، ولكنه قصر عن تجاوز ذلك الى إقامة علم للنفس •

وينتهي الى أن التحليل النفسي هو الذى تتوفر فيه كل شروط المادية الجدلية بمعناها الاصيل ،

أو بالمعنى الذى قدمه المؤلف لهما في مجال علم النفس • وينظر المؤلف نظرة أمل وتأييد للتيارات الجديدة في علم النفس الماركسي وإن كان يراها خروجا على البافلوفية وليس تطورا لها •

امكانيات في التحليل النفسي

يقدم المؤلف هنا محاولة إجتهادية وإبداعية في آن واحد ، زاعما أن رجال التحليل قد يختلفون معه بشأنها ويرونها شغطا • ويحدد اربعة مجالات للبحث يمكن أن تتكشف فيها امكانيات التحليل النفسي ليكون عونا صادقا على تفسيرها • ويدعم رأيه هذا بتفسيرات نظرية هي في باب الاجتهاد اقرب • وهذه المجالات :

١ - امكانيه فهم أصل اللغة وفروعها من واقع دراسة التحليل النفسي •

فإذا كانت الأم هي أصل اللغة عند الطفل فعلى أن نبعث عن الأم بالنسبة للإنسانية قصد الابانة عن أصل الكلام عند الإنسان • والأم هنا هي الأرض مصدر الانتاج والغذاء ، أما فروع اللغة فمردّها الى بديل الأرض وممثلها ومكملها •

٢ - امكانيه فهم حالتى السواء والمرض ومن ثم العلاج • ويرى المؤلف أن التحليل النفسي أقدر من غيره على خلق نظرية توحد الاتجاهات الوصفية والعلاجية للطب النفسي •

٣ - امكانية دراسة « الخاصية الانسانية » للابانة عن نشأة الإنسانية ومصيرها • ويوضح المؤلف أن قوانين تطور المجتمع هي معكوس قوانين تطور الفرد • وهو برأيه هذا يخالف فرويد الذى مائل بين الاثنين وقال بأن الثانى تلخيص للاول •

٤ - امكانية حل مشكله الغريزة التى يرفضها علماء النفس بحجة دلالتها الغيبية • ويرى المؤلف أن مشكلة النفس والجسد لم تنتف وإنما هي معلقة • وسبيلنا الى حل هذه المشكلة فهم الغريزة واتخاذها غاية للبحث النفسى • والتحليل النفسى هو الأقدر والأحق • ونظرية فرويد عن الفرائز ليست نظرية سيكولوجية بل هسى أولا عيادية وأخيرا بيولوجية •

من الظواهر الميتاسيكولوجية عما هو مادي في الإنسان . وبذلك يصبح التحليل النفسي - في رأى المؤلف - أكثر مادية وجدليه من علم النفس المارنسى . ثم يقول « لا بد من اتباع معكوس المادية الجدليه اذا أردنا أن ننشئ علما ماديا جديلا للنفس » !! (ص ١٨٧) .

ويتناول المؤلف مسألة العلاقة بين علم للانسان وفلسفة للانسان تناولاً جديداً ومبسطاً . ويحدد العلاقة على أساس التمايز الجسدى بين التناقض المزدوج داخل نطاق دراسة الانسان والطبيعة . وهو يميز في نطاق دراسة الانسان بين دراسة الظاهرة ودراسة وحدتها الفردية . و « الظاهرة هي حاصل مشترك أعظم بين عدد معين من الوحدات الفردية ، حيث يكون هذا الحاصل المشترك على شتى مجرد وفي هيئة عظيمة عامة ، وبغض النظر عن مفهومه . اما الوحدة الانسانية للظاهرة فهي مضمون عياني واقعي تشارك في تحقيق الظاهرة بما تحمله فرديتها من عناصر هذا العامل المشترك » (ص ١٨٨) . وما هو فردى هو الواقعي المتحرك في ضرورية داخله متشبه في تاريخ الفرد . وما هو عام نمطي هو المجرى الثابت والمتحقق ... أى ما بعد الفرد وما بعد سيكولوجيته . ان تحديد الظاهرة تتجاوز مقصود لفرديتها الى ما هو عام .

وإذا كانت الوحدة البشرية طاهرة صادرة متحركة على محور الزمان متغيرة تصنع لنفسها تاريخاً خاصاً فإن دراستها بالمنهج التجريبي ضرب من المحال لما يقتضيه هذا المنهج من ثبات الظاهرة موضوع التجريب . ولكن يصبح الأمر ممكناً اذا ما تيسر للمجرب أن يكون هو الآخر على حال الظاهرة أى متحركاً معها بنفس المثل ، وهو ما يتحقق في العلاقة بين المثل ومريضه . ومن هنا تصبح الوحدة الفردية هي « زمان » الواقع أو مجال وقوع الظاهرة . ويقتضى هذا ثنائيه في المنهج : منهج لى لدراسة الظواهر ، وآخر كيفي لدراسة الوحدات ، علماً بأن هذين المنهجين يسيرون في اتجاهين متعاكسين : الأول من الظاهرة الى الفرد والآخر من الفرد الى الظاهرة . وإذا عرفنا نقطة الالتقاء المشترك بين هذين الحقلين أصبح حل مشكله العلاقة بين علم الانسان وفلسفة الانسان أمراً ميسوراً .

وبعرض المؤلف مفهومه عن منطق كل من المنهجين ليكتشف عن نقطة الالتقاء بينهما . ويرى

٥ - إمكانية الفهم المجرى للانسان . ونقطة البدء هنا هي فهم مشكلتي الواقع والحقيقة باعتبارهما الانسان ذاته . ان الانسان يعيش واقعا مزدوجاً : واقعا داخلياً وآخر خارجياً : « ويمكن من تأمل قواعد التفكير في العالم الخارجى أن نخرج بقوانين علاقة الواقع المادى بحقيقته . ويتأمل قواعد التفكير في الذات (دراسة الأحلام والأعراض) يمكننا أن نكشف عن قواعد التفكير في الواقع الشخصى . فإذا قانونا بين ما نخرج به من هذا وذاك من تعجز عن معرفه قوانين النشاط العقلى الانسانية في شكلها المجرى ، أى العام والمطلق » (ص ١٦٣ - ١٦٤) .

٦ - إمكانية تحويل التحليل النفسي الى علم . وقد أفرد المؤلف لها فصلاً كاملاً هو الفصل السادس والآخر .

التحليل النفسي بين العلم والفلسفة

يتصدى المؤلف هنا لمحاولة سبقة فيها كثير من أباؤنا جميعاً بالفشل . ولكنه يكشف هنا عن قدراته الذاتية بطابعها الابداعي الشمولى . ويبدأ بسؤال على النحو التالى : أيهما اقرب على استيعاب الكسوف التحليلية في النفس : العلم ام الفلسفة ؟

ويهدف لاجابته بتوضيح مفهوم العلاقة بين العلم والفلسفة عند كل من الاتجاه البنائى والاتجاه الوظيفي والاتجاه الجدلى . ويتخذ من المفهوم الجدلى منطلقاً لتعرض وجهة نظره في هذا الشأن مع تحويل يصل به الى غرضه . ويخلص الى ان التحليل النفسى ممكن لعلم وفلسفة . فهو فعل علمى عملية علمية في تحليله للطرح ، وأداته قانون التداخلى الطليق . وهو فعل تفلسف فى

كشفه عن اللاشعور . ويبدأ المؤلف بين « علم للانسان » و « علم للطبيعة » لتمايز موضوع بحث كل منهما كيفاً . وعنده أن معيار العلم ليس فى سلامة منهجه بل فى اتساق المنهج مع موضوع البحث ، ثم يجرى مقارنة بين « فلسفة للطبيعة » و « فلسفة للانسان » ويرتكز هنا على مفهومه عن « الواقع » و « الحقيقة » وتنوعية كل منهما . وبأخذ هنا مغلوب الفهم المسادى الجدلى لفلسفة الطبيعة . فإذا كانت فلسفة الطبيعة هي كشف للتاريخية فى المادة فإن فلسفة الانسان (ما بعد الانسان) هي كشف المادة فى التاريخية . ولهذا يعد التحليل النفسى فلسفة للانسان لأنه يكشف

والغائية عند التحليل النفسي غائية ثنائية
تتلخص في أن الوجود والسلوك يكونان كونا
وسكونا ثم تفتحا وحركة (أي وجودا بالقوة ثم
وجودا بالفعل حسب المعنى الأرسطي) • فالإنسان
سكون إلى ضرورة ، وكون إلى حركة • ويتضح
مفهوم الغائية والقصدية في مفهوم الجنس عند
التحليل النفسي : « أن مفهوم الجنس - ذلك الحزن
الأساسي في السلوك - مفهوم غائي ميتافيزيقي
سليم • أي الجنس يعني في التحليل النفسي ماهو
كامن يسعى لتحقيق ، و ماهو متحقق يعبر عن
قصديه » (ص ٢١٥) • « أن الجنس مميز دقيق
بين الإنسان والحيوان لأنه يبدو عند الإنسان أبرز
قصديه منه لدى الحيوان وأقل غائية منه لدى
الحيوان كذلك • ويترب على ذلك أن يصبح
الإنسان كائنا مفارقا لذاته لا يعيش وفق نزعه
ظلفة هي الجنس ، بل وفق نزعتين (لاشعورية
وشعورية) هي الجنس بحالة الغائي والجنس بعانة
القصدية حيث تكون غائية غامضة لما تثيره قصديته
من صراعات حادة مع الواقع الخارجي » (ص
٢١٦) •

ودراسة الجانب الغائي دراسة تجريبية أمر
مبين تماما في رأى المؤلف إذا استعصنا عن
اللاشعور بالجسد • والتجريب على الجسد أمر
ميسور يقربنا من الجانب الغائي في الحزن أي
الجنس • بيد أن هذا المقلب لا يعدو أن يكون
حلما حتى الآن •

والى هنا يصل الدكتور أحمد فائق الى خاتمه
المطاف في محاولته الدفاعية والتجديديه لإبرء
ساحة التحليل النفسي والخروج به من مأزقه مع
التطلع الى آفاق وإمكانات أرحب مما كان يتطلع
اليه صاحب التحليل النفسي ذاته • وإذا كان
الكتاب محاولة جريئة وجادة فإن أهم صفاته
خصوبته : خصوبته من حيث المادة ، وخصوبته
من حيث ما يثيره من أفكار وقضايا وتساؤلات قد
تصل الى حد التعارض ، ولكنه تعارض جدلي
يستهدف الحركة للتقدم • بيد أن النقاش قد
يخرج بنا عن حدود ما قصدناه من عرض هذا
الكتاب وهو أن يكون رمز وفاء وتحية وداع لفكر
عمري أصيل أزعج الهجرة ، وسوف تفصل بيننا
وبينه مسافات شاسعة ولكنه سيمثل دائما القريب
الينا •

« أنها النغمة التي تنضج فيها معالم شكل الظواهر
وهالهم حزن الوحدة الفردية بحيث يتفق الشئ
مع الحزن ليصبح مضمونا لهذا الشكل » • فالمعالم
يكتشف عن المتوسط العام كهيما ، والفيلسوف
يكتشف عن لحظة الحزن كفيما ، وعند تقاطعهما يلتقي
الكان بالزمان ، كما يلتقي الشكل بالمضمون •
وبهذا تتحدد علاقة الأخذ والمطاء كملاقة جدلية
بين ما يكتشف عنه العلم وما تكتشف عنه الفلسفة •

إن العلاج التحليلي عمل فلسفي أولا لأنه يبدأ
من الثابت والساكن (الأعراض والشكوى)
ليكتشف عن ضرورته وحركته (قانون حفزا) •
وإذا كانت الفلسفة هي القانون العام للحركة فإن
هذا هو ما ينتهي اليه المحلل في عيادته وهو الكشف
عن قانون عام للحالة • والتحليل علم أو مهارة
لفهم العلم ذلك لأن المحلل بعد أن تتجمع لديه
المعرفة العلاجية يمكنه أن يجسرد من الحالات
المدرسة فرديا مادة هي بداية نشاطه العلمي
وصولا الى وصف الشكل العام النموذجي للحالة
وحركتها الاندنامية ومن ثم قانون انزان عام للنفس
ولكن العلم دراسة كمية فهل يمكن أن يتأتى ذلك
للمحلل • يجيب المؤلف على ذلك بنعم ، وهو بذلك
يخرج عما ذهب اليه كل رجال التحليل النفسي •
ويرد المؤلف أحجامهم حيناً وفشلهم حيناً آخر الى
ظنهم أن المطلوب دراسته تجريبيا هو المادة العيادية
ذاتها وهي مادة حية معاشة تفقد صفاتها حالما
تخضعها للتجريب ، ولكن المحلل النفسي ، في رأى
المؤلف ، هو أفدر المشتغلين بالدراسات النفسية
على إخضاع دراساته للتجريب لأن خبرته العيادية
تجعله يأنف التعامل مع الحزن وتمكنه من فهمه على
وجه صائب وهو ما لا يتاح للمجرب على الظواهر
العامة • وإذا عرقنا أن التحليل النفسي تحليل
للمركب وليس تحليل له من حيث عناصر بنياته
لتيسر لنا إجراء البحوث العلمية على موضوعات
التحليل النفسي • ويقدم المؤلف أمثلة على ذلك
ببحوث في المركبات النفسية تتناول دراسة علاقة
الهستيرين بالجنس الآخر وكيف يمكن أن يتحقق
ذلك تجريبيا في إطار التحليل النفسي •

ويختتم المؤلف الفصل الأخير بعرض مفهومه عن
الغائية والقصدية في التحليل النفسي • ويبدأ
بمقارنة مفهوم الغائية عند أرسطو بمفهومها عند
التحليل النفسي • ويرى أن التحليل النفسي أعطى
تجربيات أرسطو واقعا حيا •

التحقيق العلمي وأحياء التراث

د. محمد عاطف العراقي

ان صبح تقديري فسيكون لهذا الكتاب الذي نتناوله بالدراسة والتحليل في هذه المقالة من الاهمية والمكانة ما يجعله خير كتاب يظهر في مجال التحقيق العلمي الدقيق في السنين الاخيرة ، وما يجعله أيضا هاديا ومرشدا لهؤلاء الذين يريدون أن يعملوا في هذا الميدان ، ميدان تحقيق التراث .

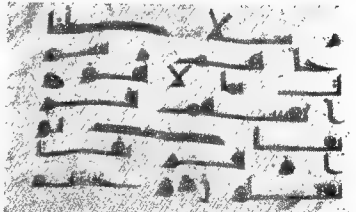
هذا الكتاب هو كتاب « جامع الرسائل لابن تيمية » والذي يتضمن ست عشرة رسالة قام بتحقيقها تحقيقا ممتازا آية في الدقة الدكتور محمد رشاد سالم . وسرى القاري معي من خلال هذه المقالة ، مقدار الجهد الذي بذله المحقق ومزايا منهجه في تحقيق هذه الرسائل النادرة . هذا المنهج الذي يستحق أن يطلع عليه المشتغلون بتحقيق التراث في دوائر الفلسفة في مصر وخارجها ، وأن يكون موضع دراسة خاصة في مؤتمرات المستشرقين في كل أرجاء العالم شرقا وغربا .

ولسنا بحاجة الى القول بأن القيام بتحقيق التراث الذي تركه أسلافنا من المفكرين يعد أمرا غاية في الاهمية . اذ ليس من المناسب ونحن نتحدث في هذه الايام عن قضية « الاسالة والمعاصرة » وعن قضية « احياء التراث » أن تبقى مؤلفات هذا المفكر أو ذاك من مفكري العرب مخطوطة ومبعثرة في أرجاء المكتبات المنتشرة في أرجاء العالم شرقا وغربا . وكلما باعد الزمان بيننا وبين هذه المخطوطات ، كلما امتدت يد الاهمال اليها بحيث تؤثر فيها حوادث الأيام فنفقد بعضها تارة وتناكل أوراق بعضها الآخر تارة أخرى ، حتى يجيء وقت لا ندرى فيه شيئا عن الكتب والرسائل التي تركها هذا المفكر أو ذاك

(دراسة لكتاب « جامع الرسائل لابن تيمية » .

قام بتحقيقه الدكتور محمد رشاد سالم وحصل به على

جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة هذا العام) .



من مفكرى العرب الا من خلال الفهارس القديمة التى تقتصر على ذكر أسماء الكتب التى تركها المفكر مجرد أسماء .

فلكى نفهم مذهب وآراء مفكر ما ، ولكى نستطيع الحكم على هذه الآراء وحفظها من الابداع أو التقليد ، لابد أن يكون بين أيدينا كل ما كتبه . وكما أدى ضياع الكتب القديمة إلى عدم التعرف على آراء مفكر ما ، أو فهم مذهبها ناقصا غير دقيق . وهناك أمثلة كثيرة على ما نزلوه ، منها أن الدارسين لفكر المعتزلة مثلا لم يكن بإمكانهم أن يجد كبير معرفة آرائهم الا من خلال كتب خصوصهم ، وذلك لأن حوادث الأيام قد فعلت فى كتبهم ما فعلت . ولكن حين قامت لجنة فى مصر بتحقيق كتاب كالفتى مثلا بمسد العثور على نسخة نادرة منه ، أصبح أمام الدارسين أكبر موسوعة فيها تعبير عن فكر المعتزلة بوجه عام وعلم من أعلامهم على وجه خاص . ومن هذه الأمثلة التى لا نجد حصرا لها ، عدم معرفة ابن رشد آراء المعتزلة ، الا من خلال كتب خصوصهم ، بسبب عدم وصول رسائلهم الى جزيرة الاندلس فيما يقول هو نفسه .

هذا بالإضافة الى أن القيام بتحقيق التراث يتضمن محاولة لربط ماضينا بحاضرنا . وإذا كنا نعيش حاضرا ، فيجب أيضا أن نتعرف على افكار وآراء من سبقونا من المفكرين والفلاسفة . إذ لا يستطيع واحد من المصنفين اليوم أن ينكر ما قام به هؤلاء المفكرون فى مجالات شتى متنوعة . ومن هنا يجب علينا نحن أبناء العروبة ، أن نتعرف على فكرهم وتراثهم الذى تركوه أمانة بين أيدينا . فكمن من افكار تركها هؤلاء المفكرون وانتقلت الى أذهان مفكرين جاؤا بعدهم وعاشوا فى أوطان أخرى ؛ وإذا كان رجال السنينه رء ١ ورء ٢ يحاولون اثبات الصلة بين أهرام مصر وأهرام المكسيك ، فأننا فى مجال الفكر الفلسفى نقوم بمحاولة تشبه هذه المحاولة من زاوية ما ، وذلك لاثبات عملية التأثير والتأثير . تأثر مفكرى العرب بأراء الفلاسفة الذين سبقوهم وخاصة فلاسفة اليونان ، وتأثيرهم فى تشكيل آراء واتجاهات بعض ما جاء بعدهم .

ومن هنا تبدو أهمية العمل العظيم الذى قام به الدكتور محمد رشاد سالم فى هذا المجال ، مجال التحقيق العلمى . ولكى نلذل على هذا القول ، نشير أولا الى مزاي منهجه فى النشر والتحقيق على ضوء المقدمة الموجزة التى قدم بها

لنشرته . ثم ستعرض لرسائل ابن تيمية التى تضمنها هذا المجلد النفيس . وأخيرا لنا بعض الملاحظات النقدية الطفيفة على هذا العمل الذى استحق بجدارة جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة .

يشير الدكتور محمد رشاد سالم فى مقدمة تحقيق لهذه الرسائل ، الى منهجه فى التحقيق فيقول : أساس هذا المنهج أن أثبت فى النص ما يصح عاين وأن أشير فى التعليقات الى القراءة المرجوحة . ان وجدت نسخة أخرى - أو الى الخطأ . وكذلك جعلت الزبادات التى أضفتها بنفسى بين معقوفين . وكما فعلت من قبل فى تحقيق « منهاج السنة » حرصت على ألا أدخل على الأصل ما ليس فيه . » .

والواقع أننا لو تسامنا حل التزم المحقق بهذا المنهج الدقيق فى تحقيقه لكل الرسائل التى نشرها ، فأننا نجيب بالإيجاب . فالقارئ لكل رسالة يجد أن الدكتور رشاد سالم قد التزم بتطبيق هذا المنهج التزاما تاما .

وإذا كنا قد قلنا بأن هذا التحقيق لهذه الرسائل ، يعد تحقيقا علميا ممتازا ، وإن هذا المنهج فى النشر يتضمن ميزات لا حصر لها ، فإن ذلك يتضح من خلال ما سنذكره فيما يلى :

١ - لم يعتمد المحقق على نسخة خطية واحدة . بل نجده يقاود بين عدة نسخ خطية وثبت ما صح عنه . وهذا يدلنا على الدقة والإمانة . كما يدلنا على الجهد الكبير من جانبه أيضا . فإصلاح الأخطاء فى النسخ الخطية ليس من الأمور السهلة الهينة . وقد عرف الجاحظ - فيما يقول روزنتال فى كتابه « منهاج العلماء المسلمين فى البحث العلمى » أهمية هذا العمل وصعوبته . فهو يذكر فى الجزء الاول من كتاب الحيوان أنه أسهل للمصنف أن يسود عشر صفحات بالشر الرفيع اللب بالافكار الجيدة ، من أن يكتشف فى مصنفه أغلاطا أو أمورا أخرى ارتكبها .

فمن الانصاف إذن الاعتراف بالجهد الكبير الذى بذله المحقق حين يرجع الى أكثر من مخطوطة وحين يقارن بين مخطوطة وأخرى حتى يصل الى القراءة الصحيحة للنص من خلال عدة نسخ خطية . ويكفى أن ننظر الى مئات الكتب التى تظهر فى مصر وغيرها من البلدان ، وتتضمن نصوصا قديمة لكثير من المفكرين القدماء ، بحسب نأشروها أنها

بل ان ضرورة الرجوع الى أكثر من مخطوطة
تبدو لنا حين نعرف أن النسخ الخطية لكتاب ما ،

لأدب

من الشخصيات أو مذهب من المذاهب أو مسألة من المسائل . فحينما نطالع تحقيقه لهذه الرسائل نجد أنه يحاول أن يتأكد باستمرار من حقيقة ما يقوله ابن تيمية في كل مجال من المجالات . ويضع أمامنا المصادر التي رجع إليها في الهوامش . وهي مصادر تصد بالثبات وتفتح الطريق أمام كل الباحثين في الفكر الاسلامي في أي مجال من مجالاته العديدة المتنوعة . بل انه لا يكتفي بذلك ، اذ نراه يربط بين ما يقوله ابن تيمية في رسائله ، وما يقوله في رسائل أخرى غير موجودة في هذه المجموعة .

ونود أن نضرب على هذه الميزة الكبرى أمثلة متنوعة من بين مئات الامثلة التي نطالعها في كل هامش من هوامش هذا التحقيق .

(١) حين يذكر ابن تيمية في رسالته « في الرد على ابن عربي في دعوى ايمان فرعون » أن ابن عربي يقول : مقام النبوة في برزخ : فويق الرسول ودون الولي . نجد المحقق (في هامش ص ٢٠٩) يقول : لم اعثر على هذا البيت ولكن وجدت بيتا يعمده في كتاب لطائف الاسرار لابن عربي ص ٤٩ ونصه :

سما النبوة في برزخ
دوين الولي وفوق الرسول
وفي الفتوحات المكية جزء ٢ ص ٢٥٢ يقول :
بين الولاية والرسالة
فيه النبوة حكمها لا يجهل .

وهذا كما قلنا فيه دليل قوي على أن المحقق لم يطمئن الى ما ينسب ابن تيمية الى مفكر من المفكرين ، بل نراه يرجع الى الكثير من صحة هذا القول من جانب ابن تيمية أو خطئه .

(ب) حين ينسب ابن تيمية الى الحلاج تصلم السحر وذلك في رسالته « الجواب عن الحلاج هل كان صديقا أو زنديقا » . نجد المحقق يبحث في مسألة السحر هذه ونسبتها الى الحلاج . فيقول في تعليقاته (هـامش ص ١٨٧) : قال ابن الجوزي في ترجمة الحلاج في كتابه المنتظم : « وطاف البلاد وقصد الهند وخراسان وما وراء النهر وتركستان » ثم قال : سمعت علي بن أحمد الحاسب يقول والذي يقول : وجهني المشتد الى الهند ، وكان معي في السفينة رجل يعرف بالحسين بن منصور (الحلاج) . فلما خرجنا من المركب قلت له : في أي شيء جئت الى هنا ؟ قال : جئت لأتعلم السحر وأدعو الخلق الى الله .

(ج) حين يذكر ابن تيمية في رسالته « في تحقيق مسألة علم الله رأى ابن أبي البركات البغدادي وكتابه المعتمر . نجد المحقق يضع أيدنا على الكثير من المراجع التي تؤرخ لأبي البركات وتعرض طرفا من مذهبه » (هامش ص ١٨٠ - ١٨١ من تحقيقه) .

هذا مثال من الامثلة العديدة . ونستطيع ان نقول أن محقق الرسائل لم يترك شخصية من الشخصيات أشجار اليها ابن تيمية ، الا وكتب عنها في هوامش تحقيقه فكرة موجزة اعتمادا على أوثق المصادر . وقد رجعنا الى بعض هذه المصادر والصفحات التي ذكرها فوجدنا دقة بالغة وأمانة من جانب المحقق .

(د) اذا تكلم ابن تيمية بإيجاز عن مسألة معينة في رسالة من رسائله ، فائنا نجد اشارات في هوامش التحقيق تهيئنا الى رسائل أخرى تكلم فيها ابن تيمية عن هذه المسألة . ففي رسالة ابن تيمية الموجزة « في الدليل على فضل العرب » نجد المحقق في هامش ص ٢٩٠ يقول : تكلم ابن تيمية عن فضل العرب بمزيد من التفصيل في « اقتضاء الصراط المستقيم » ص ١٤٨ - ١٦٢ .

(هـ) اذا ورد اسم فرقة من الفرق في رسالة من رسائل ابن تيمية ، فائنا نجد اشارة في هوامش التحقيق تهيئنا الى التعرف على أفكار هذه الفرقة أو تلك من الفرق (راجع مثلاً ما كتبه عن فرقة السالية في هامش صفحتي ١٨١ - ١٨٢ من تحقيقه) .

٥ - ميزة رابعة من مزايا هذه النشرة العلمية الدقيقة . وتعد أهم مزاياها على الإطلاق :

هذه الميزة تتمثل في الفهارس الموجودة في « جامع الرسائل » . فما أن ينتهي المحقق من نشرته لهذه الرسائل الست عشرة ، حتى يقدم لنا مجموعة من الفهارس الدقيقة غاية الدقة . وحين يطالعها المدارس يدرك مجهودا لا نجده الا في القليل النادر من الكتب المحققة سواء في مصر أو غيرها .

وجدير بالذكر أن هذه الفهارس تصد ضرورة من ضرورات التحقيق العلمي الدقيق ، وبدونها يكون من العسير جدا دراسة هذا الكتاب أو ذاك من الكتب القديمة ، لأن أصحابها لم يسكنوا يهتمون بهذه الفهارس ، انها تكشف عما ورد في

الفهرس

الاول من القنوت يقول : انه طاعة كل شيء لمشيئته وقدرته وخلقه ، فانه لا يخرج شيء عن مشيئته وقدرته وملكه ، بل هو مدبر مجيد مربوب مقهور .

ويأخذ ابن تيمية في تعدد أنواع القنوت الأخرى ، فهناك على سبيل المثال سؤال الله وقت الحاجة والخضوع له ، وهناك الإيمان بالرسول والكتب المنزلة وهناك الخضوع لجزائه في الدنيا والآخرة وهكذا .

فإذا انتقلنا من هذه الرسالة إلى رسائل ابن تيمية إلى الرسالة الثانية من رسائله وموضوعها « في لفك السنة في القرآن » ، وجدناه يستخرج من القرآن المواضع التي ذكرت فيها لفظة « السنة » كقولته تعالى : « قل ينظرون إلى سنة الأولين » فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا .

فإذا تساءلنا عن الأهمية الفلسفية لهذه الرسالة وجدناها تكمن في الإشارة إلى قضية من أهم القضايا في الفكر الفلسفي العربي ، وهي قضية السببية . هل العلاقات بين الأسباب ومسبباتها علاقات ضرورية أم أن العلاقات بينهما ليست ضرورية ، بمعنى أن الله يستطيع التبديل والتغيير وإقلب هذه العلاقات بين الأسباب ومسبباتها .

والدارس للفكر الفلسفي العربي يجد من الفلاسفة من ينصب إلى الرأي الأول وعلى رأسهم ابن رشد ومن المفكرين من ذهب إلى الرأي الثاني كالاشاعرة والخزالي على وجه الخصوص .

وابن تيمية من الفريق الثاني لأنه يريد أن يفتح الطريق لإثبات المعجزات التي تصد خرقا لقوانين الطبيعة . فهو يقول في هذه الرسالة : ... وهذه السنن كلها سنن تتعلق بدينه وأمره ونهيه ووعده وليست هي السنن المتعلقة بالأمور الطبيعية كسنة في الشمس والقمر والكواكب وغير ذلك من العادات ، فان هذه السنة ينقضها إذا شاء بها شاءه من الحكم : كما حبس الشمس على يوشع ، وكما شق القمر ل محمد (ص) وكما حلأ السماء بالذهب وكما أحيأ الموتى غير مرة ، وكما جعل الحي حية ... » .

أما الرسالة الثالثة فهي رسالة في قصة شعيب عليه السلام . ولا يثير فيها ابن تيمية قضية من القضايا الكلامية أو الفلسفية ، بل

النص من أسماء فلاسفة أو فرق فلسفية أو أحاديث نبوية أو آيات قرآنية وغير ذلك من مجالات شتى .

لقد وضع الدكتور رشاد سالم مجموعة من الفهارس الضخمة بلغت عشرة فهارس ، استغرقت ما يقرب من مائة صفحة (من ص ٢٩١ - الم ص ٣٨٨) . وإن دراسة هذه الفهارس وأنواعها العديدة ، لتؤكد لنا التزام المحقق بكل ما تتطلبه الدراسة العلمية في معالجة نص من النصوص . فهناك فهرس للآيات القرآنية . وفهرس للأحاديث النبوية يعد أجل ما قام به المحقق ، وقد استغرق هذا الفهرس وحده ما يقرب من عشرين صفحة . فإمام الحديث نجده يذكر الصحابي راوي الحديث ، كمحمد بن عمر وعلي بن أبي طالب وابن عباس وأبو موسى الأشعري وأبو هريرة وعائشة وغيرهم . بالإضافة إلى فهارس الشعر والفلسفة والأعلام والقبائل والفرق والطوائف والأماكن والبلدان والمصطلحات والكتب والموضوعات ، إلى جانب فهرس مراجع التحقيق . وقد أكد لنا بمقابلة هذه المراجع على هوامش صفحات هذا العمل العظيم ، استفادته من كل هذه المراجع بلا استثناء .

بعد هذا نود أن نحلل في إيجاز موضوع هذه الرسائل الستة عشرة ، وفي هذا التحليل سنكتشف أمامنا فكر ابن تيمية في بعض جوانبه ومواقفه حيال كثير من الفرق الكلامية والفلاسفة ورجال التصوف .

في الرسالة الأولى وموضوعها « في قنوت الأشياء كلها لله تعالى » يعرض ابن تيمية لمعنى القنوت في القرآن ومعنى السجود والتسبيح . ويبين المقصود من القنوت في اللغة . فيقول إن القنوت في اللغة دوام الطاعة ، والمصل إذا طال قيامه أو ركوعه أو سجوده فهو قانت في ذلك كله .

بعد هذا يعرض ابن تيمية لأنواع القنوت . وجدير بالذكر أنه يمس حين بيانه لهذه الأنواع مشكلة القضاء والقدر ويمارض المحزنة مؤيدا أقوال أهل السنة . ومن هنا تأتي - فيما نرى - أهمية رسالته هذه . فهو حين يبين لنا النوع

ولا دفع مضرة • بمعنى أن ما كان بدون التوكل فهو مقدر مع التوكل • تماما كالقول إن الدعاء لا يحصل به جلب منفعة ولا دفع مضرة ، بل هو عبادة يثاب عليها الفرد •

ثم يذهب الى القول بأن الذي عليه الجمهور أن المتوكل يحصل له بتوكله من جلب المنفعة ودفع المضرة مالا يحصل لغيره ، وكذلك الداعي ، كما أن القرآن يدل على ذلك في مواضع كثيرة • ثم هو سبب عند الأكثرين ، وعلامة عند من ينفي الأسباب •

وواضح - فيما يبدو لنا - أن تسليم ابن تيمية بالتوكل والدعاء ، يكشف في صراحة لا يعوزها الدليل عن أنه من الذين لا يسلمون بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها • أي أنه لا يعترف بمنطق الأسباب والمسببات في مجال الوجود المادي طالما أنه ينسب للتوكل والدعاء قدرة وتأثيرا •

الرسالة السابعة في الرسائل التي ضمنها هذا السفر النفيس موضوعها « تحقيق الشكر » •

ونستطيع أن نقول إن ابن تيمية يقصد هنا بالحمد والشكر ، موضوع الايمان والكفر الى حد كبير • بمعنى أنه حين يساجم فرقة من الفرق الكلامية أو فيلسوفاً من الفلاسفة ويقول أنه لا يشكر الله ، يعنى بذلك أنه لا يلتزم بكل القضايا الدينية حسب مفهوم ابن تيمية •

فهو يذهب في رسالته هذه الى أن الجبرية أو الجهمية أتباع جهم بن صفوان ، وكذلك القدرية لا يحمدون الله ولا يشكرونه • وأيضا أهل الاتحاد من المتفلسفة والباطنية - فيما يرى - أبعد عن حمدة وشكره •

وهو يدل على ذلك بأمثلة كثيرة • فالقدرية النافية مثلاً حين يقولون أن الانعام من الله على العباد واجب عليه ، فإن هذا يدل على أنهم لا يشكرون الله ، لأن من فصل الواجب الذي يستحقه الشكر المطلق (ص ١٠٣) في جامع الرسائل •

وآرسطو وأتباعه - فيما يقول - يرون أن الله لا يفعل شيئاً ولا يريد ولا يعلم شيئاً ، فعلى أي شيء يشكر ؟ •

والمتصوفة كابن عربي حين يقولون إن الوجود واحد : وجود المخلوق هو وجود الخالق ، فإن هذا

يورد بعض أقوال المفسرين المتعلقة بقصة شعيب ويتطرق الى الحديث عن بعض الأنبياء كموسى والمسيح •

وإذا انتقلنا من الرسالة الثامنة الى الرسالة الرابعة وهي تدور حول المعاني المستشبهة من سورة الأنسان ، وجدنا علاقة بين بعض ما يثيره ابن تيمية فيها وبين ما أثاره في رسالته الأولى التي سبق أن أشرنا اليها • وهذه العلاقة تتمثل في أن ابن تيمية يشير في هذه الرسالة الى مسألة الإرادة وهل نحن أحرار الإرادة ، أم نحن مجبرون مسبرون • فإذا كان نقض رأى المعتزلة في رسالته الأولى ، فإنه في هذه الرسالة ينقض - بالإضافة الى رأى المعتزلة - رأى الجبرية • فهو يقول إن هذه السورة تضمنت فيما تضمنت ، أثبات السبب وكون العبد فاعلاً مريداً حقيقياً ، وأن فاعليته ومشيئته إنما هي بمشيئة الله ، فقيها الرد على طائفتين : القدرية والجبرية •

ويرى ابن تيمية أن هذه السورة العجيبة على قصرها قد احتوت مسائل عدة ككيفية خلق الإنسان من النطفة والاخلط ونقله من حال الى حال حتى تتم خلقته وتكمل صورته •

فإذا تساءلنا عن الصلة بين خلق الإنسان وما يثيره ابن تيمية حول قضية القضاء والقدر ، وجدنا ابن تيمية يذهب الى أن الإنسان بعد أن يخلقه الله ، يهديه الى طريق الخير والشر والهدى والضلال • وهذا يؤدي بابن تيمية الى إثارة مسألة الحرية والجبر • وأيضا إثارة موضوع الثواب والعقاب يوم القيامة وكيف سيعاد خلق الاجسام الموجودة في هذا العالم ، وصنوف اللذات التي سيحدها الأبرار والمقربون في الجنة •

وفي الرسالة الخامسة وموضوعها « تفسير قول الله تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة » ، يستعرض ابن سينا السور والأقوال التي تدور حول الصبر • فبين لنا أهمية الصبر لأن الله يقرن الصبر بالصلاة حين يقول : « فاستعينوا بالصبر والصلاة » ، ولأن علي ابن أبي طالب يقول : « الصبر من الايمان بمنزلة الرأس من الجسد » •

أما الرسالة السادسة فموضوعها « التوكل » وتكاد نقول من جانبنا أن ما يذكره ابن تيمية في هذه الرسالة يدلنا جملة وتفصيلاً على نزعتيه الدينية الفلسفية الواضحة • فهو يرد على الذين يذهبون الى أن التوكل لا يحصل به طلب منفعة



محاولته هذه في ازالة هذا التناقض تكمن في اعتقاده أن السبب لا يستقل بالحكم . وهذا يعني أن هناك أسباب أخرى لدخول الجنة بالإضافة إلى العمل كالشفاعة ورجاء رحمة الله وهكذا .

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن ابن تيمية يحاول تأكيد رأيه في آخر رسالته هذه بالجوء إلى فكرة سبق أن أشرنا إليها في رسائله الأخرى وهي عدم اعتقاده بوجود السبب للمسبب أي عدم وجود علاقة ضرورية بينهما ، دليل هذا قوله : «... وليس كل ما يحصل بسبب لا يحصل بدوره ، كالموت الذي بالقتل ويكون بدون القتل ، ومن فهم أن المسبب لا يوجب المسبب ، بل لا بد أن يضم الله إليه أموراً أخرى ، وأن يدفع عنه آفات كثيرة ، وأنه قد يخلق المسبب بدون السبب ، أنتفح له حقيقة الأمر في هذا وغيره (جامع الرسائل ص ١٥٢) .

الرسالة العاشرة من الرسائل المنشورة في جامع الرسائل تتضمن اجابة عن سؤال فيقول إن صفات الرب تعالى نسب واضافات وغير ذلك .

وإبن تيمية في هذه الرسالة يعرض لمشكلة أثارها متكلمو الاسلام وفلاسفته والصوفية أيضاً على نحو من الأنحاء . ويشير أيضاً للمشكلة خلق القرآن ، تلك المشكلة الشهيرة في تاريخ الفكر الديني والكلامي .

ويناقش ابن تيمية الفلاسفة ويمارض أقوالهم شأنهم في ذلك شأن الصائبة . وهو يثبت الصفات الفعلية لله . ثم يذهب إلى القول بأن كلام الله غير مخلوق ، مخالفاً بذلك المعتزلة في قضية خلق القرآن . ويذكر مؤيداً قول الامام أحمد : « كلام الله من الله ليس باثناً منه » .

وإذا كان ابن تيمية قد بحث في هذه الرسالة موضوع الصفات الالهية وأثبت ماهية الله تعالى ، فإنه في الرسالة الحادية عشرة من المنشور في المجموع يدرس موضوعاً متفرعاً عن موضوع الصفات الالهية وهو موضوع علم الله . ويناقش بايجاز الآراء حول موضوع علم الله وينتهي إلى اثبات علمه تعالى .

بيد أننا لا نجد في رسالته هذه تعرضاً تفصيلياً لجوانب كثيرة تتعلق بموضوع العلم

يدل على عدم الشك ، لأن كل موجود يجب أن يكون عابداً لنفسه شاعراً لنفسه حامداً لنفسه .

الرسالة الثامنة من الرسائل التي تضمنها « جامع الرسائل » رسالة غاية في الأهمية . إذ أنها تدرس موضوعاً من الموضوعات احتل مكانة كبيرة في الدراسات التي تركها متكلمو الاسلام وفلاسفته ، هو موضوع العدل الالهي .

ولا يخفى علينا أن المعتزلة مثلاً قد جعلوا أصل العدل من أهم أصولهم الخمسة التي يعتقدون بها . وهم يطلقون على أنفسهم أهل العدل والتوحيد دلالة على أهمية هذا الأصل عندهم .

هذه الرسالة من رسائل ابن تيمية موضوعها « في معنى كون الرب عادلاً وفي تنزهه عن الظلم وفي إثبات علمه احسانه » .

وإبن تيمية في هذه الرسالة يكشف لنا عن تنازع فرق المسلمين حول معنى العدل ومعنى الظلم ويعرض لرأي أهل الجبر وكذلك رجال الاعتزال . ثم يبين لنا الرأي يذهب إليه ويعتقد بصحته فيقول : إن الظلم وضع الشيء في غير موضعه والعدل وضع كل شيء في موضعه ، وهو سبحانه حكم عدل يضع الأشياء مواضعها ، ولا يضع شيئاً إلا في موضعه الذي يناسبه وتقتضيه الحكمة والعدل ، ولا يفرق بين متماثلين ، ولا يسوي بين مختلفين ، ولا يعاقب إلا من يستحق العقوبة فيضعها موضعها لما في ذلك من الحكمة والعدل « (جامع الرسائل ص ١٢٣ - ١٢٤) .

أما الرسالة التاسعة فهي رسالة في دخول الجنة . هل يدخل أحد الجنة بعمله ، أم ينقصه قوله (ص) لا يدخل أحد الجنة بعمله .

وفي هذه الرسالة يحاول ابن تيمية الاجابة عن السؤال السالف الذي وجه إليه ويذهب إلى أنه لا تناقض بين ما جاء في القرآن من أن بني الانسان سيدخلون الجنة بأعمالهم وبين ما جاء في قول الرسول « لن يدخل أحد منكم الجنة بعمله » .

الإلهي كاستمأول عن ادراك الله لحوادث الكون وهل هذا الادراك على نحو كلي ، أم ادراك لسكل الجزئيات جزئية جزئية ، أم أن الله لا يسرف شيئا عما يحدث في الكون لا على نحو كلي ولا على نحو جزئي .

أما الرسائل التاليتين لما سبق من رسائل فتمتلكان بشخصيتين صوفيتين هما الحلاج وابن عربي . الأولى منهما تجيب عن سؤال عن الحلاج وهل كان صديقا أو زنديقا والثانية فيها رد على ابن عربي الصوفي المشهور في دعوى إيمان فرعون .

وابن تيمية في الرسالة الأولى ينهب إلى أن الحلاج كان زنديقا ولهذا يجب قتله . وهو يعرض علينا في رسالته طرفا من أخبار الحلاج وحياته وهو يركز على جوانب معينة تفيد في وجهة نظره ، دون جوانب أخرى قد تظهر لنا ناحية أو أكثر من نواحي عظمة الحلاج أو على الأقل تدعو إلى التفكير في حقيقة آرائه وكيف توصل إليها ومبررات دفاعه عنها .

ولأقول هذا الآن دفاعا عن الحلاج لأننا نخالف كثيرا من آرائه وآراء المتصوفة واتجاههم بوجه عام ، ولكن كان يجدر بابن تيمية عرض قضية الحلاج في موضوعية ودقة بدلا من التركيز على عبارات وجمل انشائية فيها تهويل كبير وتكشيف عن نزعة الدينية التقليدية المتزمتة كقوله مثلا : فهذا هو الدجال الكبير ودونه داجلة (ص ١٦٨ من جامع الرسائل) كما يقطع بدجله حين يقول : فالحلاج كان من الداجلة بلا ريب (ص ١٦٩)

أما الرسالة الأخرى فإن ابن تيمية ينهب فيها إلى تكفير فرعون ، بل يراه أعظم الخلق كفرا . وهو لهذا يرد على ابن عربي والاتحادية حين يعطون - فيما يقول ابن تيمية عنهم - أمر فرعون ويدعون أنه مات مؤمنا وأن تفريقه كان بمنزلة غسل الكافر إذا أسلم ، وأنه ليس في القرآن ما يدل على كفره ، محتجين على إيمانه بما جاء في مسودة يونس : « حتى إذا أدركه الفرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين » .

ويتأخذ ابن تيمية في عرض كثير من الأدلة على رأيه في كفر فرعون ومخالفة من يقولون بإيمانه . بل ينهب إلى أنهم حين يعطون فرعون يشاركون في جهة في حقيقة كفره . ويعني بذلك ابن عربي إلى حد كبير .

بعد هاتين الرسالتين نجد في المجموع الذي بين أيدينا والذي تضمن كما قلنا ست عشرة رسالة ، ثلاث رسائل أخرى لابن تيمية .

نجد رسالة طويلة له في التوبة وهي الرسالة الرابعة عشرة . وهي في مجملها رسالة دينية يعيد فيها ابن تيمية الآيات التي تتعلق بالتوبة ويقسم التوبة إلى وجهة ومرتبعة محاولا بيان الفرق بينهما .

أما الرسالة الخامسة عشرة فهي رسالة في أن ديان الأنبياء واحد وهي أقصر الرسائل في هذا « المجموع » . يقول فيها ابن تيمية أن دين الأنبياء واحد وأنه الاسلام . وحجته على ذلك أن بعض الشرائع تتنوع . فقد يشرع في وقت أمرا لحكمة ثم يشرع في وقت آخر أمرا آخر لحكمة . مثال ذلك تشريع الصلاة إلى بيت المقدس في أول الاسلام ثم نسخ ذلك بحيث أمر بالصلاة إلى الكعبة .

بقيت الرسالة الأخيرة في هذا المجموع . وهي رسالة من الرسائل القصيرة كالرسالة للسابقة عليها . وفي هذه الرسالة وموضوعها « في الدليل على فضل العرب » يقدم لنا ابن تيمية نماذج لهذا الفضل . فيرى أن الفضل إما بالعلم النافع أو العمل الصالح . فبالنسبة للعلم نجد العرب - فيما يقول - أفهم وأحفظ وأقدر على بيان المعاني ولسانهم أتم الألسنة بيانا وتمييزا للمعاني . وبالنسبة للعمل نجدهم أقرب إلى السخاء والحلم والشجاعة والوفاء .

وهو في هذه الرسالة يمس موضوع العرب والمعجم ، ذلك الموضوع الذي طال النقاش حوله في كثير من الكتابات . وهو يفضل العرب ويركز على بيان أفضالهم أكثر من المعجم .

بعد هذا العرض والتحليل الوجيز لهذه الرسائل ، نقول أن لنا بعض الملحوظات النقدية على هذا العمل الكبير . وهي ملحوظات لا تقلل من الميزات العديدة لهذا الجهد :

١ - كنا نود وخاصة في الجزء الأول من نشرة هذه الرسائل أن نجد مقدمة تتعرف من خلالها أهم القضايا التي تأثرت وما زالت تثار حول فكر ابن تيمية ، أو على الأقل تلك القضايا المرتبطة بموضوع هذه الرسائل الست عشرة . قد يقال أن هذا مجاله دراسة خاصة عن ابن تيمية .

ولكن كان من الضروري أن نعترف موقف المحقق من ابن تيمية وآراء من كتبوا عنه ، وخاصة أن هناك أحكاما كثيرة قال بها مؤرخون وأساتذة للفلسفة وتحتاج إلى أن يشار النقاش حولها .
 منها : هل عقليته عقلية علمية ؟ ما سبب هجومه مجددا وبين قوله أن العلم ما كان موروثا عن نبي ، وكل ما سواه فهو علم لا ينفع أو ليس من العلم ؟ ما مدى تأثيره في تلمينه ابن قيم الجوزية حين يهاجم المنطق والفلسفة ؟ ما سبب حملته على رجال التصوف ؟ هل هناك صلة بين دعوة ابن تيمية التي يقال إنها دعوة تجديدية ، وبين دعوة عبد الرحمن الكواكبي والأفغاني ومحمد عبده ؟
 هل موقف المؤيدين له كالذهبي مثلا وموقف المعارضين له كابن بطوطة وتقي الدين السبكي يندرج حول محور ديني أم هناك أكثر من محور ؟ هل هناك صلة بين آراء ابن تيمية وبين الظروف السياسية والقريبة في هذا العصر كظهور الصليبيين من الغرب وظهور التتار من الشرق ؟ هل صحيح - غيبا يقول البعض - أن هناك مشابهة بين آرائه المنطقية والفلسفية وبين اتجاهات جون ستيوارت مل وروسل وهيوم وكارناب وفيتجنشتين ؟ أو على الأقل هل كان سابقا عليهم في بعض دراساته المنطقية وبعثته في العلوية ؟ كيف نوفق بين آراء ناضجة يقول بها ابن تيمية وبين آراء وأقوال أخرى تظهر فيها السذاجة إلى أكبر حد مثل قوله مثلا في كتاب « الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان » : « غاشي أعرف من تخاطبه النبئات بما فيها من المنافع ، وإنما يخاطبه الشيطان الذي دخل فيها ، وأعرف من يخاطبه الحجر والشجر وتقول حينئذ لك يا ولي الله فيقرا آية الكرسي فيذهب ذلك ، وأعرف من يقصد صيد الطير فتخاطبه المصافير وغيرها وتقول خذني حتى يأكلني الفراء ويكون الشيطان قد دخل فيها كما يدخل في الانس ويخاطبه بذلك ، ومنهم من يكون في البيت وهو مغلق يرى نفسه خارجه وهو لم يفتح وبالعكس ، وكذلك أبواب المدينة ، وتكون الجن قد أخلته أو أخرجته بسرعة » (نقلنا هذا النص عن كتاب مصطفى عبد الرزاق) .

٢ - إذا كان محقق الرسائل قد نشر رسائل تتناول موضوعات مختلفة كالتمسبير والقدر وصفات الله ليكون ذلك أروح للقارئ فيما يقول ، إلا أننا كنا ننتظر منهجا في التصنيف يقوم إما على أساس جمع رسائل ابن تيمية على أساس

الموضوع ، أي نجعل كل رسائله التي نهاجم التصوف مثلا فيكون فيها بيان متكامل لموقفه من التصوف ، ورسائله التي تهاجم بعض الفرق الكلامية بحيث تكون معبرة عن موقفه من هذه الفرق وهكذا على أساس الموضوع . وإما على أساس التصنيف الزمني ، إذ لعلنا نجد تطورا في أفكار ابن تيمية من سنة إلى أخرى ، أو أن نحكم بأنه لم يغير من آرائه في مؤلفاته المتأخرة آرائه في مؤلفاته المتقدمة وهكذا .

٣ - القارئ لهذه الرسائل لابن تيمية كان ينتظر من محققها مقدمة تحليلية لكل رسالة على حدة تتناول دراسة أبرز الأفكار الموجودة في كل رسالة وبيان مدى تشابهها أو اختلافها عن الأفكار التي قال بها من سبقه من المفكرين وكذلك الصلة بين هذه الرسالة أو تلك والرسائل الأخرى . والمقارنة بين رأيه في مشكلة معينة من خلال رسائله والآراء الأخرى حول هذه المشكلة سواء كانت متقدمة عليه أو معاصرة أو تالية لآرائه . مثال ذلك رسائله في قنوت الأشياء ورسالة الكندي في سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ومثال ذلك أيضا رسائله التي فيها حديث عن السببية ومقارنتها بالمؤلفات التي فيها دراسة لهذه المشكلة كبعض مؤلفات الغزالي وابن رشد والمعتزلة وأهل السنة .

٤ - إذا كنا قد قلنا بأن التحقيق العلمي الدقيق يعد الخطوة الأولى نحو إحياء التراث ، فإننا كنا ننتظر من الدكتور رشاد سالم الخطوة الثانية نحو هذا الإحياء . وهي القيام بتقييم أفكاره وبيان مدى شبهها أو اختلافها عن أفكارنا الحديثة ومدى ما فيها من خطأ أو صواب وإلى أي مدى يمكن الاستفادة من آرائه الناضجة في بعض المجالات ثم التنبيه إلى أوجه الخطأ التي وقع فيها سواء في آرائه واتجاهاته . وهذا ما نرجوه من الدكتور رشاد سالم في دراسة مقبلة لابن تيمية أو في الطبعة الثانية لهذه الرسائل حتى يتحقق المفهوم الدقيق لما نسميه « بإحياء التراث » .

وأخيرا نقول أننا لا نشك في أن كل المشتغلين بالتراث الفلسفي سيستفيدون أكبر فائدة من هذا الكتاب الذي لا يستغني عنه الدارس للذكر الإسلامي عامة وفكر ابن تيمية على وجه الخصوص من قريب أو من بعيد . وهو الذي أوسع من أجله أن يدخل ميدان التحقيق من أوسع وأدق أبوابه كما أصبح علما بارزا من أعلام المشتغلين بهذا الفن في عصرنا المعاصر .

الأمل الذي يبحث عنه اندريه مالرو

سعد عبد العزيز

فرنسا ليستأنف جهاده السياسى والثورى ضد هتلر .. ولم يتوقف نضال مالرو عند هذا الحد، وإنما أبت ثوريته إلا أن تستجيب لنداء الثوار حين اندلعت الحرب الأهلية فى اسبانيا فى ١٨ يوليو عام ١٩٣٦ ، فقد قام بتنظيم سرب جوى يضم مجموعة من الطيارين المتطوعين للدفاع عن الموالين للجمهورية .. وعندما نشبت الحرب العالمية الثانية فى سبتمبر عام ١٩٣٩ ، التحق (مالرو) جندياً بفرقة الدبابات الفرنسية ، وقد أمكن للألمان أن يأسروه ، غير أنه تمكن من الهرب ، وانضم إلى قوات فرنسا الحرة ، حيث صار قائداً من قواد حركة المقاومة الفرنسية ، وكان يلقب باسم الكولونيل (برجيه) .

ولئن كانت هذه التجارب قد أعطتنا خلاصة الملامح التى تشكل صورة أندريه مالرو الناثر المناضل ، فهى أيضاً تمثل مدداً حياً استطاع أن يستلهم منه أعماله الروائية التى حققت له شهرة واسعة .. ولعل أهم ما يمتاز به هنا هو قدرته على أن يحيل «التجربة» إلى حالة شعورية وفكرية من حالات الوعي ، وبمعنى آخر ، أنه قادر على أن يمنح تجربته شكلاً روئياً يخضع للفهم والادراك . فمن خلال نضاله فى الهند الصينية استطاع أن يبدع روايته الأولى (الفزاة) التى صدرت عام ١٩٢٧ وقد أعقب ذلك برواية (المملكة الخرافية) عام (١٩٢٨) ، والطريق الملكى عام ١٩٣٠ ، وقدر الانسان عام ١٩٣٣ . ومن تجربة كفاحه ضد النازى أمكنه أن يكتب روايته المعروفة باسم (عصر الاختقار) .. أما رواية « الأمل » فهى

لاخفى ما أحس به من قلق ، وتردد حين أتصدى بالكتابة عن شخصية تاريخية نادرة من شخصيات الفكر والأدب والفن .. ومن هذه الشخصيات التى يصعب التعبير عنها شخصية (اندريه مالرو) التى تتميز بحيويتها الدافقة ، وحركتها الدائبة ، وأبعادها المتعددة المتباينة .

فقد عرفناه ناثراً يغوص غمار الحرب فى الهند الصينية ، واسبانيا ، وفرنسا ، وذلك من أجل نصرة الشعوب ، ومؤازرة قضايها وتعظيم نضالها من أجل حياة انسانية كريمة .. وعرفناه مفكراً يمزج فكره بالفعل الثورى ، متجاوزاً في ذلك ، شطحات المفكرين ، ونزعاتهم التأملية ، وتصوراتهم المجردة التى تنأى عن نبض الواقع ، وحرركه المتغيرة المتجددة .. كذلك عرفناه عالماً من أعلام الرواية المعاصرة ، كان له دور الريادة فى خلق أشكال جديدة لم تكن معروفة من قبل ..

وعلى هذا ، يمكن أن نقول أن (مالرو) انما هو رجل التجارب الثورية التى تمثل علامة بارزة فى تاريخنا المعاصر .. فقد رايناه فى عام ١٩٢٣ ينضم إلى منظمة ثورية تهدف إلى تحرير الهند الصينية من سيطرة الاستعمار الفرنسى وهى المعروفة باسم (رابطة أنام الفتاة) حيث شارك فى أولى معاركها من أجل الاستقلال ، كذلك نراه يحارب إلى جانب الشيوعيين فى عام ١٩٢٥ ، بعد أن غدر بهم (تشانج كاي شيك) .. وما أن أحس فى عام ١٩٣٤ بالحركة النازية وهى تشيع العرب والارهاب بين الأوربيين حتى رحل إلى



تسجيل حتى يجري الأحداث التي تصابقت في
الشيء الأول من حرب التحرير في إسبانيا .

في ضوء ما سبق ، يتبين لنا كيف أن أندريه
مالرو قد أبدى أن يعيش على هامش الحياة ،
وانما هو يفوض في أعماق حياته متحملاً ضغط
أوضاعها الثقيلة التي قد تدفعه إلى السقوط
والاستقرار في ذلك القاع المظلم البارد ، لولا
شدة مقاومته ، وتشبثه بالأمل الذي يتجلى به
الموت .

ومن هنا كانت أعماله الروائية اصدق تعبير
عن حياته الكثيفة الصاحبة ، المليئة بالصراعات
والتوترات .. فقد رأيناه يسمى دائماً إلى مواطن
الثورات لكي يشارك فيها ، ويضحي من أجل
انجاسها .. وبذلك صار أندريه مالرو ضميراً حياً
لذلك العصر الذي يعيش فيه ، وشاهد عيان
لكل ما يترى عليه من أحداث ، ومناضلاً مخلصاً
لقضاياها الإنسانية ، ومن ثم فهو ذلك المفكر الذي
لا يفصل بين الفكر والعمل ، وهو ذلك الفنان الذي
لا يشغل تجربته الفنية عن واقعها المحسوس .

وعند (مالرو) أن الفعل الثوري انما هو الذي
يفسح المجال لتحقيق الرؤية الحقيقية للأشياء ،
كما أنه يخلق تلك العلاقة الديالكتية التي تربط
الفرد بالجماعة ، برباط عضوي مصري .. فهو
يتأثر بها ، ويؤثر فيها ، وهو يعطي لها أكثر
مما يأخذ منها .. ومن ثم فالفعل الثوري ينقل
الفرد من اطاره الذاتي الضيق إلى عالم فسيح
منفتح ، عالم المغامرة ، والتضحية ، والاستشهاد .

ومن هنا نجد مالرو يدعونا إلى ممارسة مثل
هذا الفعل الذي يضيء على حياتنا خصوصية ،
وجدة ، وروعة . ففي ضوءه ، يمكن أن نمنح
إنسانيتنا ، كما يمكن أن نحقق ذاتنا ، ونؤكد
وجودنا . وعن طريقه نستطيع أن نزيد من كثافة
الحياة ، وأن نمنح من رؤيتنا لها ، فلا نكتفي بما
يجري فوق سطحها من ظواهر عابرة وانما نعمل
على استبطان تلك الظواهر بغية الكشف عن
أسرارها ، وحقايقها .

فليرتبط الإنسان بفعل عظيم وليتشبث به ،
فبدل ذلك يستطيع أن يصنع الحدث التاريخي وبالتالي،
يستطيع أن يكتب لنفسه الخلود .. وليس الفعل
العظيم عند (مالرو) سوى « الاشتراك في معركة »
فلا غرابة إذا رأيناه يأخذ بشعار « نيتشه »
ويمارسه ممارسة عملية .. فهو يلقي بنفسه إلى

التهلكة ويتعرض لمخاطر الموت عشرات المرات ،
وذلك يدل بوضوح على مدى حبه للإنسانية .

وفوق ذلك ، يرى (أندريه مالرو) أن الثورة
انما هي حالة من حالات الفعل ، وأن الهدف من
الفعل الثوري انما هو محو النظام الاجتماعي
الراسخي ، والنظام السياسي الفاسد للذات
يعقران من قيمة الانسان ، ويملان على اذلاله .

وليس الفعل الثوري عنده مجرد مقاومة فردية،
او رفضاً ميتافيزيقياً ، وانما هو ذلك الالتزام
الذي يلتزم به المرء مع الآخرين لتغيير المجتمع
تغيراً حقيقياً .

ولقد اكتشف (مالرو) أن الفعل الحقيقي انما
يكن في الحدث التاريخي .. ذلك الحدث الذي
يمكن أن تمثل أروع صوره في الثورة ضد
الاستعمار في عصرنا الحاضر . وفي ضوء هذا
الحدث استطاع كاتبنا أن يستلهم أجاسيسه
وتصوراته وأفكاره التي عمل على تشكيلها تشكيلاً

ذلك الفعل الذي يتميز بدرجة كبيرة من السخونة تجعل صاحبه يحس بالخطر الذي قد يداخه في أية لحظة وكان حياته هنا أشبه بمغامرة يعانى فيها ذلك التوتر الشديد الذي يتولد نتيجة الصدام بين الرغبة في تحقيق ما ينبغي أن يكون ، والصمود والعواقب التي تمثل ما هو كائن .

ومن ناحية أخرى ، يحاول (أندريه مالرو) أن يبرز الأسباب التي أدت الى ذلك التآزم الذي تعانيه الحضارة الغربية ، فهو يرى انه باختفاء القيم اللاهوتية التي كانت سائدة ، في العصر الوسيط ، صار الفرد يعانى من فراغ روحي وممنوى . فقد بهرته تلك الحضارة ببريقها المادى ، وجعلته لايهم الا بكل ما هو محسوس وعلموس . فلم يعد يكثر الا بتلك العلاقات الميكانيكية ، والبراجماتية التي تعود عليه بالنعف . ومن هنا صار تركيزه منصبا على العمل . فهو ينهمك في العمل بدرجة مفرطة تجعله لا يكاد يلتقط أنفاسه ، أو يجد فرصة يعطى فيها إنسانيته . ولتد كان من أثر ذلك ، أن تمرد البعض على تلك الحياة الجافة الزهية ، فصار يبحث عن رؤية جديدة يكشف بها عن الحقيقة التي تكمن وراء هذا الجهد الجهد وفي هذا الصدد يقول (مالرو) : «في قلب العالم الغربي صراع بلا أمل ، انما هو صراع الإنسان ضد ما ابتعثه يداه» ، ويقول أيضا في مقال بعنوان «عن الشبيبة الأوروبية» : « أن حضارتنا بعد أن رفضت الأمن والخضوع للكنيسة الكاثوليكية ، وبعد أن فُقدت كل أمل في العشور على معنى للعالم ، قد أصبحت محرومة ، تماما من أي هدف روحي » .

صحيح ان هذه الحضارة قد أجلت (العلم) محل (الله) ، لكن العلم لا يمكن أن يشبع الروح المتعطشة الى المطلق ، التوافة الى اللامتناهي . ومع هذا ، فقد استطاع (مالرو) أن يخرج من تلك الأزمة ، وأن يعطى ما تفرسه عليه من حصار نفسي محكم ، وذلك حين رأيناه يلوذ بالفن . فعنده أن الفن انما هو ذلك النتاج السحري الذي لا يخضع لمبدأ الفناء وانما يظل صليبا متماسكا ، صامدا أمام أي اعتزاز يتعرض له جنسنا البشرى الموهود ، المضطرب الذي تحكمه قوانين «الكون والفساد» . وبذلك ، نجد (مالرو) يستبدل الدين بالفن ، ويتخذ طريقا للخلاص والعزاء ، وهو يرى أن عبادة الفن انما هي سمة بارزة من سمات العصر الحديث . فالإنسان المعاصر حين أنكر الدين ، لم ينكره لحساب دين آخر ، وانما أنكره ولم يضع

روائيا فذا . . ففي روايه (الغزاة) نجد (الحديث) مثلا في ذلك الصراع الثوري الذي ينشعب بين الشعب الصيني ، وقوى الاستعمار البريطاني . وفي رواية (قند الانسان) تمثل (الحديث) في هذين أساسيين ، الأول : في تعويق الثورة وتنميتها ، والثاني نفسه في الخوض لأوامر الحزب وتوجيهاته . . أما رواية (عصر الاحتقار) فهي تفصح عن التجربة الشعرية للبطل الذي اقتطعت صلته بواقع الناس ، فصار معزولا متفيا ، وبالتالي صار مجردا من شخصيته ، منسلخا عن عالم الوعي . . الأمر الذي يجعل صلة المرء بأفراد مجتمعه انما هي ضرورة نفسية وإنسانية . . فالزنازة التي أغلقها النازي على « كاستر » هي رمز لتلك الزلزلة ، والانفصال عن تيار الحياة الذي اهم ما يميزه انما هو الفعل والنضال .

وأذا كان (مالرو) يركز هنا على عزلة الإنسان ، التي يجسمها أمامنا بطريقة مأساوية ، وإذا كان (الفعل) في نظره يمثل طريق الخلاص ، والتحرر والانتصار على الزمان ، فإن (الفعل) مع هذا ، يمثل محنة في حد ذاته ، فهو يقول في هذا الصدد: « نحن جنس كُتبت عليه محنة الفعل » . . ذلك لأن المرء لا يبدو أن يكون كمية مادية من أحلام ورغبات ومطامح . . تلك التي تمثل — بأداء ذى بدء — ضربا من الخيال المحض الذي يحتاج الى تجسيم وتشكيل ، ومن ثم ، فحالة الخيال الى حقائق واقعة لا يتأتى الا عن طريق (الفعل) . . ذلك الفعل الذي يستند قوانا ويستهلكنا تماما فالإنسان يظل يعلم وتتراكم أحلامه ، ويظل يسعى بجاهدا من أجل تكثيف هذه الأحلام ، واضيقاف الصفة الشبيهة عليها ، الى ما لا نهاية ، ومن ثم فالعلاقة بين الحلم والواقع انما هي علاقة درامية متوترة ، لاتخذ درجة حدتها الا عن طريق إمكانية الفعل . . وهنابجيء عنصر الاختيار . . اما أن تثبت على أحلامنا وننفلق على تهويماتنا دون أن نتزحزح قيد أنملة ، وفي هذه الحالة نصبح أشياء تافهة غير مذكورة ، وإما أن نعظم ذلك الجمود — عن طريق ارادة الفعل — ونتمسك على سطع الواقع ونطبع بصماتنا عليه ، فتصبح حياتنا بذلك ، ذات معنى وقيمة .

لكن (مالرو) يرى أنه ليس بآى «فعل» يمكن أن نحقق هذا الهدف . . **الافعال العظيمة التي يأتينا عظماء الرجال هي وجدها التي يركز كاتبنا عليها كل اهتمامه . فعنده ان « الفعل العظيم » انما هو الذي يبلغ به صاحبه حد البطولة . .**

والفكر أستاذ تاريخ الفن ، وشاد الصحفي ولوبيز النحت ، وجريجو وهو كاتب كاتوليكي ، وغيرهم .

ولما هو المؤلف في أعمال (مالرو) الروائية التي تحكي عن الحروب والثورات ، نجد أن إرواية تدور حول الحرب الأهلية الأسبانية التي أطلقت شرارتها الأولى ثورة الجيش وعلى رأسه الجنرال «فرانكو» - ضد الحكومة الجمهورية ، وقد سيطر فرانكو وأتباعه على المنطقة الشمالية من إسبانيا وكانت حكومة الجبهة الشعبية المعادية لفرانكو تقوم بتوزيع الأسلحة في مدريد وأيضا في برشلونة .. ويمكن أن نوجز مضمون الرواية في جملة واحدة وهي « ثورة الفلاحين الأسبان من أجل خلق قيم جديدة تحقق لهم حياة إنسانية كريمة » وفي هذا الصدد يقول (باركا) - وهو أحد الشخصيات الروائية - «أنا لا أريد أن يحتقرني أحد .. كل ما أريده هو أن أسمح المهانة ، وأحقق الإخاء » .



مكانه سوى الفن . فلا غرابة أن نجد الآن متعصبين للفن وكأنه دين من الأديان .

وينظر (مالرو) إلى الفن على أنه وسيلة تهديء من روع الإنسان ، ففي اللحظة التي يحس فيها بالاختراب ، والنفي ، يؤكد له الفن ذلك الرباط الروحي الذي يربطه بالآخرين ، حيث يجمعهم وياهم داخل وحدة شعورية لا تنفصم .

« ولقد أصدر (مالرو) كتابا ضخما في ثلاثة أجزاء بعنوان « سيكلوجية الفن » وهي كما يلي :

المتحف الخيالي عام ١٩٤٧

الابداع الفني عام ١٩٤٨

عملة المطلق عام ١٩٤٩

ثم جمعها بعد ذلك في مجلد واحد ، بعد أن أضاف إليها ٢٥٠ لوحة جديدة ، وأصدرها عام ١٩٥١ في كتاب بعنوان (أصوات الصمت) .

ولم يلبث أن أضاف كتابا آخر في هذا الصدد أسماه : « المتحف الخيالي للنحت العالمي » . ويتألف من ثلاثة أجزاء صدرت ما بين عام ١٩٥٢ ، وعام ١٩٥٤ (١) .

بقي الآن أن نسلط الضوء على رواية «الأمل»، وبهنا أن نذكر أن أهم ما يلاحظه القارئ هنا إنما هو ذلك الجدل المحتدم الذي يدور بين حشد هائل من المثقفين ، حيث ينبثق عن هذا الحوار وانغابات ، الفوضى والنظام ، الوجود والفعل ، العقل والمادة ، العزلة والإخاء ، الفردية والجماعة الفن الجديد ، تجربته السجن والوعي بالعبث ، الإنسان والحرب ، الكنائس والإيمان والمسيح وأسبانيا ، الفعل الثوري والتنظيم السياسي ومن ثم ، نجد الرواية تزدهم بهؤلاء المثقفين من ذوى النزعة الجدلية إلى درجة أن القارئ يحس وكأنه يغوص في دوامة من الأسماء التي يصعب عن حفظها . ومن هذه الشخصيات : الطيار «اسكالي» الذي كان أستاذا لتاريخ الفن في إحدى جامعات إيطاليا وجارسيا وهو من كبار علماء الأجناس الذي صار مديرا للمخابرات العسكرية الموالية للجمهوريين ، ومانيان الذي يشبه مالرو في خصائص عديدة ،

« لقد اهتمت الى ما ينبغي أن افعله ، وقد فعلته ، واستقر عزمي على أن اخضع قضيتي دون أن تعوقني ردود الفعل النفسية ، وأنا لست ممن يتكون انفسهم نهبا للندم ، فالمسألة تتعلق بشئ آخر (...) وأنا مسئول عن احكام الاعداء تلك ، فقد قمت بتفليدها لانقاذ الآخرين .. لانقاذ رجالنا .. لكن من الغريب ، أن ما من درجة ارتقيتها متجها صوب كفاية أعظم أو قيادة أفضل الا زادتنى بعدا عن الناس ! وفي كل يوم تقل انسانياتي شيئا ما .. »

ان «أندريه مالرو» يؤكد لنا ، من خلال هذا الموقف ، أن طريق الانتصار انما هو طريق مليء بالضحايا ، فقد كان على (مانويل) أن يختار بين الشفقة أو الانتصار .. لكن (مانويل) هنا لم يكن شخصية جامدة ، متحجرة ، لاتأثر بمجرد الأحداث ، ولا تستجيب لمؤثرات الواقع .. فعين تثبت بساقيه اثنان من هؤلاء الفارين ، متضرعين اليه أن يعفو عنهما ، رأينا يهتز لهذا المشهد المأساوي وقد أخذ يهمهم : « ماذا أقول ؟ ان دفاع هذا الرجلين يقوم على شئ لا يستطيع الإنسان التعبير عنه ، شئ يرتسم في هذا الوجه المبلل بالعرق والسوع ، وفي هذا الثغر الفاجر ، شئ جسل (مانويل) يفهم أنه ازاء الوجه الأبدى للضحية (٣) ... »

ومن الموضوعات التي أثارها « المؤلف » في ثنايا «الأمل» ، موضوع الفكر وضرورة الفعل ، فهناك من يزعم أن أغلب المثقفين انما تغلب عليهم نزعة التأمل النظري ، والتصور المجرد للأشياء ، بدرجة تفوق جانب الفعل والحياة العملية .

لكننا نجد « كاتبنا » يلخص هذا الزعم حين رأينا يتخذ من الأحداث مددا ينتج منه شكل روايته .. فيحتج الحوار هنا لا يثور بين الأبطال الا من خلال (الفعل) فتراهم يتحاورون وهم سائرون في الطريق ، كذلك اذا تحاوروا في حجره مغلقة ، لا يتردد (مالرو) في أن يفرض عليهم حضور العالم الخارجي ، وذلك في شكل صوت سيارة مسرعة ، أو رائحة مصنع محترق ، أو صوت قنابل تنفجر ، أو آنين ينبعث من جرحى القتال .

الى جانب ذلك ، فيهما أن نذكر أن رواية (الأمل) تمتاز بخاصية فريدة في نوعها وهي انها

الى جانب ذلك ، فالرواية تضم ثلاثة اقسام : الاول بعنوان (**الوهم العتاشي**) وهو يكشف عن المعنى الخفي للبطولة .. فرجال الدين يتبعون خطا مستقيما في القتال غير عابئين بملاحة الموت ، فيقدمون ارواحهم قربانا للثورة عن طواعية ، انما هم ابطال لا ينتهون الى القرن العشرين .. فمثل هذه البطولة من الجائز أن تحدث في القرن التاسع عشر حيث كانت القروسية تلعب دورا خطيرا في هذا الصدد ، أما مفهوم البطولة في عصرنا فهو يختلف عن ذلك ومن ثم ، فرجل مثل (بويج) ، والكاتين « ارنانديث » رغم انهما ضحايا بارواهما في سبيل الثورة ، الا أن ذلك لم يسد بالفائدة على الثورة .. ولعل بطولة (مرسيري) الفرنسي هي اصدق مثال عن ذلك ، فقد رأينا يصوب خرطوم المياه نحو الطائرات الفاشية الغيرة ، فأردته قتيلا برصاص مدافعها .

أما القسم الثاني فهو باسم (**نهر المائتاناس**) ويركز فيه الكاتب على عنصر البقاء والانتصار ، لهذا نجد (جارسيا) وهو رئيس محسبات الجمهوريين يؤكد هذا المعنى حين يقول : « ان مهمتنا هي تنظيم الرؤيا » .. ففي ضوء عبئية التنظيم هذه ، تتبين أن الثوار المبدئين على الطاعة والنظام انما هم أقدر على المقاومة ، وعلى خوض القتال من الفوضويين .. والقسم الثالث من الرواية بعنوان (**الأمل**) حيث نجد مالرو يركز اهتمامه هنا على تلك العلاقة الدرامية التي تتبثق من الصدام بين المظاهر الخارجية للانتصار ، وبين الحالة الشعورية الداخلية التي يعانيها البطل نتيجة انتصاره .. فمالرو هنا يضع فكرة الانتصار موضع الشك .. ذلك لأن طريق الانتصار لا يخلو من مخاطر وتضحيات ، وربما يدفع المرء الى ارتكاب جرائم تفقده الكثير من إنسانيته ، وعلى هذا ، فالانتصار قد يعني بالنسبة لنا كسبا وخسارة في آن واحد أي أنه قد يحتل التقيض في معناها ، فمثلا حين ينتصر الانسان على نفسه ، فمعنى هذا أنه قد عمل أيضا على قهرها وهزيمتها .

وكان (مالرو) هنا يريد أن يقول : اذا أردت أن تنتصر فعليك أن تتسلخ من آدميتك وأن لا تسمح بأن يصيبك أي احساس بالضف ، أو التناقس ، أو الحذر ، أي ينبغي ألا تصرف الرحمة أو الغفران سبيلا الى قلبك .. وفي هذا الصدد يقول (مانويل) الذي أصعد في التو ، قارا باعداد عدد من الفارين (٢) : -

انه يتلمس هذا المعنى فى تحرر الانسان من كل القيود التى تفرض عليه الكبت ، والخنوع ، والاذلال والاضطهاد ٠٠ ان ذلك التحرر انما هو بمثابة الامل الذى يشده « أندريه مارلو » ، ويناضل من أجله ، وهو على استعداد لأن يلقى الموت فى سبيله .

وفى هذا الصدد يقول « ألفير » فى صفحة ٣١٦ من رواية الامل : « ان عصر ما هو جوهرى يبدأ من جديد ٠٠ ان الامسل الوحيد الذى نتجاول به اسبانيا الجديدة المحافظة - على ماتحاربون من أجله - هو نفس الشيء الذى ظللنا أعواما نعلمه للناس باقضى ما فينا من جهد » .

وحين يسأله (اسكالى) عما يقصد بهذا الشيء يجيبه بصوت تشوبه الحسرة :

« ما هية الانسان (ما يجعل الانسان انسانا) » .

لكن علينا أن نسأل هذا السؤال : هل استطاع « أندريه مارلو » ان يحقق هذا الامل ؟ الحق انه لم يكن فى مقدوره ان يحقق هذا الامل الا فى عالم الفن . فقد جعل الثوار ينتصرون - فى النهاية - على أعدائهم ، ويحققون أملهم فى الحرية والكرامة ، والسلام ، والاخاء ٠٠ وذلك يتنافى وما حدث فى عالم الواقع ٠٠ لكن كان من الضروري ان يكون موقف الكاتب على هذا النحو ، وذلك حتى لا يدع الفرصة لقوى الشر ان تنتصر ، الامر الذى يترتب عليه ، تحطيم قيم الانسان ، وتوقف حركات التحرر ، وإخلادها لليأس والعدم .

وأخيرا ، لا يسعنا الا أن نحى لؤاد كامل عبد العزيز الذى قام بترجمة هذا العمل الرائع ، ونهنته بجائزة الدولة التشجيعية ، التى نالها هذا العام تقديرا لما بذله من جهد فى ترجمة رواية الامل .

- (٢) رواية الامل ، ص ٢٩٨ ، ترجمة فؤاد كامل .
(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧٩ .
(٤) أندريه مارلو ، ص ١٧٦ .

خلو من اية علاقة عاطفية تربط رجلا بامرأة ٠٠ وهذا ما لم يفعله (أندريه مارلو) فى أية رواية أبدعها من قبل ٠٠ فمثلا فى رواية (فرد الانسان) رأيناه يعرض لمأطفة الحب التى تجمع بين (كيو) وزوجته (ماي) ، كذلك يبت تلك المأطفة فى رواية (عصر الاحتقار) بين (كاستن) ، وزوجته (أنا) .

أما فى رواية (الامل) فالامر يختلف ، فكان الكاتب يريد أن يثبت لنا أن الحرب تجعل المرء طاهرا ، وأن هذا الطهر قد يتعارض مع الحب ٠٠ أو قيل كانه يريد أن يدل على أن الحرب لا تحتل التفكير فى قيسام علاقات بين الرجل والمرأة ٠٠ ويؤكد ذلك ، الحوار الذى يجرى بين (جرنيكو) و (جارسيا) عن امرأة تريد البقاء على مقربة من زوجها المحارب ، فيرفض الزوج أن يحقق لها ما تريد بدعوى أنه لا يستطيع أن يقاقل وهى الى جانبه ٠٠ ويمتدح (جارسيا) على ذلك قائلا : « انه على حق بكل تأكيد ٠٠ ان النساء جميعا سواء ٠٠ ولو انها رحلت فسوف تتحمل الفراق مهما كلفها ذلك من انقصال ودموع ، أما اذا بقيت ، فسوف يكون لمن بقائها هو قتل زوجها » (٤) .

فى ضوء ما سبق ، يتبين لنا أن رواية (الامل) انما ترتكز فى بنائها ، وتشكيلها على « ضرورة الفعل » ، وكان (مارلو) يستلهم هذا العمل الروائى من قول جده المأثور : « افعل ما ينبغى عليك » وهما تتحدد نوعية الفعل « انه الفعل الفذ الفريد الذى يهدف الى تدعيم قيمة الانسان ، وجعله انسانا بمعنى الكلمة ٠٠ ويمثل « الفعل الثورى » عند « الكاتب » حدثا تاريخيا عظيما ، طالما يعبر عن جوهر الانسان ، وطالما يدور حول قيمه ، ومثله العليا . فلا غرابة اذا رأينا (مارلو) فى هذه الرواية يسعى جاهدا من أجل إبراز كل ما هو جوهرى وحقيقى فى عالم الانسان ، وواضح

- (١) كتاب (أندريه مارلو) ، تأليف فؤاد كامل ، ص ٢٥٥ .



جاذبية سرى

والتعبيرية الجديدة

محمد شفيق

إيجابيا لاستمرار الطريق ، وتسويجا لبحولها الفنية باعتبارها إضافة لها أهميتها في فترتنا التشكيلية المعاصرة . إلا أن هذا لم يتحقق إلا في الوقت الذي عرفت فيه كيف تجعل من فنها التصويري الوسيلة الملائمة تماما لتجسيد شخصيتها المميزة ، بكل ما تحويه من أبعاد متنوعة . في الوقت الذي عرفت فيه كيف تستعيد كل ما هو دخيل على شخصيتها ، وكل ما لا يساعد على نمو هذه الشخصية في مناخها الطبيعي المناسب . وبذلك أمكنها تعطيق نفس المفهوم الذي ظل « دينيه ويح » يردده دائما : « إن لكل منا شخصية مختلفة ، ومن المهام الرئيسية للفن أن يعبر عن الشخصية ، وأن يجعلها محسوسة حتى يشروا منها ، وحتى تندرج شخصية كل منا في حوزة الجميع » .

عالم شخصي

هذا المفهوم ذاته يقودنا إلى الجانب الجوهري في تصوير جاذبية سرى . فالمعالم التي تطلق هذه الفنانة هو أساسا عالم « شخصي » ، بكل ما في هذه الكلمة من معنى . لكننا لن نحسن فهم هذا المعنى إلا عندما نسعى في أبعادها الحقيقية . أي عندما نكف عن اعتبار الصالح الشخصي كعالم مغزل أو منفصل عن العالم الخارجي . إن كل شيء في فن جاذبية سرى إنما يؤكد قوة التفاعل الحي والجذلي بين عالم الفنانة الداخلي والعالم الخارجي ، فتصوير هذه الفنانة إنما يكشف لنا عن مدى التنوع الهائل في الموضوعات التي تشدها وتثير اهتمامها من الواقع المحيط ، ابتداء من أبسط مظاهر الحياة العادية ، حتى أكثر الأحداث والشكليات

جاذبية سرى فنانة تتمتع بطاقات حيوية مذهلة . دالة الحركة ، دالة التجديد ، متمردة على كل ما لا يسمح بانطلاقها ، أو يقف في طريق تطورها المستمر . جريئة إلى أقصى الحدود . فعند لحظة معينة تستطيع ، بلا أي تردد، أن تحطم ما استغرقت في بنائه وتشبيده السنين الطويلة ، لم تعيد البناء من جديد . لا لهدف آخر سوى أن يجري هذا البناء الجديد أشد تيارا وكثافة ، وأكثر توافقا مع رؤياها المتجددة على الدوام .

وقد يبدو هذا الوصف أقرب إلى تصوير ملامح شخصية جاذبية كاتسانة ، منها ككتانة . لكنني أعتقد أن هذا الوصف نفسه أقرب مدخل إلى فنها . ففي حالة جاذبية سرى لا نجد أي انفصال بين الحياة والفن . أن كل ما يدور في حياة هذه الفنانة يلمس انعكاساته في فننها . كل أوجه الصراع والتورط الذي تعيشه في الحياة ، نجد ما يعادله في لوحاتها . وكل البساطة والانطلاق وروح الدعابة التي لنفسها بوضوح في شخصيتها ، نجد صدها المباشر في موضوعاتها وفي خطوطها ولوانها . يمكننا القول أن فن جاذبية ، في النهاية ، هو تصوير دقيق لشخصيتها وتسجيل لمسيرة حياتها ، منذ أن عرفت كيف تمسك الفرشاة وتفهمها في بلاتة الألوان . ولنتأمل طويلا هذا المعنى ، لنعرف إلى أي مدى يمكن لكل كلمة « صادق » أن تتجسد حقا ، وتأخذ موضعا الصحيح في عالم الفن .

كان حصولها على جائزة العولة التشجيعية هذا العام ، تقديرا لجهودها التواصلية الجديدة ، ودافعا

عالية وكونية . وقد اختارت هذه الموضوعات لأنها ترى فيها ، بلا شك ، معنى حقيقي يتجاوب مع ما تعبره وتشعر به ، أى تصدى لكل ما يفر به عالمها الداخلى . وتستطيع ان تقول هنا مع الفنان التعبيرى أوسكار كوكوشكا : « اننى لا أستطيع ان ارسم ان انسان » فقلت أستطيع تصوير هؤلاء الناس الذين أتعاطف معهم » .

فهل هناك ، إذن ، أية غربة لو قلنا ان جازلية سرى انما ترسم نفسها ، فى النهاية ، عندما ترسم الطفل المطلق اليرى المشدود ، أو الطائرة الورق المعلقة فى أفق لا نهاية ، أو المراكب المشرقة ، أو البيوت الباحثة أبداً عن الترابيد وعن دفء الجموع . ان العالم الخارجى « ينحل » هنا الى وسيلة للتعبير عن العالم الداخلى ، والى أداة تصميده . وفى عملية « التحول » هذه تكمن كل قدرات الفنانة ، وكل امكانياتها فى التعبير . ومن المهم التأكيد على ان الجانب الجوهري من عملية التحول التعبيرية هذا هو الاختلاف دائماً بوجود الواقع ، والعمل باستمرار على ألا يخفى اثره فى أية محاولة من المحاولات الفنية اشدها تبسيطاً واختزالاً . والهدف من ذلك - كما نلخصه فى أى عمل تعبيري - يرجع الى حاجة الفنان لاكتشاف نفسه فى موضوعات الواقع الخارجى ، ومن خلالها يستطيع ان ينقل لنا دخليه نفسه . فهو مثلاً لا يرسم لنا شجرة ، بل يرسم ما تعنيه هذه الشجرة بالنسبة لنفسه ، بالنسبة لانفعاله الوجداني . فنجده يرسم تمددها او تقلصها أو تفتحه . ان الشجرة التى نراها فى الطبيعة ستختلف ، والذى مسيحى هو انفصال الفنان بها . وعندما يقول كوكوشكا أيضاً ان المنظر الطبيعي بالنسبة له هو بمثابة « صورة شخصية » ، فليتنا ان نصدقه .

او ان تظهر البيوت بلون أزرق عميق يؤكد وجودها وسط اللون محايدة .

كل هذه التعريفات أو التشويبات الكاملة للأشكال والألوان انما تستهدف هنا خلق عالم خاص ، لا يحصى الواقع الخارجى أو ينقله ، لكن يعيد خلقه من جديد . انه الصائم الدلالي الذى نخلقه بانفسنا فى تفاعلنا مع الواقع الخارجى . العالم كما يبدو لنا فى ذاكرتنا أو فى أحلامنا وتاملاتنا ، وكما تشكله دقيقتنا وتصيغه مشاعرنا . ويقول جويه « على الفنان أن يؤسس فى الطبيعة ملكوته الخاص به ، خالقاً ، انطلاقاً منها ، طبيعة ثانية » . وما يعنيه جويه بالطبيعة الثانية هى الاسطورة الشاملة التى أرادت جازلية سرى خلقها على امتداد فنها التصويرى كله . ابتداء من تلك التشكيلات الواقعية التى كانت لبداية تاريخها للفن نستمدنا من موضوعات الطبيعة الشخصية ، حتى هذه اللوحات اللونية البحرية التى أخذت تتسبح فى تصويرها ، لتخلق وحدها عالم بأكمله شديد الكثافة والتأثير .

بداية الطريق

لنقترب الآن ، بشيء أكثر تفصيلاً ، من عالم جازلية سرى . فهذا العالم الذى خلقته الفنانة لم يطر فجأة ، ولم يستكمل ملامحه المميزة دفعة واحدة ، ولينا نحن ، ان نتابع مراحل نموه المتعاقبة . أى نتابع التغيرات الداخلية المستمرة فى الأسلوب التشكيلى وفى الرؤية الفنية .

والبداية الاولى لتلخصى فى الفترة التى شروت عندها جازلية فى دراسة فن التصوير دراسة أكاديمية . كان ذلك عام ١٩٤٤ عندما التحقت للفنانة - التى لم تكن بعد قد اقتربت من عالمها العشرين - بالمعهد العالى للفنون الجميلة للمعلمين . وقد امتدت هذه الفترة حتى عام ١٩٤٩ ، وهو العام الذى تخرجت فيه من المعهد . وجاءت هذه الفترة محروكة ضرورية لداعل موهبة الفنانة الشاب . بدأت فيها دراساتها الاساسية لقواعد فن التصوير ، من الناحية المنهجية والاكاديمية . لكن فى شيء من التحرر ، ظهر فى صورة تشجيع الابتكارات الذاتية ، وإنهاء الشخصية الفنية المستقلة ، وذلك لى أن واحد . ويكشف هذا الوجه الذى صورته جازلية سرى عام ١٩٥١ عن الأسلوب المميز لهذه الفترة الدراسية : الخطوط هنا تقوم ببناء هيكل الصورة بطريقة محكمة ، والاهتمام واضح بتجسيم الشكل عن طريق الظل والنبور ، بينما ضربت الفراشة داخل الاطار الخارجى لشكل Contour تجرى فى جرة وانفعال لا نعهده فى أية دراسة أكاديمية .

ان كل شيء يتفرع فى الطبيعة تبعاً لرؤية الفنان . ان كل شيء يستسلم لعملية « تعريف » distortion كاملة ، فنحن بعض أجزاء تقلص من جسم ، لتصبح أجزاء أخرى . والإبعاد التى تفصل بين الموضوعات تظهر لنا كما « نبرعها » فى الواقع لكن كص « نتخليها » وهذا يقضى ان نخلق وسيلة جديدة تؤكد « المعنى » فى الصورة . بدلاً من « المنظور » الفوتوغرافى التقليدى . وهى وسيلة تقوم على ايجاد نوع من المستويات التداخلية التى تبرز بعضها فوق البعض الآخر فى تعاقب مستمر ، تأفى فكرة للأشياء الأفق وامتداده خارج الصورة ، كى تؤكد ان العالم الذى تخلفه الصورة هو عالم يستند حقيقته من تعامله الداخلى . وفى مجال الألوان يحدث نفس الشيء : فالألوان لم تعد وسيلة لنسخ الواقع الطبيعي ، بل أداة تعبير عن مشاعر الفنان وأحاسيسه . فاللسماء يمكن ان نحسها بلون الخضرة . وليس هنسها ما يعنى ان تظهر الأرض بلون أحمر ، لتعطي الاحساس بالحرارة والوهج ،



وجه ١٩٥٠

الشرق عامة ، وبعض مظاهر وإشكال الفن الشعبي . ولكن مع تأكيد عنصر الاستقلال والتمايز ، تستطيع أن تلعب بوضوح توافر بعض الملامح المشتركة : الاهتمام البالغ بعنصر البناء وباللص التركيبي ، مع دقة واضحة في تسطيق المراتب ، والاعتماد على الخطوط القوية التي تحيط الأشكال كي تبرزها وتحدد معالمها بجلاء ، وانتقاء الألوان الصريحة النقية خاصة مجموعة الألوان الخضراء ذات الإشعاعات القوية .

شخصى معبرة

كانت هذه الفترة حقا من أكثر الفترات أهمية في تطور فن جاذبية سري . فهي الفترة التي طالعنا بأسلوبها الفني الواضح التكاملي ، والذي استطاع أن يترك أبلغ الأثر ، إلى حد أننا ظلنا مدة طويلة لا نذكر تصوير هذه الفنانة إلا وفي أذهاننا معالمه المميزة . وما لنا نذكر هذه الموضوعات التي أخذت تدور حول حياة الناس البسطاء ، وتتناول مشكلات الواقع الاجتماعي ، وتصور جو الأحياء الشعبية القديمة . ما لنا نذكر لوحة « العمل » و « الخطيبين » و « التبريحية » و « أم ربيعة » و « الأراجوز » و « الضرآن » و « حفر اللثا » . ما لنا

وعندما انتهت جاذبية دراستها الفنية في ذلك المعهد ، ثم استجمعت شجعانها في العام التالي لخوض تجربة العرض الأولي في معرض عام كبير هو معرض «صالون القاهرة» ، وحينما وجدت نفسها بعد ذلك في حاجة ضرورية للاشتراك في جماعة فنية ، هي « جماعة شباب الفن » الناشئة التي تقسم كمال يوسف وموديس فريد وسيد عبد الرسول ، نقول حينما خطت جاذبية هذه الخطوات الإيجابية كانت تضع البداية الحقيقية لطريقها الفني .

وبالبدء الحقيقية هنا تتحدد بالرحلة التي عرفت فيها الفنانة كيف تتحرر تماما من التصاليم المدرسية ، وتتجاوز نهائيا القواعد الأكاديمية ، لكن بعد فهمها واستيعابها حتى الأمثال . وترسم جاذبية في عام ١٩٥١ لوحة موضوعها « السوق » وفيها تظهر - ربما لأول مرة - شخصيتها بكل وضوح . في هذه اللوحة - والتي اعتاد أنها لوحة فريدة بالنسبة لزمناها ومبكرة أيضا - يتكشف لنا خصال الأسلوب الذي سيجب فيها بعد فن جاذبية سري : البساطة المطلقة ، واللص الفطري ، وروح التلقائية ، مع دقة جوهريّة في تسطيق المراتب والأشكال ، وبالتالي الفاء كل أثر للظلال . ومن ثم الاعتماد أساسا على الخطوط في خلق الحركة والتعبير . في حين تلعب شقف أسر بعملية تديمق الصورة ، وشغلها بعض الوحدات التخريفية . وفوق هذا كله نجد التركيز على عنصر التصميم والبناء التشكيلي كاهم عنصر في التصوير .

ونظرا حاجة جاذبية سري للإبداع الفني في إطار الجماعة ، تلزمها على الدوام . فبعد أن تكلت « جماعة شباب الفن » التي لم تستمر طويلا ، انضمت جاذبية عام ١٩٥١ إلى جماعة فنية وليدة هي « جماعة الفن الحديث » التي انشأها في ذلك الحين يوسف المغيلي استاذ الفن الكبير ، ووالد حركة التربية الفنية في مصر . وقد ضمت هذه الجماعة جمال السجيتي ، وعز الدين حمودة ، وصلاح يسري ، ويوسف سيده ، ووليم إسحاق . كانت دعوة الجماعة موجهة لخلق فن جديد يقوم على مبدأ التحرر الفني من أسر القيود الأكاديمية ومن وجود القوالب المدرسية المستهلكة . وذلك بالعمل على بحث روح الابتكار وإثراء كوامن الإبداع والخلق وتأكيد عنصر الاستقلال في الشخصية الفنية . وكل من يشاهد أعمال هذه الجماعة - التي رأيناها تنشر في معارض الفن مع بداية الخمسينات - يدرك مدى التزامها التام بهذه المبادئ الفنية الجديدة . ففي حين يستلهم صلاح يسري ، مثلا ، أشكال الفن التركيبي كما وجدها عند « بيكاسو » و « ديوان » ويستوحى نظرات « اندريه لوت » ، نجد يوسف سيده متشغلا ببجونه التصويرية المثارة بفنون



السوق ١٩٥١

نفس الوقت أيضا علينا أن نذكر حقيقة فنية جوهرية ، وهي ان هذه الشخص المختارة لا تستطيع ان تعطي ما أعطته من تمييز الا بفضل وجودها أساسا في إطار تكوينات تشكيلية معينة ، تملك كل الخصائص الفنية التي تجعلها قادرة على خلق هذا التأثير الوجداني العام . من الضروري أن نذكر مدى الارتباط العضوي الوثيق بين تلك الشخص وهذا العالم التشكيلي المائل أمام أعيننا بمساحاته وخطوطه وألوانه ، بموازنااته ومراكز ثقله .

فما لا شك فيه ان التأثير العام الذي نلقاه من لوحات هذه الفترة إنما يرجع أساسا الى طبيعة التكوينات التشكيلية نفسها . والتي يمكن تعديدها في توافر عنصر الوضوح التام للأشكال الرئيسة ، وبساطة المسطحات الواسعة ، وضاء المساحات اللونية ، ورسوم البقاء التشكيلي . فما أكثر ملائمة هذه الإلحاح أو هذه الوسائل التشكيلية لشخص جاذبية سرى . هذه الشخص التي يميزها وضوحها ، وبساطتها ، وضاء أعماقها . هذه الشخص المصرية الصميعة .

ونلاحظ هنا بكل جلاء مدى سيطرة العنصر الخطي

بذكر أيضا لوحاتها عن العمال والطلبة واللاهيين ومظاهرات عام ١٩٤٦ بأحداثها الثورية الصاخبة التي أشعلت نار الحماس في الوجدان القومي ، وأبثت حاجة الخلق عند فنانينا في آن واحد .

طالعنا لوحات هذه الفترة بمسلم ملءه بوجوه خشنه السلامح ، مهيبة التقاطيع ، وأطراف غليظة ضخمة ، وعيون مغملة تمكس بريقا غريبا ، نذكرنا بنفس التعبير المرسوم على نظرات الوجوه المصرية القديمة كما وجدناها في ألقمة الفيوم . وذلك في تكوينات امتلات كلها بكتل من الأجسام المبررة . والتي تفصح عن انتمائها لعالم مصرى وشعبى لا يمكن للمعابد أن تخلطه . فهل يرجع ذلك الى قوة التعبير ؟ أم الى حرارة الانفعال ؟ أم الى طبيعة الملامح البسيطة ، الصريحة ، الواضحة القريبة تماما من قلوبنا ؟

عندما نبحت عن سر تلك الشخصية الوجدانية القوية التي تولدها هذه التكوينات ونهزنا بمجرد اللمحة الاولى ، فمن الضروري أن نضع في الاعتبار دائما أهمية التأثير الذي يأتي من وجود هذه الشخص المبررة ، التي ولقت جاذبية سرى في اختيارها تمام التوفيق . لكن في

الحس الأدبي

ولعل هذا يقودنا الى ملاحظة ذلك الحس الأدبي الذي سيطر خاصة على تصوير هذه الفترة ، وهو ، بلا ريب ، يشكل جانباً بارزاً في شخصية جاذبية سرى . وفي شخصية أى فنان تسمى مثل « ماس بيكمان » و « اوسكار كودشكا » و « دييجو ريبيرا » ، في تصوير هذه الفترة ، تختار جاذبية باستمراء « لحظة » مكتشفة من لحظات الواقع ، التي تروى لنا حكاية عالم بأكمله . وهذا واضح جداً من لوحة « الصرمان » ، الذي يكشف موضوعها عن مسألة اجتماعية تجثم على صدر الواقع المصرى الشعبي ، وهي مسألة تمدد الزوجات ، لها هي الزوجة القديمة تجدها تتوارى بعيداً مستمسكة لاحتضانها ، في حين نجد الزوجة الجديدة الشابة متربعة مع طفلها الرضيع في مقدمة التكوين ، مصاطة برعاية الزوج واهتمامه . ويكشف الجو المحيط من مدى جفاف العيش ، فما الحياة هنا سوى جدار قديم وحصرة متناكدة وحبات من « الطعمية » وحزمة فجعل .

هذا الحس الأدبي الذي يكشف عن حاجة التصوير الحقيقية لرواية حكاية لحظة انسانية مكثفة وفريدة ، نجدها أيضاً يشتمل لوحات صورتها جاذبية في نفس الفترة ، بل في نفس العام ، أى عام ١٩٥٤ ، وهي لوحات « الخطينين » و « التسريحة » و « الام » ، فما أكثر أوجه الشبه بين هذا الفن التصويرى ، وفي النعسة القصيرة الأدبي . هذه اللحظة المكثفة الفريدة انما تلهم كل إيمانها في ذلك الشعور بالسعادة القريبة التي تفرغ الخطينين وقت ان يتلايا ، وحينما يتفرقا ، وعندما يعطيها وردة متفتحة رمز حبهما (لوحة الخطينين) ، ونجدها أيضاً في الإحساس بالانوثة المبكرة لهذه الفتاة الصغرى حينما تستسلم لايدى أمها وهي تصفف شعرها الخفيف (لوحة التسريحة) . وهي نفس كثافة اللحظة التي نلقاها في جزء هذه الام على طفلها الصغير البائى (لوحة الام) .

الروح القومية

وتتابع جاذبية سرى رحلة حياتها الفنية . تقودها نفس الحاجة للطغى الفني في إطار الجماعة . في إطار التفاعل الفني المتحرر ، وفي جو التحرر التشكيلي الخلاص . غير أن الجماعة الفنية التي ظلت حتى الآن تعمل في إطارها وهي « جماعة الفن الحديث » ، سرعان ما تفككت هي الأخرى ، بعد تفكك « جماعة شباب الفن » المسابقة . فتنقسم الى « جماعة الفن المعاصر » التي أنشأها حسين يوسف أمين في منتصف الأربعينات ، والتي قد لها في زمانها أن تقوم بأهم دور في سبيل خلق فن تشكيلي مصرى قومي . كانت الجماعة تقسم بعد الهادى الجزار وحامد ندا

على العالم التشكيلي كله ، الى حد يجعلنا نحس وكأننا لسنا أمام تصوير Painting ، بل أمام رسم Drawing أو - بمعنى أدق - حفز Engraving وليس هذا بالإمر الزريب . ذلك ان جاذبية سرى يجتنب انهما مصورة ، فانها تمارس أيضاً فن الحفر . وقد فطنت وقتها طويلاً في تجريب امكانياته التشكيلية والتكتيكية . الى ان وجدت نفسها في حاجة ضرورية لاستكمال دواصة أسرارها الفنية ، فسافرت الى لندن لتدرسي فن الحفر على الحجر وعلى الزنك . فحين هنا ، إذن ، بإزاء فنانة تشقى الخط في حد ذاته . وتجد فيه امكانيات لا تعد في التعبير . ولو أردنا تلخيص فن جاذبية سرى كله ، لقلنا بلا تردد انه فن الخطوط ، فالخطوط هنا لا تستمد أهميتها من مجرد تحديد معالم الاشكال ، لكن من وجودها الذاتي : من انشائها القوى وجربائها الواضح وتولبها التشعب على سطح اللوحة . ويكفى أن نلقى نظرة سريعة الى أية لوحة من اللوحات الأخرى ، لتبين هذه الحقيقة بجلال تام . فاللوحة في النهاية لم تعد كلها سوى خطوط مجردة جريئة صنعت الشكل وتحدد الابتاع وتخلق الجو العام بأسره . ولو رجعنا الى بدايات هذه النزعة في فن جاذبية كما تبينناه في لوحة « السوق » (١٩٥١) ، لوجدنا نفس الدور ، ونفس الأهمية التي يحتلها العنصر الخطي . ولنتأمل هنا إيمان هذا الدور الفريد ، حتى يتبين لنا في لوحة « السوق » الى أي مدى تستطيع الخطوط أن تعيد خلق هذا الشعور المكثف القريب بوجود جو سوق : الضجيج والتداخل والتشابك ، الذي هو تشابك الخطوط قبل أي شى آخر .

وربما من هذه الناحية يمكن تبين معنى هذه الوحدات الزخرفية التي نجدها تملأ الكثير من تكوينات جاذبية . ولا شك انها تقوم في هذه التكوينات بدور هو أكثر من مجرد « ندبة » سطحية ، على الرغم من قوة الاحساس بالانتعيق ، والتسنيق التي لنفسه بوضوح في شخصية فنانتنا ، ولنتناول ، مثلاً ، خطوط جاذبية جلابة هذا « المعلم » الذي يشغل الجانب الأيسر من تكوين لوحة « الصرمان » (١٩٥٣) . أن هذه الخطوط الدبقية المتداخلة الكثيفة كانت خيوط شبكة ، ليست على الاطلاق مجرد زينة في التلاصق . ولا شك انها فرصة عرفت الفنانة هنا كيف تستغلها لحساب القيم التشكيلية ، لحساب استمراء حركة الخطوط اللطافة داخل التكوين ، ولتأكيد وجود شخصية المعلم ، باعطاء جلابته نوع من التجسيم الخفيف . ونفس الشيء ينطبق على الريمات الزخرفية التي تتناثر في جلابة المرأة المتربعة في صدر التكوين . فنحن نجدها تدور في نفس اتجاه حركة خطوط التكوين بأسره . هذه الخطوط التي تكلف كلها حول الطفل الرضيع الذي هو هنا بمثابة قلب التكوين التشكيلي ، وقلب عالم « الصرمان » في آن واحد .



الفرنان ١٩٥٢

ان كل شيء هنا يقوى الشعور باستمرار بان ما نراه ليس ابدا لحظة عابرة . فسواء تناولت جاذبية طفل شكنى يلعب ، او امرأة محطمة ، فهناك دائما عالم ابدى ، واقى اكثر امتدادا ، وحقيقة لايتة .

نقطة تحول

لنتنقل بعد ذلك الى عام ١٩٦٠ . لان هذا العام يشكل في حياة جاذبية سرى نقطة تحول ، وبداية انطلاق جديدة . انه العام الذى ستحصل فيه الفنانة على متحة التفرغ من العولة . ولا شك ان التجربة كانت شجرة ، لاننا نجد نتائجها واضحة فيما حدث من تطور ملموس في أسلوب الفنانة ، كما بدى في اللوحات التى صورتها ابتداء من هذه الفترة . فقد فتحت طريقا يشتر تصوير اليوم بمثابة الاستمرار الطبيعى له .

وسمى رافع وماهر رائف وابراهيم مسعودة ومعهود خليل . وقد تلاقى الفكر جاذبية سرى ومفاهيمها الفنية مع المبادئ الاساسية التى تقوم عليها هذه الجماعة . والتى تبورت في دعوتها الخطيرة لخلق فن قومى يستلهم التراث الفنى القريب في الوجدان المصرى على امتداد تاريخ مصر الحضارى كله ، مع الاهتمام بالقيم التشكيلية ذات الصير الفوى الكامنة في الفن الشعبى ، وذلك كله من خلال الاستفادة بكل المكتسبات المتطورة التى خلقها الفن الحديث .

بهذا المفهوم التشكيلى - الذى لم يكن على اى حال بالمفهوم الجديد بالنسبة للفنانة - سترسم جاذبية سرى لوحة « حفر اللثا » (١٩٥٢) . التى وجدناها تفوز بجائزة روما للتصوير . وكانت الجائزة هى رحلة سفر الى ايطاليا ودراسة الفن فيها لمدة ستة اشهر . ويحذر هنا الاشارة الى ان هذه الجائزة كانت اول جائزة فنية بين مصر وايطاليا . وتغادر جاذبية سرى روما ، بعد انتهاء مدة المتحة ، وتذهب الى لندن لدراسة فن الحفر ، كما اشرا من قبل . وتمتد فترة الإقامة بها ، ويتم هناك معرضا خاصا لامعاليها عام ١٩٥٥ . ثم تنطلق في سياحات نهمه لا تنتهى في كل انحاء اوربوا . ول هذا الاحتكاك التواصل بالعالم الاوروبى تخرج جاذبية سرى بالخطى النتائج بالنسبة لحياتها الفنية كلها . ففى نفس الوقت التى كانت فيه تتكشف روح عالم الاوروبى ، كانت فيه ايضا تعيد من جديد اكتشاف روحها المصرية القومية .

وتعود جاذبية سرى عام ١٩٥٦ الى وطنها من جديد ، بوجود قومى اذداد تبلورا ووضوحا . لم يحدث العدوان الاجنبى على الوطن ، ليغير في مشاعر الفنانة كل حب يحمل له مصر . وكانت تجربة عميقة وفاسية . اضطرت : بمشاعر وجدانية هائلة ظلت حبيسة حتى تليقحت بكل قوتها في لوحة ضخمة تبلغ مساحتها ٢٥ x ٢٥ متر ، صورتها الفنانة في اعقاب رحيل المعتدى ، واستمتها « انقصار ميد الناصر والشعب المعمر في قناة السويس » . صورت فيها الزعيم الراحل يمبر اللثا ، ويتجمع الشعب حوله . وتتلصق اجساد الشهداء وتتجمع كشيد الجصور على اللثا . وتتناثر بقع محيطية من كل لون وشكل تعبر عن شعوب افريقيا واسيا تشاركنا الفرحه وتشد بالافانى . في حين تظهر من بعيد آثار معركة حربية .

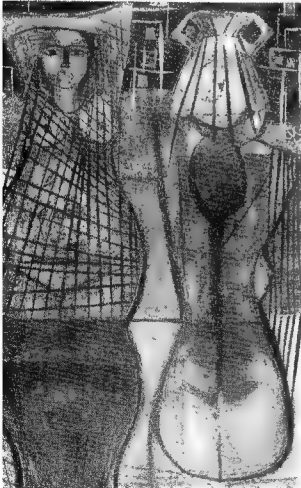
وبهذا الوجدان القومى المتفجر راحت جاذبية ترسم كل ما يتيسر بروح مصرية . راحت ترسم « الراجيج » و « الحجلة » و « الاستغماية » . في نفس الوقت الذى شدها فيه ايضا موضوع « اللاجئات » . وهن يسكن نسمان ما نلاحظ به العيون المشدوهة للنسوة اللاجئات .

تفتت بوجه عام الى قطع صغيرة من المكعبات المسببة كالبيلور . لتفقد أكثر ملامحة لتجسيد هذا الاحساس ينفذ الحركة . بينما الخطوط الأساسية التي تربط هذه المساحات الصغيرة البلورية ، تقود العين في حركة لغافة شديدة التداخل الى درجة الزلزلة ، على نحو يذكرنا بتجربة التصوير التكميبي الذي ابتكره جماعة « المستقبليين » في إيطاليا .

الطبيعة

وفي العام التالي من العام الذي صورت فيه هذه اللوحة ، أي في عام ١٩٦٥ ، تسافر جاذبية سري في رحلة الى أمريكا بقوة من مؤسسة « هانتجتون هارنيسورت » للفنانين . وذلك في أعقاب رحلة الى صعيد مصر ، زارت فيها الفنانة بلاد النوبة . وفي العائتين تستمرى الطبيعة كل اهتمام الفنانة ، وتسحرها . فالعالم البكر للفرى الذي سعت جاذبية سري للملائمة في النوبة الساحرة ، لم

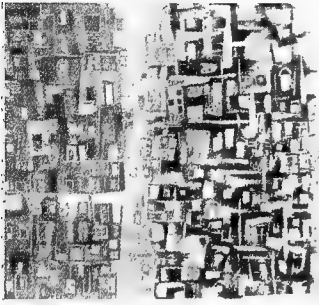
مستحبات في النيل ١٩٦١



ويمكن تبين ملامح هذا التطور من خلال ذلك التلخيص المعبر الذي أخذ يشمل المساحات التصويرية ، وزيد من وضوح المسطحات ، ويختزل بالتالي كل أثر لوجود أي نوع من التفاصيل . أما الخطوط فكانت أكبر العناصر تشكيلية تأثرا بهذا التغير . فلال مرة تظهر في لوحات جاذبية خطوط في مثل حدة وصرامة وعنف هذه الخطوط التي تذكرنا أحيانا بخطوط « بوفيه » الضخمة الجافة . لأول مرة تتخطى الخطوط عن ليونتها وطراوتها ، ومن حاجتها المستمرة لصنع التحنيتات والاقواس ، من حاجتها لطق نوع من الاحساس بالامتداد اللعني والمطاطية الموسيقية . كما يمكن أن نلمسها في خطوط العوايغ اليابانية .

أما البناء التشكيلي نفسه فقد أصبح هنا أكثر تركيبا وتعلقا . بطريقة تداخلت فيها أمامية التكوين بخلفيته الى حد يصعب فصلهما عن بعض . وما الهدف من ذلك كله سوى أن يصبح أكثر قدرة في التعبير عن العالم الذي تصنمه الكفيلة ، العالم الذي نمائيه وتجريه ونمازسه ، لا العالم المستقل عنا وعن تجربتنا . ولصعب عناصر البناء هنا أكثر تحررا في طريقة تواجدها بالتكوين . فليس هناك ما يمنع ، مثلا ، أن تتداخل مساحة تمثل البحر بمساحة بيوت تنهض بطول التكوين ، طالما كانت التجربة الوجدانية التي تسعى الفنانة لتجسيدها تقتضى ذلك . ليس هناك ما يمنع أن نرى ظل حوريات النيل بنفس الوضوح والكثافة التي نلمسها في أجسادهن ، إلا كان ذلك في وسعه خلق أسطورة عالم ماثا تنطلع اليه .

وتبدأ روح تعبيرية واضحة تفرد عالم جاذبية سري . وقد أدت حاجتها الى تسطيح المراتب بكل هذا التلخيص والتخريف ، أي بكل هذا « التحليل » ، الى الوجه الآخر والمكمل للتكميبي ، أي الى « التركيب » . وقد كان هذا المنهج التركيبي من التكميبي ، هو المنهج الذي استخدمته الفنانة بكل توفيق في لوحاتها الضخمة الشهيرة من « الحياة على شاطئ النيل » (١٩٦٤) ، التي يبلغ طولها عشرة أمتار . أنها حقا لوحة ملحمية تسرد لنا كأي ملحمية حداثية قصة حياة عظيمة بكامل أبعادها . ويربط أبعاد هذه الحياة هنا خف واحد ممتد لانهائي ، هو نهر النيل . انه يربط حياة مستمرة على سفاهة آلاف من السنين . يربط الأرض المزروعة ، بالرباب المحفلة ، يشرب الناس وغسيلهم واستحمامهم . أن اللوحة بهذا الشكل مقسمة الى أجزاء مستقلة ، كل جزء يصور لنا جانباً من جوانب الحياة على شاطئ النيل . وهذا الجزء يمثل مدى ما يعانيه المراكبية من صراع في حركة ضد « البان » ، أي العجل الربوط بالركب . أن الأجسام هنا تميل - للامام بعنف ، مشدودة ، منفصلة ، والمساحات التصويرية قد



بيوت ١٩٦٧

موضوع البيوت ، كالحلن الاساسى الذى تتفرع منه مختلف التوزيعات النضجية . فهل يا ترى بسبب ما فرض البيئة من قدرة على الايعاء بالحماية وبالأمن ؟

لقد راحت الفنانة تخلق من صفائر المبيعات المنتشرة على امتداد التكوين ، علا فريدا ومؤثرا . يتشيز بتركيباته الهندسية القوية ، وايضاياته المتواترة . ومن التامل الدقيق ، يتكشف مدى غنى تسويحه الداخلى . فاحيانا نطالعنا تكوينات بالغة الهدوء والرفقة والكمال . واحياناً اخرى تصدمنا ابقاعات صاخبة لخطوط متشابكة تميل للاتجاه الفطرى ، الذى هو اتجاه الحركة المنضيفة .

وكثير من لوحات هذه المرحلة الجديدة ، تصور تلامل العصر البشرى بالعنصر المعمارى . وذلك خلال ما يبرز من بعض زوايا البناء . فتصانف وجها من الوجوه . وقد غطس في كك المساحات المجزأة التى تصور البيوت ، وكأنه الانتاع الغريب لكائن مجهول . وفى بعض الاحيان نجد اجسام باكملها قد استحالت الى طوابق من بيت .

وبذلك يتفاعل العصر التميمرى ههنا مع العنصرية

تشا أمريكا أيضا أن تصعد له بدبلا . عاشت طوال الاشهر الستة ، وهى مدة النجاة ، فولد جبل من الجبال المظلة على المحيط الهادى ، هناك بين الغابات .

ولاول مرة فى حياة جاذبية سرى تصبى بالرؤية فى رسم منظر طبيعي . فراحت ترسم العديد من اللوحات حتى بلغت مائة لوحة ، رسمتها اثناء مدة اقامتها بين الطبيعة الاميريكية . منها لوحة فريية تصور رجل اسود يتأمل شجرة امامه ، تفتتح الفرعها وتتلوى على نحو مشير . ولوحة اخرى تصور شجرا يظهر لنا وكأنه بشر مصلوبين على الجبل .

وعندما تعود فنانتنا الى مصر من جديد ، يكون أول مكان تصفده هو بلاد النوبة ، التى لم تضارب مخيلتها ابدا . لكنها الآن مهجورة تماما . هجرها أهلها الى بعيد . وسوف نطفيها من قريب مياه النيل بعد بناء السد العالى . ومن احلام عالم يفرق ، ومن مشاعر ارتبطت بمكان اصبح مهجورا موحشا ، ومن هذيان مياة تسقط فى النزوع الاخير ، وتتشبث بكل ما تملكه من قوة فى البقاء ، استمدت جاذبية سرى عناصر اسطورية باكملها . صورتها فى لوحات بالغة التأثير ، بجسود الدرامى والتراجيدى المفعج ، ورموزها الكونية الموحية . فلى احدى هذه اللوحات نرى ذلبا يعزى فى فضاء لا نهائى فوق جسد امرأة مددة غرقى . ونرى فى لوحة اخرى عنوانها « عروس النيل » امرأة مستلقية مشوهة على سفائف النيل . وفى لوحة فريية لائنة تشاهد كتلة غامضة من التؤترات والترحجات والتلويات بلون احجار الجبل تفوص باطرافها فى المياه ، فما نلث ان ننتبين بامعان النظر مشهدا غريبا لرجل وامرأة لحظلة ممارسة الحب .

وليس من الغريب سيطرة الحب اللاغى بالجنس على هذه التكوينات . لان الصراع ههنا هو صراع الطبيعة ضد الموت ، ولان الجنس هو الوسيلة الضرورية لبقاء الكائنات ، واستمرار الحياة .

وسوف يكون مقصرا لجاذبية سرى ان تحيا نفس هذه الواجس من جديد ، ونفس الصراع والتشبت بالبقاء وبالحياة . بعد أن طوحتها الامساك على مدى عاشرين . وذلك بعدوان عام ١٩٦٧ . وبمسود العنف من جسد والصراع والتؤوتر . ومن الواضح ان الفنانة ههنا عندما ترسم الاطفال الذين يهون ، والبيوت التى تصدع ، واللغات المزعورة ، فانها تصور نفسها المنيف واحتجاجها الايجابى وسخطها العميق على كل ما يهدد الوجود الانسانى ، وامن الانسان .

ولبدا جاذبية سرى مرحلة جديدة ، عقب احداث ١٩٦٧ ، تعالج فيها موضوعا واحدا يكاد لا يتغير ، الا وهو



الحياة على شاطئ النيل ١٩٦٤

يسمى هذا التصوير الى أن يكون تصويرا جداريا ، بكل ما فيه من عوامل داخلية وبكل ما في موضوعاته من ملاحم ، وبكل ما في مسطحاته من بساطة بنائية ، وبكل ما في ألوانه من وضوح وقوة ، وبكل ما في مساحاته العريضة المنسجمة من رغبة في الإمتداد الى عتلا نهاية .

في فبراير ١٩٥٦ ، في كلمة النشرة التي قدمت معرض « جماعة الفن المعاصر » الذي أقيم بمتحف الفن الحديث ، أطلق الناقد الشاب « أميه أزار » صيحته القوية التي سستل على القوام علامة على الطريق : « أننا بحاجة الى حوارات ، فمالما تبتدى مع مظلمة الحوائط البيضاء » .

ولا شك ان وراء دعوة « أميه أزار » حاجات متنوعة ومعدنة لخلق فن مصري جديد . . وراها محاولات ومحاولات تتشالى لفنانين مصريين يريدون قبل كل شيء أن يعيشوا واقعهم القوي ، وان يلقوا على انفسهم الوثيق بأعلى ما توصلت اليه روح عصرهم .

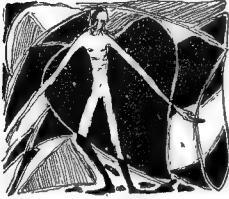
الهندسية لخلق هذا المركب الغريب في تصوير جاذبية سرى ، وهو بلا شك قادر على صنع أسطورة تتجاوز مع ما في نفس الفنان من نزعة قوية للانطلاق والتحرر ، ومن رغبة جانبية في الفناء بملأ الفضاء كله .

التصوير الخائطي

وبقى هنالك قضية هامة يشهها تصوير جاذبية سرى ، على امتداد مراحل تطورها المختلفة . قضية يفرضها أسلوبها الفني ومفاهيمها الفكرية ومرافقها الاجتماعية على حد سواء . انها قضية التصوير الخائطي : أى قضية التصوير على أوسع المساحات ، وبأبسط أنواع التكوينات التشكيلية ، لتغطية أراضى الواجهات البنائية وأكثرها انفتاحا لأعين الجماهير . وبكى هنا أن نذكر لوحة جاذبية سرى المنسجمة عن « التصلب عند الناصر وشعب مصر في فناء السريس » أو لوحة « الحياة على شاطئ النيل » ل « الهائلة ذات الإمتار العشرة » لتبين الى أى مدى

الأسباب الاجتماعية والاقتصادية لتعاطي المخدرات

د. سمير نعيم أحمد



نظم المكتب الكوئي العربي لشئون المخدرات بجامعة الدول العربية ندوة دولية عربية حول « ظاهرة تعاطي المخدرات » بالقاهرة في الفترة من ١٠ الى ١٤ مايو ١٩٧١ • وقد افتتح الندوة السيد الدكتور عبده سلام وزير الصحة ورأسها اللواء احمد أمين الحاذقة مدير مكتب شئون المخدرات بالجامعة • وحضر الندوة ممثلون عن معظم الدول العربية وعن الهيئات العالية • وألقى فريق من أساتذة الجامعات والخبراء بعونا تناولت تاريخ المخدرات والتعريف بها ومدى خطورتها وأسبابها وآثارها النفسية والصحية والاجتماعية والاقتصادية وتأثيرها على برامج التنمية والشباب وموقف الدين منها وعلاج وتأهيل المدمنين والجهود العربية والدولية لمواجهة المشكلة والتدابير الوقائية والإعلامية والتشريعية • وأصدرت الندوة مجموعة من التوصيات الهامة لمواجهة المشكلة والقضاء عليها • وتعتبر هذه الندوة الأولى من نوعها في تاريخ المكتب العربي لشئون المخدرات من حيث تركيزها على الجوانب العلمية الاجتماعية والنفسية والطبية •

الاجتماعية العامة ، ويتكشف أن القضاة على هذا الانتشار
للمرض أو الوقاية منه لا يمكن أن يتم بإجراءات فردية
تتخذ مع كل مريض على حدة فقط ولكن من طريق إجراءات
اجتماعية بيئية عامة تهدف الى تغيير هذه البيئة بما يكفل
القضاء على الظروف التي سببت انتشار المرض . ومن
اجل ذلك ظهر ذلك الفرع الجديد من الطب الذي يسمى
بالطب الاجتماعي Social Medicine
ولا بد لنا أن نذكر أن القضاء على الوبئة التي كانت
تحتاج البشرية قد تم فقط من طريق اتباع هذا الأسلوب .

ولو طبقنا نفس الأسلوب على الأمراض النفسية
الاجتماعية ومن بينها تعاطي المخدرات لكان من المفروض
أن يبدأ البحث من مسبباتها بتحليل الخصائص الاجتماعية
للمتعاطين ، ثم دراسة الظروف الاجتماعية التي يعيشون
فيها ثم البحث عن الأسباب الاجتماعية العامة التي تؤدي
الى نشأة هذه الظروف من طريق تحليل التركيب الاجتماعي
للمجتمع الذي تنتشر فيه هذه الظاهرة .

أولا - الخصائص الاجتماعية للمتعاطين

يجب أن نقرر أولا أن الباحثين في موضوع تعاطي
المخدرات يتفقون على صعوبة بل وحتى استحالة معرفة
مدى انتشار تعاطي المخدرات بدقة كاملة في أي مجتمع من
المجتمعات ، وبالتالي صعوبة التعرف بدقة كاملة على كل
الخصائص الاجتماعية للمتعاطين . ويرجع ذلك الى أن
المتعاطين لا يعرفون إلا حين يقبض عليهم أو حين يلبسون
العلاج ، ومن الواضح أن عدد المقبوض عليهم من المتعاطين
لا يمثل حقيقة انتشار التعاطي ، وعلى هذا فإن الإحصاءات
الرسمية لا تعطينا فكرة شاملة عن مدى انتشار التعاطي
في المجتمع ولا عن توزيع الانتشار . ويحاول الباحثون
التغلب على هذه المشكلة باللجوء الى البحوث الميدانية التي
تجرى على المتعاطين خارج السجون وخارج المستشفيات .
ولأن مثل هذه البحوث ينتاج طيبة تساعد على زيادة
الدقة في تقدير مدى انتشار العقلي لتعاطي والتعرف
على الخصائص الاجتماعية الاقتصادية للمتعاطين ، ولو
أنهنا بالطبع لا توصلنا الى تقدير كامل الدقة لاعداد
المتعاطين لانها لا يمكن أن تجرى على كل الافراد من جهة
ولأن المتعاطين لا يدلون بالبيانات الصادقة دائما نظرا لما
يعيق بهذا السارد من وصمات اجتماعية . وعلى ذلك فإن
كل تقديرات انتشار التعاطي تكون تقريبية ويمكن أن
نستخلص منها الاتجاهات العامة للظاهرة والخصائص
الاجتماعية الاقتصادية للمتعاطين .

وسوف نتناول هنا بعض الخصائص الاجتماعية
للمتعاطين مثل فئات السن التي يكثر فيها وجنس
المتعاطين ، وحالتهم المهنية والتعليمية .

يرجع اهتمام العلماء بالبحث في الأسباب الاجتماعية
والاقتصادية لتعاطي المخدرات بدلا من مجرد التركيز على
الاسباب النفسية الفردية الى حقيقة البتة العدم
الإنسانية الحديثة - وخاصة علم النفس والاجتماع
والانثروبولوجيا - مؤداه ان الفرد نتاج للظروف الاجتماعية
الاقتصادية التي يولد وينشأ فيها . فليس هناك كائن
إنساني واحد ينشأ بمعزل عن المجتمع الذي يوجد فيه
أو يستطيع أن يهرب من تأثيرات هذا المجتمع على تكوينه
وعلى نموه الشخصي وعلى افكاره وقدراته العقلية
وانجاهاته وخصائصه الانفعالية وسلوكه . فالشخصية
الإنسانية نتاج لتأثيراتها الاجتماعية ، وهي لا تشكل تبعا
لقوانين بيولوجية ولكن تبعا لقوانين التطور الاجتماعي .
ولذلك فإنه يلزمنا لفهم شخصيات الافراد وما يتأثرون به
سلوكه ، تحليل انتمائهم الاجتماعي وتحديد الظروف
الاجتماعية الواقعية التي يعيشون فيها والتي شكلت
شخصياتهم وسلوكهم .

وتعاطي المخدرات حين يتأيه عدد قليل من الافراد
في مجتمع ما يختلف عنه من الناحية الاجتماعية حين يكون
منتشرا بين قطاعات أو طبقات عريضة في المجتمع . فلي
العائلة الاولى يمكن فهم هذا السلوك من طريق البحث في
الظروف النفسية والاجتماعية المباشرة لمجموعة الافراد
الذين يتأون هذا السلوك ، أما في العائلة الثانية فان
فهم هذه الظاهرة لا يتأني الا بتحليل التركيب الاجتماعي
للمجتمع بأسره للتعرف على ما به من خصائص نوعية
تشجع على انتشار هذه الظاهرة أو تخافق الظروف
المنجبة على انتشارها . ولتوضيح هذه النقطة نستمر
مثالا من ميدان العلوم البيولوجية التطبيقية مثل الطب .
حين يرد على الطبيب عدد محدود من الحالات المصابة بمرض
ما فإنه يكون أمام حالات فردية يبحث عن أسباب المرض
فيها في التاريخ الفردي للمريض وطبيعة تكوينه الجسمي
والظروف البيئية المباشرة المحيطة به ، ومن طريق ذلك
يتوصل الى معرفة طبيعة المرض وتحديد علاجه وهكذا يقف
على المشكلة . أما اذا توجه الطبيب بمعد هائل من الافراد
المصابين بنفس المرض ووجد أن هذا المرض ، وليكن الملا
أو البلهارسيا مثلا ، منتشرة بين قطاع كبير من افراد الشعب
فان تفكيره يخرج من نطاق الافراد والظروف الفردية لنتجه
لتحليل البيئة الصحية والاجتماعية الواسعة في المجتمع
الذي يعيشون فيه لكشف عن العناصر أو الاسباب التي
تحدث هذا المرض أو تهيئ الظروف التي تحدثه . وهينئذ
قد يتكشف وجود البذر والمستنقعات بكثرة أو وجود قواقع
البلهارسيا أو عدم توفر الامكانيات الصحية في البيئة التي
يعيش فيها هذا القطاع الكبير من الشعب . وهكذا يتحول
بحثه عن الاسباب الفردية المباشرة الى الاسباب البيئية

(أ) الفئات العمرية للمتاعطين :

من انتشاره بين الأثلاث . فقد بين عالم الاجتماع الأمريكي داي Del أن ثلاثة أرباع متاعطى المخدرات في مدينة شيكاغو كانوا من الذكور ، وبيت دراسة منطقة شيكاغو The Chicago Area Project أن ٧٢٪ من الحالات المعروفة للشرطة من الذكور ، وانتسج من دراسة إيزيدور تشاين Chasin التي نشرت عام ١٩٦٤ بعنوان « الطريق إلى المخدرات : تعاطى المخدرات والجناح والسياسة العامة » . والتي قام فيها بدراسة توزيع متاعطى المخدرات من الأحداث المروفيين للشرطة وللمستشفيات والمؤسسات الاجتماعية في مدينة نيويورك أن حوالي ٨٥٪ منهم من الذكور . وفي الهند أفضح من البحث الذي أجراه كوبرا وكوبرا أن تعاطى المخدرات أكثر انتشارا بين الذكور منه بين الأثلاث . واتفقت نفس النتيجة من البحث الذي أجراه ساعد المغربي عن تعاطى الحشيش في مصر .

تدل معظم الدراسات العالية على أن تعاطى المخدرات منتشر بين من يقل عمرهم من الأربعين عاما ، ولكن نتائج البحوث تتفاوت في مدى انتشار التعاطى بين فئات العمر المختلفة قبل سن الأربعين . ففي الولايات المتحدة الأمريكية تدل الدراسات على أن تعاطى المخدرات يزداد انتشارا بين صغار السن فقد كانت نسبة الذين يقل سنهم عن ٢٥ سنة بين متاعطى المخدرات تقدر بحوالي ١٠٪ منذ ثلاثين عاما ، أما الآن فإن نسبة هؤلاء تقدر بحوالي ٥٠٪ . وقد وجد كاتب هذا المقال أثناء دراسته لجمعية كبيرة من الأحداث المتاعطين للمخدرات بمدينة أوكلاند بولاية كاليفورنيا في الولايات المتحدة الأمريكية خلال الفترة من ١٩٦٤ إلى ١٩٦٧ أن تعاطى المخدرات بين الأحداث الذين يقل سنهم عن ٢٠ عاما يتزايد كزيادة خطرا بل إنه يتعد كيشمل الأطفال الصغار الذين ينتشر بينهم تعاطى الحشيش واستنشاق الغازات العذرة مثل Glue Sniffing

ويذكر تقرير هيئة بحث تصاعطى المخدرات بالمرکز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالآاهرة أنه « يسود الاتفاق في الرأي على النطاق السابق ذكره فيما يتعلق بالقرابة بين التعاطى هذه الذكور وعند الأثلاث ، فلم يذكر فرد واحد من أفراد العينة التجريبية أو المجموعة الضابطة أن انتشار تعاطى الحشيش أو الأفيون بين النساء يوفق انتشاره بين الرجال » .

أما في مصر فقد أفضح من البحث الذي أجرته هيئة بحث تعاطى الحشيش برئاسة الأستاذ الدكتور مصطفى زيور (والتي كان المؤلف عضوا فيها) التابعة للمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في الفترة من ١٩٥٨ حتى ١٩٦٤ أن أكثر فئات السن القبالا على تعاطى الحشيش هي « الفئة التي يتعد بها العمر من العشرين إلى ما قبل الأربعين ، ويلحقها في الأقبال فترة العمر المتعد من ٤٠ فما فوق ، ثم الفترة التي يقل فيها العمر عن ٢٠ سنة ، أما بالنسبة لانتشار الأفيون بين هذه الأعداد فتقدر ترتيب هذه الفئات ، إذ تحتل المكان الأول الفئة المتعد من الأربعين فأكثر وتليها الفئة المتوسعة من العمر في الرتبة الثانية ثم فئة السن دون العشرين . ويتلقى هذا الرأي فيما يتصل بفئة العمر كتوسعة مع ما انتهى إليه كوبرا وكوبرا من نتائج في الهند » .

وعلى الرغم من اتفاق نتائج البحوث حول انتشار تعاطى المخدرات بين الذكور أكثر منه بين النساء إلا أن هناك من الدلائل القوية ما يشير إلى تزايد تصاعطى المخدرات بنسبة كبيرة بين الأثلاث في مجتمعات معينة مثل الولايات المتحدة الأمريكية ، فقد تبين من الدراسة التي أجريتها في ولاية كاليفورنيا عن تعاطى المخدرات ومن أطلنا على بعض البحوث التي أجريت على طلبة الجامعة ومن خبرتنا بأوساط الشباب والطلبة الأمريكيين أن نسبة متزايدة من الفتيات تعاطى المخدرات وخاصة الحشيش وغفلر الهلوسة L.S.D. كما أن جلسات التعاطى لا تكون في الغالب قاصرة على الذكور كما هو الحال في مصر ولكنها تضم دائما قريبا الفتيات ، وذلك ملاحظة على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لتفسيرنا لظاهرة انتشار تصاعطى المخدرات ، فإذا كانت محاولة تفسيرنا لتصاعطى الذكور للمخدرات بسبب توجه إلى الظروف الاجتماعية للذكور فإنها في هذه الحالة لا بد وأن توجه إلى البحث عن التغيرات التي طرأت على المجتمع وجعلت الظروف الاجتماعية متشابهة بالنسبة للذكور وللإثلاث . وسوف نعود للحديث عن هذه النقطة بالتفصيل منحا نقوم بتحليل الوقائع الاجتماعية المرتبطة بتصاعطى المخدرات في القسم الخاص بالتفسيرات الاجتماعية .

ويجب أن ننبه هنا إلى أن هذه النتائج لا تعنى ولا يجب أن تفسر على أساس أن صغر السن من أسباب تصاعطى المخدرات . ولكن يجب البحث عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي تؤثر على قطاع الشباب في المجتمع بشكل يؤدي إلى انتشار تعاطى المخدرات بينهم . وإيرادنا لهذه الحقائق المتعلقة بالفئات العمرية للمتاعطين ليس إلا من قبيل محاولة رسم الخريطة الاجتماعية لتعاطى المخدرات والتعرف على كافة أبعادها حتى نتجنب بعد ذلك من القيام بتشخيص سليم للمشكلة يقرم على الحقائق الثابتة علميا .

(ب) جنس المتاعطين :

تجمع الدراسات التي أجريت عن ظاهرة تصاعطى المخدرات على أن تعاطى المخدرات ينتشر بين الذكور أكثر

(ج) الحالة المهنية والتعليمية لتعاطي المخدرات :

تبين من البحث الذي أجرته هيئة تعاطي المخدرات بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية أن أكثر الفئات الاجتماعية تعاطيا للحشيش هي فئة العمال عليها فئة الموظفين ثم الطلبة ثم التجار وذلك بالنسبة للمهن .

وتتفق نتائج هذا البحث مع نتائج بحث سعد القرني والذي تبين منه أن فئة العمال والفلاحين تأتي في مقدمة الذين يتعاطون الحشيش ، وأن الطبقة العاملة بصفة عامة هي الأكثر تعاطيا للحشيش من غيرها من الطبقات ، وعلى طائفة العمال طوائف التجار والفلاحين والموظفين . كما أن طائفة رجال الدين لا يتخلو بعض أفرادها من تعاطي الحشيش وإن كانت أقل الطوائف في درجة الانتشار .

كما تبين من الدراسات التي أجراها كوبرا وكوبرا على تعاطي الحشيش في الهند أن العمال في المدن الصناعية الكبرى من أكثر الفئات الاجتماعية اقبالا على التعاطي . كذلك يلاحظ بن عبود على فسوء خبرته بنزلاء مستشفى برشيت للأعراض النفسية والتبعية في مراكش أن غالبية متعاطي الحشيش من العمال الصناعيين في مدينة الدار البيضاء . ففي احصاء أجرى عام ١٩٥٦ كان بالمستشفى ١٢٥ نزلا من انحاء مراكش جميعا ، منهم ٨٢٤ شخصا ورد في تاريخهم الشخصي أنهم كانوا يتعاطون الحشيش ، منهم ٦٩٩ من العمال . ويتضح من ذلك أن مجال النشاط الحرفية هم أكثر فئات المجتمع تعاطيا للحشيش .

وتوقع دراسة بسكور التي نشرت بعنوان «التحليل الاجتماعي لسجلات مدمني المخدرات بالمستشفيات» والتي يستشهد بها كلوسن في مقاله السابق الأشارة إليه من ايمان المخدرات أن معدل الإدمان بين فئة الأطباء والممرضين والصيادلة وأطباء الأسنان كان مرتفعا بين أفراد معينة على الرغم من وجود كل المهن بين السمجتن . أما أكثر الفئات تعاطيا للمخدرات فقد كانت فئة المشتغلين بالأعمال المنزلية والخدمات . ومما يذكر أن بحث بسكور قد أجرى في مستشفى خاص .

ويقدر داي في دراسته التي نشرت بعنوان « ادمان المخدرات في شيكاغو » أن تعاطي المخدرات منتشر بين عمال الخدمات والترفيه ، ومع ذلك فإن كل الفئات المهنية يتشتر بينها الإدمان .

ويذكر مارشال كينراد أن ادمان المخدرات ينتشر بين كل الفئات إلا أن هناك فئات بعينها ينتشر الإدمان بينها

بعكم عملها وتوفر المخدرات لها مثل الأطباء والموسيقين .

أما عن الحالة التعليمية للمتعاطين فإن الدراسات المحلية تتفق على انتشار المخدرات بين فئة اليمين وذوى التعليم المنخفض أكثر من غيرها من الفئات ، فقد ظهر من بحث الحشيش في مصر أن « كلا المخدريين (أى الحشيش والافيون) يزاد انتشاره مع انخفاض مستوى التعليم ويقل مع ارتفاع مستوى التعليم وهو ما يؤيده نتائج كزبرا وكوبرا كذلك » .

ثانيا - الظروف الاجتماعية والاقتصادية للمتعاطين :

تبين لنا من عرضنا للخصائص الاجتماعية للمتعاطين أنه على الرغم من أن نتائج البحوث تشير إلى أن متعاطي المخدرات يعضون أفراد من كافة المهن والحالات التعليمية إلا أن تعاطي المخدرات أكثر انتشارا بين ذوى المهن البدوية والحرفية وبين ذوى التعليم المنخفض مما يشير ضمنا إلى أنه أكثر انتشارا بين الطبقات العاملة الفقيرة .

وقد بينت نتائج بحث تعاطي الحشيش في مصر أن المخدرات أكثر انتشارا بين الأشخاص المنتمين إلى الطبقات الفقيرة ، ثم تأتي طبقات المتوسطين والأغنياء بعد ذلك . بالترتيب .

كما افصح من البحث الذي أجراه سعد القرني عن تعاطي الحشيش في مصر أن تعاطي الحشيش بالنسبة للطبقات الاجتماعية منذ سبعة قرون في البلاد العربية كان أن يكون قاصرا على الطبقة الفقيرة التي تعيش في المناطق المتخلفة المنحطة من حيث المستوى الاقتصادي لاجتماعي ، وعلى الرغم من أن بعض النخاسة من أفراد المجتمع كانوا يعرفون الحشيش وتعاطيه . وفي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين كان الحشيش مرتبطا بالطبقة الفقيرة وبالاحياء الشعبية المتخلفة .

وبسعد سعد القرني ذلك الإزدراء والاحتقار الذي كان يلقاه المتعاطون بأن تعاطي الحشيش مسكونه اجتماعي كان مرتبطا بالطبقة الفقيرة من العمال وأصحاب المهن البسيطة الذين كان ينظر لهم باحتقار وازدراء من جانب الطبقات الغنية . أما نتائج البحث الميداني فقد بينت أن تعاطي الحشيش ليس قاصرا على طبقة واحدة (أجرى البحث في أواخر الخمسينات من هذا القرن) . ولكنه أكثر انتشارا بين الطبقة «العمالة الفقيرة» التي تشمل العمال المهرة وأصحاب المهن البسيطة كالباذعة ، الصغار والعمال غير المهرة وحلب هذه الطبقة الفقيرة من حيث الانتشار الطبقة المتوسطة ثم الغنية . وهو ما يتفق مع بحث المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية .

في بحثه من ادمان الافيون في مدينة شيكاغو الى نتيجة مماثلة . فقد وجد أن المناطق التي تنتشر فيها ادمان الافيون في المدينة هي المناطق الفقيرة جدا ذات المستوى الاجتماعي الاقتصادي المنخفض وأن هذه المناطق لا ينتشر فيها ادمان المخدرات فقط ولكن ينتشر فيها أيضا جناس الأحداث والجريمة وفي ذلك من المشكلات الاجتماعية الخطيرة كالباطلة والتفكك الأسري .

وتأملت نفس هذه النتيجة من البحث الذي أجرى في مدينة شيكاغو ضمن سلسلة أبحاث The Chicago area project كما أن البحث أن إجراء قسم علم الأجرام بجامعة كاليفورنيا (١٩٦٤ - ٦٧) بإشراف الدكتور هيرت بلور رئيس قسم الاجتماع بالجامعة والذي اشترك فيه كاتب هذا المقال من ادمان المخدرات بمدينة أوكلاند أتبث نفس هذه النتيجة ، ووجد أن نصف الشباب بالمدينة يدمنون المخدرات .

ويلخص كلاسون في مقبالة بكتساب دوبرت مروتون العنوان « المشكلات الاجتماعية المعاصرة » حالة البيئات الاجتماعية التي ينتشر فيها تعاطي المخدرات بقوله : « أن البيئات التي توجد بها أعلى معدلات لتعاطي المخدرات تسكنها أكثر المجموعات حرمانا وفقرا والقميها نجاحا . وهذه المناطق يوجد بها أيضا أعلى معدلات للجريمة والعدوان وأعلى معدلات لوفيات الأطفال والأممات بالبلد ، وأعلى نسبة من الأسر المستعدة . وهي مناطق ذات كثافة سكانية عالية وعدم استقرار سكاني . . . وفي هذه المناطق تسكن عدة أسر في شقة واحدة عادة ما تتلصصها وسائل التدفئة أو دورات المياه الخاصة . والأطفال ينانون كل الليل أو لالة في سرير واحد أو ينانون مع الراشدين ، ونسبة كبيرة من الأسر لا يكون لها عامل بصفة ثابتة ومستقرة . والزواج في هذه الأسر يتم بسرعة ولكنه ينتهي بسرعة أيضا . . . وكثير من النساء في هذه الأسر يعمل ويتركن أطفالهن دون رعاية . وهذا النمط من الحياة الأسرية تتميز به بصفة خاصة الأسر الزوجية في الولايات المتحدة التي عانت من الاستعباد لم العرمان الاقتصادي الناتج من حرمان الرجل الرئسي من فرص تنمية قدراته المهنية والحصول على عمل» .

إلا أن الولايات المتحدة الأمريكية تشهد الآن تحولا جديدا في التشاير ظاهرة تعاطي المخدرات . فقد بدأت هذه الظاهرة تحرف إلى قطاعات الشباب الجامعي المتعلم وأفراد الطبقة الفنية على الرغم من استمرار تركيزها في الطبقات الفقيرة . ويتفق تفسير ذلك تحليل ودراسة الظروف التي يمر بها الشباب الأمريكي (وكذلك الشباب الأوروبي في البلدان الغربية) والتي تسود المجتمع الأمريكي بصفة

وتزايد نتائج الأبحاث العالية هذه الاستنتاجات . ففي البحث الذي أجراه أريودور تشساين على مدمني المخدرات بالولايات المتحدة الأمريكية في نيويورك تأملت هذه النتيجة . ونظرا لامتية هذا البحث من الناحية النظرية والنتيجة فسوف نعرض بإيجاز لخطواته ونتائج .

كانت المرحلة الأولى من بحث تشاين تهدف إلى تحديد بعض خصائص الأحياء التي ينتشر فيها تعاطي المخدرات . وقد تم الحصول على قوائم بأسماء وناوين الأفراد الذين يتراوح أعمارهم بين ١٦ سنة و ٢١ سنة والذين عرفوا للجهات الرسمية بأنهم من مدمني المخدرات . وتكونت لديهم قائمة من ١٨٤٤ ولدا من مدمني المخدرات أو التجارين فيها . ثم رسمت خريطة لتوزيع هؤلاء الأفراد على مناطق المدينة حسب معدل إقامتهم وحددت المناطق التي ينتشر فيها المخدرات وتم وصفها بدقة . ويصف تشاين نتائج هذه الدراسة بقوله : « اتضح من هذه الدراسة أن المناطق السكنية التي يتركز فيها تعاطي المخدرات هي أكثر مناطق المدينة حرمانا وازدحاما وفقرا ، وحتى داخل هذه المناطق السيئة وجد أن المخدرات تكون أكثر انتشارا في تلك الأجزاء منها التي يكون الدخول فيها شديد الانخفاض والمستوى التعليمي منخفض جدا ويسود فيها التفكك الأسري » .

ثم افصح تشاين بعد ذلك من دراسته للظروف الأسرية للشباب المدمن للمخدرات ولأحداث الجنحين أن الحرمان الاقتصادي للآخرة والبطالة وانخفاض المستوى التعليمي والسكن السيء أثرهم من العوامل التي ترتبط بفتح الأحداث ، وقد وجد أن نسبة كبيرة من الأحداث الجنحين تعاطي المخدرات وكان هناك تشابها في الظروف الأسرية السيئة من الأحداث الجنحين ومدمني المخدرات، أما لدى الجنحين وفي المدمنين فقد كانت ظروفهم الأسرية أفضل ، كما وجد أن الظروف الاقتصادية المادية للأسرة ترتبط بالظروف النفسية سيئة مثل كثرة الصدمات النفسية والرفض النفسي .

وهكذا يتضح لنا أن الظروف الاقتصادية الاجتماعية السيئة ترتبط بكل من ادمان المخدرات والجريمة والرفض النفسي .

ويصف تشاين البيئة الاجتماعية التي يؤدع فيها ادمان المخدرات بين الشباب في مدينة نيويورك بقوله « هذه البيئة تتصف بثلاث خصائص ، الفقر وانخفاض مستوى التعليم والتفكك الأسري والأحارقات ، كما أن هذه البيئة ينتشر فيها أيضا مع ادمان المخدرات ادمان الخمر والسلوك المفساد للمجتمع بصفة عامة والجريمة بصفة خاصة » .

وقد توصل عالم الاجتماع الأمريكي داي Dai

عامة وندى الى انتشار المخدرات وادمان الخمر والعنف والجريمة والتفكك الاجتماعي عموما .

ثالثا- التفسيرات الاجتماعية لتعاطي المخدرات :

انفتح لنا من عرض الحقائق الجوهرية المرتبطة بظاهرة تعاطي المخدرات أن هذه الظاهرة ترتبط بظروف اجتماعية مادية ملموسة هي انتشارها بين الطبقات العاملة للادوية والفقر في نفس الوقت . ونظرا للحرمان الاقتصادي الشديد غير العادل ، وخاصة في مجتمعات الوفرة والثروة كما تسمى مثل الولايات المتحدة الأمريكية، فإن هذه الطبقات تعاني من انعدام فرص التعليم تقريبا أو ضعلها وهي التي نصيبتها البطالة ويمتد أثرها من عدم اشباع حاجاتهم الأساسية فلا يتوفر لهم المسكن اللازم ويعيشون في ظروف سكنية وصحية غير انسانية مما يترتب عليه اصابة الحياة الاسرية بالاضطراب والتفكك وهنا يتجمع منه أيضا زيادة الشعور باليأس وعدم الثقة بالنفس ونمو المشاعر العدائية نحو المجتمع . ولدى هذه الطبقات تنتشر الأمراض والادوية وحالات الوفاة وخاصة بين الاطفال وينتشر الإيذاء كما تنتشر الأمراض النفسية والاجتماعية كالجريمة وانحرافات الأحداث واليخاء وادمان الخمر وادمان المخدرات . ويعاني أفراد هذه الطبقة من القلق وعدم الشعور بالأمن والاستقرار وهدم الاطمئنان على المستقبل .

والنتيجة المنطقية التي تترتب على كل هذه الحقائق هي أن البحث يجب أن يتجه الى السبب الرئيسي في وجود الضرر الاساسي الذي ينتجم عنه كل هذه المصائب وهو فقر الطبقات العاملة وحرمانها الاقتصادي . إلا أن علماء الاجتماع الغربيين يتناقضون تماما مع انفسهم حين يوردون هذه النتائج لم يوردون لها مالا كلية عند تقديمهم للتفسير الاجتماعي لتعاطي المخدرات ، فبدلا من أن يقوموا بتحليل التركيب الاجتماعي للمجتمع واسلوب توزيع الثروة القومية والاجتماعية فيه للكشف عن سبب هذا التوزيع غير العادل للثروة الذي ينتجم عنه معاناة الطبقات الكبيرة من المجتمع من الفقر في الوقت الذي تعيش فيه بعض الفئات في حالة من الثراء الهائل .. اقول بدلا من ذلك يتجهون الى تقديم تفسيرات لا تدخل في اعتبارها هذه الحقائق المادية التي توصلوا اليها من أبحاثهم العلمية .

فالعالم الاجتماع الأمريكي داي مثلا يضرب بالحقائق التي توصل اليها في بحثه في مدينة شيكاغو عرض الحائط ويفسر ظاهرة انتشار تعاطي المخدرات بقوله ، أن العامل الحاسم في الإدمان هو اكتساب المعرفة بالمخدرات من طريق الاختلاط بالذين يتعاطون المخدرات في الحفلات والثناء ممارسة اليخاء أو لعب القمار . أي أنه يريد أن يقول أن إدمان المخدرات لدى بعض الناس سبب إدمان بعض الناس

للمخدرات ، ولكن لماذا وجد إدمان المخدرات واليخاء والقمار في هذه الهيئات أصلا ؟! ويقدم بيكر تفسيراً مشابها يرجع إدمان المخدرات الى تعلم الأفراد كيفية استخدام المخدر وإدراك آثاره والاستمتاع به . ولكن لماذا يتعلم الأفراد استعمال المخدرات ؟ ولماذا ينتشر استعمال المخدرات في المجتمع ؟ إن التحليل الاجتماعي يقتضي الاجابة على هذه الاسئلة ، أما وصف العملية التي يصيب الشخص بواسطتها مدمناً فإنه قد يركز من اختصاص عالم النفس الفردي .

ويقدم علماء الاجتماع الأمريكيين : مروتون وكلاود واهلين تفسيرات ثقافية لتعاطي المخدرات . فروبرت مروتون يرى أن تعاطي المخدرات وهو استجابة انشعابية من جانب المجتمع الذي يجد أن سبيل النجاح مفتوحة أمامه ككل أنه لا يستطيع ارتكاب أفعال إجرامية يعاقب بها أهدافه لجزء من ذلك . ولكن روبرت مروتون لا يشرح لنا السبب في انغلاق سبيل النجاح أمام فئات عريضة من المجتمع .

وتبعا لنظرية مروتون الأمريكي يفسر ارتفاع معدلات الجريمة وادمان المخدرات على أنه انعكاس للموقف الذي يمتد فيه المجتمع هدف النجاح الفردي - مثل تجميع الثروة والممتلكات - ولكن في نفس الوقت يوصد أمام جزء من افراد هذا المجتمع أبواب تحقيق هذا الهدف ، وفي مثل هذا الموقف يخالف هذا الجزء من الأفراد معايير المجتمع ، ويعبر مروتون عن ذلك بقوله : «حين يبعد جوهال القيم الثقافية أهداف نجاح بوجه عام ، ويرفع هسه أهداف فوق ما عداها تصبح الغاية العظمى لغالبية المجتمع في الوقت الذي يقيد البناء الاجتماعي أو يفلق تماما الوصول الى هذه الأهداف بالنسبة لجزء غير صغير من افراد المجتمع فان السلوك الانحرافي يظهر وينتشر على نطاق واسع» .

وهو يرى أن المجتمع الأمريكي يوجد فيه صراع بين القيم التي تصمد النجاح وتلك القيم التي تجعل من تحقيق هذا النجاح شيئا مستحيلا بالنسبة للبعض .

وينتج من هذا الصراع مصدبات انحراف مرتفعة (بما في ذلك إدمان المخدرات) وتحتوي نظرية مروتون على ثلاث مسمات أساسية وهي :

١ - أن القيم التي تدعو الى تحقيق الثراء من أهم خصائص الثقافة الأمريكية ، وأن هدف النجاح ينشده الأشخاص من جميع الطبقات الاجتماعية .

٢ - هناك قيم أخرى في نفس هذه الثقافة تحدد الأساليب المشروعة لتحقيق هذه الأهداف وهي لا تسمح

لكثير من افراد الطبقات الدنيا بتحقيق هذه الاهداف بطرق مشروعة .

٢ - هذا الصراع يؤدي الى جهود من جانب الطبقات الدنيا لتحقيق النجاح بطرق غير مشروعة وحين يفلحون في ذلك يلجأون الى الانسحاب من المجتمع بالجوء الى ادمان المخدرات .

ولكن روبرت مرون لا يذكر في نظريته اى شيء من السبب في وجود (أ) القيم التي تدعو الى تحقيق الثراء والتنافس من اجله (ب) السبب الذي من اجله تفلق السبل امام الطبقات الكادحة لتحقيق هذا الهدف (ج) السبب في وجود الصراع بين الطبقات الدنيا وبين (القيم) التي تحول بينها وبين هدف تحقيق الثراء .

ويقدم « دونالد تايت » نظرية نفسانية مشابهة لتفسير الانحراف الاجتماعي بصفة عامة بما في ذلك تعاطي المخدرات بالطبع فيقول :

« اذا كانت ثقافة ما تتسم بالدينامية والتعقيد والمادية وتعتمد الشخص الذي ينبثق في الصراع التنافسي، ولكنها تسد الطريق أمام الكثيرين لتحقيق هذا النجاح ، فان فشل هؤلاء الذين يضطرون الى التجمع في الاحياء القليلة والتنخلة سوف يؤدي الى ظهور انماط سلوكية هداية وضارة بمصالح المجتمع ككل ولكنها تتآلف مع المثل العليا الاساسية لهذا المجتمع . ولكي يتساح ذلك دعنا ندرس حالة مجتمعنا . ان هذا المجتمع (الأمريكي) يعجز بالتكامل الديمقراطية ، ولكنه بالفعل يفتقر افراده لا على اساس ما ندينهم من فضائل ، ولكن على اساس مسؤوليتهم في جماعات اجتماعية معينة مثل الجماعات العنصرية او الطبقية او القومية وهي عضوية لا يتناسبها الفرد بمحض اختياره ، ولكن الصدفة هي التي تكسبه له . وهذا المجتمع ، بالإضافة الى ذلك يعجز القضاة والسلوكية التي تقوم بها الجماعات الأولية . وهذا المجتمع يرى في سلوك البعض جريمة يعاقب عليها (مثل تعاطي المخدرات في الطبقات الدنيا) بينما اذا ارتكب هذا السلوك او سلوك آخر مشابه له (مثل تعاطي المخدرات في الطبقات العليا) شخص آخر تفاقى عنه وراى فيه سلوكا لا غبار عليه . فهذا المجتمع لا يعاقب مجرمي الطبقات المتميزة ، ولكنه يعاقب مجرميها صامرا اذا اتى سلوكا اقل من ذلك شرا بكثير على المجتمع ويعتبرهم مجرمين .. وهذا المجتمع لا يشجع وينشر الروح التنافس والاستغلال بحيث يحرم الفرد غيره من الرزق فقط ، ولكنه يشجع ايضا وينشر الرقبة في الحصول على المال في مقابل لا شيء .. وهذا المجتمع يدع هذه القيم تسرب الى الاسرة . بحيث يختنل تأثيرها الطغي ويجعل عملية التعليم والتربية أداة للمشاركة في نشاط

تنافسي وغير اجتماعي بدلا من ان تكون موجهة الى نشر الروح الاجتماعية بين الاطفال) .

وتبعاً لهذه النظرية تفسر الاختلافات في معدلات الجرائم والسلوك الانحرافي بما فيه ادمان المخدرات بين الجماعات المختلفة بأنها نتاج لاختلاف تأثير الثقافة على كل من هذه الجماعات . فارتفاع الادمان لدى الذكور عنه لدى الاناث يرجع الى الحماية النسبية التي لدى النساء من التعرض لازمات الحياة الانفعالية والاقتصادية التنافسية والى اختلاف ادوارهن في المجتمع عن الذكور، وحين تتساوى النساء في التعرض لهذه الازمات مع الرجال تنيل الانحرافات الى الانتشار بينهما بالمثل .

وتتصف نظرية تايت بالشمول النسبي من حيث انها تفسر مجموعة من الحقائق في اطار متكامل . الا ان « تايت » لم يحاول ان يفسر منشأ هذه الثقافة التنافسية الفردية التي تعجز العدوان والاستغلال والعنف. وربما كان السبب في ذلك انه لا يستطيع ان يذهب أكثر من ذلك حتى لا يخوض في مسائل سياسية قد يكون الخوض فيها عواقب وخيمة * .

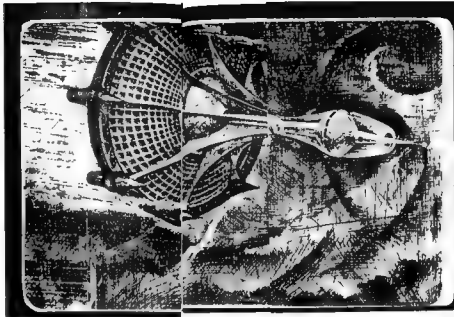
هذه امثلة لاشهر النظريات الاجتماعية التي تفسر تعاطي المخدرات ، وهي كما نرى مؤلفين فريحيين ، وقد عرضناها هنا لانها هي النظريات التي يستند منها العلماء العرب لتفسيرهم لظاهرة تعاطي المخدرات في البلاد العربية على الرغم من اختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية والايدولوجية العربية عن تلك الظروف التي توجد في المجتمعات الغربية .

واجب علمائنا الاجتماعيين في البلاد العربية يحتم عليهم ان يقوموا بالتدريج من البحوث الواقعية عن طبيعة مشكلة تعاطي المخدرات والعلاقة بينها وبين التركيب الاجتماعي لمجتمعاتنا وابرار الظروف الفعلية الاجتماعية والاقتصادية التي تعيش فيها الشعوب الكادحة والتي تؤدي الى معاناتهم الهروب من الواقع الى عالم المخدرات وترشيد السياسة الاجتماعية الاجتماعية التي تؤدي الى جعل واقع الجماهير أكثر اشباعا وسعادة . (***)

(**) انظر : د . سمير نعيم احمد . الدراسة العلمية للسلوك الاجرامى مكتبة الانجلو المصرية : ١٩٦٨ القاهرة .

(***) يمكن الرجوع الى تقييمنا للنظريات الاجتماعية والاجرامية بصفة عامة في مقال : « سمير نعيم احمد » الصورة الراهنة لملم الاجرام الامريكى ، البنية الجنائية القومية ، المجلد ١٣ العدد الثالث ، نوفمبر ١٩٧٠ . منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية .

البحر العلمي بين النظرية والتطبيق



العلم ... البحث العلمي ... الإدارة العلمية
• النظرية العلمية ... الأسلوب العلمي ...
العلم والتكنولوجيا ... كل هذه الاصطلاحات
تردد في جميعها على صفحات الصحف والمجلات
... وأصبحت طالع العلم يجر وجه الحياة ...
ولا مستقبل بدون علم ... والسؤال ينشأ الآن في
أذهان المتعلمين لهذه التسميات والاصطلاحات
التي تتداول منذ سنوات والتي انتهت بأن أصبح
للبحث العلمي وزارة كاملة بذاتها في بلادنا هو
ما هو هدف البحث العلمي في المجتمع العربي
وعل يؤول دوره نحو تحقيق الهدف ؟

إن كثرة الحديث عن البحث العلمي وعن العلم
والتكنولوجيا جعلت الكثيرين يسيرون في المناقشة
الهادئة الموضوعية لدور البحث العلمي في بلادنا
ما أدى إلى بناء هذا القطاع الهام في قطاعات
النشاط الإنساني ، والذي يشير بقدرته على
التحكم في المديح في الأنشطة الأخرى في أي
مجتمع في المجتمعات ... بل يجب تسكيمة من
هذا التحكم ... هذا القطاع على منه طرقة دون
تقييم موضوعي ودون أهداف محددة ، مما ساعد
بالسياسة في صعوبة التقييم والحديث عن البحث
العلمي سمحت دو اتجاهات مختلفة تعتمد لهذا

العلم أولاً ، ثم البحث في هذا العلم ، ثم تطبيق
العلم ... هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى هناك
اشخاص يتفكرون العلم وآخرون يحددون الوصول
إلى معلومات جديدة ، ومنه نالته سبيل لهم ، أي
محددون ويحددون وفارسمون ... وهناك جامعات
تجربى بها بحث علمية ، وهناك مراكز بحث غير
معمرة وغير محددة طبيعة عملها ، ولا الأهداف
المطلوبة منها ... وهناك قطاعات صناعية تجرى بها
بحث معمرة وغير معمرة ، هادئة وغير هادئة ...
تو هناك فرق هذا أو ذلك إمكانيات لا بد من توفيرها
لأداء البحث العلمي وإمكانيات أحسرى حسيمة

البحر والعلوم لا يستعد منها ... هناك كله بلاحت
أن سخط من يتناولون هذا الموضوع بالبحث
والدراسة ينتفون إليه من دواية تخصصهم ، أو
في موقعهم الجغرافي فقط ، أو ما يتناول من
عشاكل ... فتفر رجل الجامعة للبحث العلمي
غير مفرق المامل بين أن البحوث ، ونظرية هؤلاء
مختلفة في مفرق رجل الصناعة ... وقد كان لكل من
هؤلاء تصورات قد تتضارب مع تصورات الأخرى
في الخواص الأخرى ، لذا نجد أن مفهوم البحث العلمي
كان أن يفسح ، حتى بين العاملين بهذا النوع من
النشاط الإنساني أنفسهم ، فالعاملون بالبحث
العلمي سواء في الجامعات أو مراكز البحوث أو
الصناعة أصبح العلم والتكنولوجيا بالسياسة لهم
سواء ، وأصبح كل منهم يعمل في المجالين معاً ،
حتى يتمكن أن يسير المطلوب .

والسبب في هذه النظرة الضيقة إلى البحث
العلمي يتوقعه الصام ترجيح أساساً في سبيل
الألق الذي لنفسه عليه وقرى على اسمه في
مجتمعاته كثر ... إلنا دعاه في تربيتنا الاجتماعية
وفي نظم تعليمنا من صديق الألق وعدم الربط بين
الأمر ... والدارون بالبحث العلمي جزء من هذا
الاجتماع يعانوا مما يعاني منه المجتمع ، إلا أن هذه
الثقة يمكن اعتبارها العلم ، سواء في الجامعات أو
مراكز البحوث أو غيرها استطاعت أو على الأقل
تستطيع أن تفتح بدياً على ممكن العلم ... غير
أن عدم وضوح الأهداف وعدم تحديداتها تحديداً
قائماً بصيغ اللطائف بعبارة الأمل ، ويعبر مرة
أخرى إلى النظرة الضيقة السطحية المعقودة ، التي
تسير سخط فئات المجتمع ، ومع ذلك فإن هذا كله
لا يمنع من وجود محاولات متعددة وإيجابية قامت
بفرس الرؤية وتحديد الهدف ، ولكنها شابهت
شأن أي محاولات فردية أخرى في أي من مجالات
الحياة في بلادنا سرعان ما تزول آثارها ، وما لعدم
توافر الفرص لوضعها موضع التجربة ، أو لعدم
مناخرة إصمائها والتعاني لها ... وتذكره إحصاء
أمدى مشاكل الإحصائية الرئيسية ، التي تشمل
بطريقة مباشرة وغير مباشرة في أعمال البحث
العلمي ... نفس كالتراجم أصلاً لا تشار على فعل
ما حتى تنتهي منه بالصورة الواضحة أن يكون علينا
... بل لائق في وقت من الأوقات ، وسدول أن
يسرع في الإسهام في العمل معاً كانت قصرة
التي سببت بها ... ولقيادة إيجابية في التي
ترتفع هذا الإسهام في الأبحاث الجامعية الكبيرة
إلا في هذه القيادات لا دور لها في البحث العلمي

لأن هذا القطاع لا يزال يخضع في كل جوانبه للفردية المطلقة أو السيطرة التي هي أبعد ما تكون عن الوعي .

نضيف إلى ذلك أن معظم العاملين بالبحث العلمي يجهلون تماما أن هناك علما جديدا يتخذ البحث العلمي هنا له ، ويدرس طرق البحث ، وفلسفة البحث ، وتوفير الإمكانيات اللازمة ، والنظم السائدة في البحث العلمي ، وعلاقة أجهزة البحث العلمي ببعضها وبالصناعة والتطبيق ، والعلاقة بين العلم والتكنولوجيا ، وتوفير الموارد ، وتحديد أنسب أماكن الاستثمارات العلمية بالنسبة لكل قطاع من قطاعات الدولة وبالنسبة للدولة ككل . كذلك يقوم هذا العلم أيضا بدراسة العوامل النفسية التي تؤثر على العاملين في البحث العلمي ككل ، وفي قطاعاته المختلفة . كما يحدد العلاقة بين أفراد الفريق البحثي ، إذا كان العمل يتم بصورة جماعية ، وبين أفراد الفريق والقائد الذي يوجهه . ويحدد أيضا المجالات التي يستلزم فيها أن يتم البحث بصورة جماعية ، والمجالات التي يجب فيها أن يترك الباحث يبحث بحرية في أي شيء يراه مناسباً له دون ارتباط بفريق بحثي أو بهدف معين . كذلك يدرس نوعيات العاملين بالبحث العلمي وضرورة ملائمة شخصية الباحث للعمل الذي يقوم به ، وبالذات في البحث العلمي المرتبط بالتطبيق .

إن عدم وضوح الرؤية أمام المشتغلين بالبحث العلمي ، والقائمين على أموره من الإداريين ، بهذا العلم الجديد جعل الاستفادة من البحث العلمي في بلادنا تظل محصورة في أضيق الحدود ، إذا كانت هناك استفادة على الإطلاق تتناسب مع ما يتفق على البحث العلمي ، وأدى أيضا إلى إغفال العديد من الجوانب الرئيسية والهامة في هذا الموضوع عند عرضه للمناقشة على مختلف المستويات .

البحث العلمي نظريا يلعب دورا هاما في تطور المجتمعات البشرية ، فهو الوسيلة التي يمكن بواسطتها زيادة المعارف الإنسانية في جميع فروع العلم والمعرفة . وعن طريق تطبيق هذه المعارف الإنسانية نفسها يمكن أن يؤدي استخدامها إلى تهديد حياة الإنسان ، ولذلك فإن الاتجاه الحديث في البحث العلمي يحاول أن يدفع باستمرار نحو تحقيق أهداف المجتمع التي تساعد على رفاهية الإنسان . والمعلم في حد ذاته ليس شريرا ولا يؤدي

إلى الشر ، ولكن الذي يحدد استخدامه في الشر أو الخير هو الإنسان الذي يستخدم الحقائق العلمية المتاحة ، ويحولها إلى تطبيقات . فالطاقة الذرية في ذاتها ليست خيرا ولا شرا ، أما استخداماتها لانتاج القنابل الذرية فهي تعنى الدمار ، واستخداماتها في العلاج ، وتوليد الطاقة ، وتغذية ماء البحر يعني الخير . ولذلك فإن الإنسان وليس العلم هو الذي يحدد رفاهية نفسه ، والعلم هو وسيلة فقط يساهم أو يحسن استخدامها ، وفي نفس الوقت فهو الوسيلة الوحيدة للتطور . ومن هنا نشأت حتمية الاهتمام بالعلم في المجتمعات المختلفة .

وعند الحديث عن البحث العلمي يجب أن نقف قليلا أمام نقطة هامة وأساسية ، وهي أنه لا يوجد ما يسمى بالعلم للعلم ولا علم للمجتمع . كذلك ليس هناك علم بحث وعلم تطبيقي ، فكل علم هو علم للمجتمع ويوجد تطبيق لكل علم . . . هذا التطبيق هو الذي تظهر نتائجه واضحه للمجتمع . . . وبالتالي فيدون علم لا يوجد تطبيق ، ولا توجد آثار اجتماعية لهذا التطبيق . ونعود مرة أخرى إلى الطاقة الذرية ، فلولا اكتشاف إمكانية تكسير الذرة لما كان في الإمكان وجود الطاقة الذرية ، ولا الوقود الذري الذي يدير المصانع ، والاستخدامات الأخرى للطاقة الذرية . ولذلك فإنه مضيق للوقت والمجهود ما نراه ونسمعه من مناقشات حول هذه الشعارات وغيرها . . . إن كل علم علم للمجتمع . . . والمجتمع نفسه هو الذي يستفيد من العلم أولا يستفيد . فإذا كان يريد العلم فانه سيستفيد من كل شيء . وإذا لم يكن يريد ، أو لم يكن قادرا فلن يستطيع أكبر العلماء التطبيقيين جعل المجتمع قادرا على الاستفادة من تطبيقاتهم . وحتى تتضح هذه النقطة فإنه يستحسن أن نضع تقسيما واضحا لأهم الأهداف التي يعمل البحث العلمي على تحقيقها بما في ذلك التطبيق .

١ - البحث عن حقائق ومعارف جديدة دون تحديد لها .

٢ - البحث عن حقائق ومعارف جديدة في مواضيع محددة .

٣ - البحث عن صورة لمستقبل الإنسان البعيد والقريب بناء على المعارف المتاحة .

٤ - البحث عن وسيلة لتحسين حاضر الإنسان .

٥ - البحث عن حل المشاكل الوقتية التي
تعرض حياة الانسان .

ويمكن طبعاً في الحالات الثلاث الأخيرة أن يحل
أي شيء آخر محل الانسان . فيمكن مثلاً أن يكون
البحث عن مشاكل إحدى الصناعات ، أو موضوع
في قطاع الزراعة ، أو غيرها من العلوم الطبيعية أو
البيولوجية أو الإنسانية .

وهذا التقسيم للبحث العلمي كما نرى يرتبط
أيضاً بالتطبيق بصورة أو أخرى ، إذ أنه لا يمكن
أن نقصاها عن بعض ، فبدون علم لا يوجد تطبيق
وكذلك ينقلنا هذا التقسيم تلقائياً الى تحديد
أماكن معينة لاجراء نوع معين من أنواع البحث
العلمي دون غيرها . ورغم هذا فافتنا لا ننكر أنه
لا بد وأن يحدث تداخل .. بل نحن ننادي
بضرورة التدخل ، ولكن هذا التدخل يجب أن
يكون بين مرحلة والتي تليها . فلا يمكن أبداً لجهاز
يتم أساساً بحكم طبيعة عمله بالبحث العلمي عن
حل للمشاكل التطبيقية التي تعرض ظاهرة
معينة ، أن يقوم بالبحث العلمي عن الحقائق والمعارف
الجديدة غير المحددة . وفي نفس الوقت نجد أن
مؤهلات ونوعيات القائمين بالبحث العلمي تختلف
تبعاً لنوعية البحث العلمي الذي يقومون به .

وإذا حاولنا أن ننظر الى الوضع في بلادنا
لوجدنا أننا من الدول التي تعاني علم وضوح
الرؤية في هذا التقسيم في مجالات البحث العلمي ،
بجانب سليات أخرى متعددة تعوق عملية البحث
العلمي والاستفادة منها . وإذا تساءلنا هل قام أو
يقوم البحث العلمي في مصر بإداء دوره ؟ نكون
مخطئين إذا أجبتنا بالإيجاب أو النفي ، إذ يجب أن
نتساءل أولاً ما هو دور البحث العلمي في مصر ؟
هذا السؤال بقي علامة استفهام كبيرة طوال
سنوات عمر البحث العلمي في مصر ، وحتى الآن
ورغم وجود وزارة للبحث العلمي ، فليس هناك
اثنا يمكن أن يتفقا على هدف محدد للبحث العلمي ،
أكثر من كونه وسيلة لتطوير الزراعة والصناعة
ومختلف الأنشطة الأخرى في المجتمع . وهذا
هدف عام غير تفصيلي يحدد أهداف البحث العلمي
في أي من بلاد العالم . ولكن لكل دولة أو مجتمع
أهدافاً للبحث العلمي خاصة به تتبع من ظروفه
 واحتياجاته الخاصة . هذا المفهوم اعتقد أنه غير
واضح ، حتى أمام القائمين على أمور البحث العلمي .
فاذا كان الحال كذلك فإن الباحث العلمي نفسه
معزول إذا اتجه شتى الاتجاهات ، ووزع مجهوداته ،

وانتهى الأمر بأن يكتشف بأن ما يؤديه من أعمال
لا يستفيد منها المجتمع ، أما لأن المجتمع لا يحتاج
الى هذا النوع من الدراسات ، أو لأن المجتمع غير
قادر على الاستفادة أو يرفض الاستفادة كلية .

اذن ما العمل ؟ هل يبقى البحث العلمي في
مصر سنوات أخرى على هذه الحال ، أم نلقي فكرة
البحث أم نحاول أن نفعل شيئاً ؟ ... الحقيقة أن
الغاء البحث العلمي لا يمكن ولا يجوز أن نفكر فيه
على الإطلاق ، لأن البحث العلمي هو الوسيلة
الوحيدة للتطور في هذا العصر ونحن أحوج ما نكون
الى التطور . وفي نفس الوقت فإن ترك البحث
العلمي يتعثر بدون هدف بدون رؤيا واضحة
سنوات أخرى أمر لا نستطيع احتمال نتائجه في
اصراع الدائر بين التطور والتخلف في العالم أجمع .
فالمعلم هو ركيزة التطور والفاء العلم معناه اختيار
التخلف . اذن لا يبقى أمامنا سوى محاولة ترشيد
العلم في محاولة لاضاعة شسمة علها مع شمسعات
أخرى تسهل الرؤية وتدير الطريق .

ان أي عمل انساني مهما كان يحتاج الى :

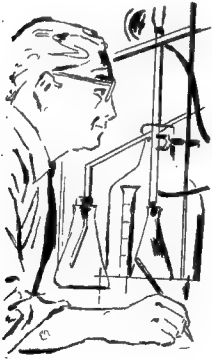
- ١ - تحديد الهدف من هذا العمل
- ٢ - التخطيط وتحديد الاحتياجات
- ٣ - التنفيذ
- ٤ - متابعة التنفيذ

والبحث العلمي لا يخرج في هذا عن الأنشطة
الانسانية الأخرى . وأهداف البحث العلمي
الأساسية سبق أن ذكرناها ، والتي تعتبر في
ذهننا أهم هذه الأهداف ويمكن توضيحها أكثر
فيما يلي :

- ١ - بحث علمي بغرض البحث عن معارف
جديدة .
 - ٢ - بحث علمي بغرض تطبيق معارف متاحة .
 - ٣ - بحث علمي بغرض تطوير التطبيقات
المتاحة .
 - ٤ - بحث علمي بغرض التغلب على مشكلات
الانتاج وتطويره .
- وبجانب هذا فلدنيا الآن في مصر أكثر من
جهة تقوم بالبحث العلمي بجانب وزارة البحث
العلمي نفسها - فهناك الجامعات ومراكز البحث
العلمي والوزارات وقطاعات الانتاج .
وفي رأيي أننا نملك كل الأساسيات
والضروريات المادية اللازمة لقيام بحث علمي على

بعد قيام هذه المجالس بتحديد المشاكل ، كل في تخصصه ، وتحديد الاتجاهات العامة الواجب دراستها تطرح هذه المشاكل على المهتمين بالبحث العلمي في البوريات والنشرات التي تصدرها الوزارة للتعريف بعملها . ويترك الباب مفتوحا لهؤلاء المهتمين بالبحث العلمي في أن يدلوا برأيهم في المشكلة وطريقة معالجتها .

أما جهاز التخطيط فيتولى تحديد الاحتياجات ووضع الخطط التنفيذية المرحلية للمشاريع المختلفة مسترشداً في ذلك بما أُرسل إليه من المجالس المتخصصة ، وبما يصل إليه من اقتراحات من المهتمين بمشكلة معينة بالذات . ورجال جهاز التخطيط يجب أن يكونوا على مستوى عال من الخبرة وأن يكونوا قد زاولوا البحث العلمي بصورة أو بأخرى بحيث يستطيعون تحليل المشكلة الى جزئياتها الصغيرة التي عندما تتجمع تعطي حلاً للمشكلة الكبيرة . وفي نفس الوقت يكونون على بينة من الامكانيات المتاحة والمتوفرة في أماكن البحث العلمي المختلفة لوضع خطة التنفيذ على ضوء الاحتياجات والامكانيات المتوفرة ، ليتمكن تحديد ما يجب توفيره من ضروريات كذلك يجب أن تكون الخطة زمنية ومتشابهة أي تصمم جزئياتها تبعا لنظم التخطيط الشبكي Network planning



أعلى المستويات بالنسبة للامكانيات المتاحة لقولة في مرحله تطور مثل بلدنا ، فقط لو احسنا الربط والتوزيع . وهذا لا يتم الا اذا حددنا دور كل جهة من هذه الجهات . ويمكن أن يتم ذلك بحيث يقتصر دور وزارة البحث العلمي على لونها وزارة تحديد الاهداف والتخطيط والمتابعة على جميع مستويات الدولة . وبفضل عنها كل مانه علاقه بعمليات التنفيذ مثل مراكز البحوث المتخصصة ، والمركز القومي وغيرها . وتتولى اوزارة مهام تعريف الهيئات المختلفة القائمة بالبحث العلمي بعضها ببعض ، وتسهيل وسائل اللقاء بينها في مؤتمرات ونشر البحوث . وتنشأ بالوزارة مجالس متخصصة في كل من مجالات النشاط المختلفة في المجتمع سواء كانت مجالات علمية أو انسانية . ويراعى في تشكيل هذه المجالس التنوع ، بمعنى أن يكون هناك مجلس نوعي للطب مثلا . هذا المجلس يضم بجانب المتخصصين في فروع الطب المختلفة ، متخصصين في فروع أخرى مثل الصناعة والزراعة والفلسفة وعلوم المجتمع وغيرها ، فلا شك أن مشاكل الطب تهم هؤلاء ولا يمكن دراستها وبحثها من النواحي الطبية فقط . والمجالس المتخصصة تتكون ليس من العاملين في مجال البحث العلمي ، ولكن من القائمين على امسور البحث العلمي في القطاعات المختلفة ، ومن المفكرين ، ومن العلماء والباحثين السابقين ذوي الخبرة التي تؤهلهم لذلك . وتقوم هذه المجالس بتحديد أهم المشكلات التي يجب توجيه البحث العلمي نحو التغلب عليها ، وتضع الاقتراحات بشأنها ، كما تضع تخطيطا عمليا عاما لتنفيذها . وضرورة وجود ممثلين للتخصصات الأخرى في كل مجلس هام جدا ، فمثلا مشكلة مثل مشكلة تحديد النسل لا يمكن للأطباء فقط حلها ، كذلك فإن باحث علم الاجتماع وحدهم لا يصلون الى حل أيضا ، فهي مشكلة تتطلب تضامر مجهودات رجال الطب وعلم الاجتماع ورجال الدين وقطاعات أخرى من النشاط الانساني في المجتمع . وهكذا بالنسبة لباقي المشكلات .

كما أن مشكلات الصناعة وبناء المصانع لاختص رجال الصناعة فقط ، بل يجب اشراك رجال الاسكان والقائمين على أمور المواصلات ، ورجال علم الاجتماع والتعليم فيها . فالتجمعات الصناعية تحتاج الى وسيلة مواصلات سهلة أو اسكان قريب ، وتحتاج الى خدمات طبية وتعليمية وغيرها . وبهذا الأسلوب فقط تستطيع أن تعالج أى مشكلة بسهولة ويسر وبتخطيط سليم .

تمويل بحوث فردية أو جماعية قد لا تشكل مشاكل في الوقت الحالي ، ولكن هناك من يرغب في دراستها لاحتمال تعرض المجتمع لها في المستقبل بمعنى أن تترك الفرصة سائحة ، ولكن في أضيق الحدود ، لتمويل البحوث التي تمثل ميولا شخصية الباحثين . وهذا أمر حاد إذ أن هذه هي الطريقة الوحيدة للوصول الى الحقائق والمعارف الجديدة ، والتي لا يمكن التنبؤ بها وتغطيها مسبقا .

هذه هي مهمة وزارة البحث العلمي . فما هو دور الجهات الأخرى ؟ الجامعات وكبار الأساتذة بها يشتركون في التخطيط والفئات الأقل أمامها فرص الاشتراك في التنفيذ . والجامعة عليها توفير المكان والمرتيبات الأساسية وبعض الامكانيات الضرورية والباقي يمول عن طريق وزارة البحث العلمي . ومراكز البحوث تؤدي نفس العمل ولكن بصورة أكثر فعالية وتركيزا ، فهي لا تقوم بالتدريس كما هو الحال في الجامعة . وكل من مراكز البحوث التي يجب أن تبعد عن التطبيق والجامعات مسؤولة أساسا عن زيادة المعارف المتاحة والبحث عن معارف جديدة باستمرار .

يبقى أمامنا قطاع واحد من القطاعات ، هو قطاع الزواجات والانتاج . وهذا القطاع يجب أن يتولى بنفسه إنشاء مراكز بحوث متخصصة لكل قطاع ، بجانب مصانع البحوث كل شركة أو مصنع . ومهمة هذا القطاع في الشركات والمصانع حل مشاكل التطبيق والرقابة وتحسين الانتاج . وعلى مستوى المؤسسات يكون الغرض الأساسي من عمله هو الرقابة العامة على المنتجات وتطوير الانتاج في القطاع . وفي نفس الوقت يشترك في محاولة الاستفادة من المعارف الجديدة وتطبيقها لصالح القطاع بالاشتراك مع رجال الجامعة ومراكز البحوث .

وفي نظري أن هذا التنظيم يستتبع :

تدعيم هيئات التدريس بالجامعات ليتمكن لها أي تباهم فعليا في البحث بجانب التدريس . كما وأن المركز القومي للبحوث ومراكز البحوث الأخرى التابعة لوزارة البحث العلمي يجب إعادة النظر في تكوينها وفصلها عن الوزارة ، وتقليل اعداد العاملين بها ، وخاصة بالنسبة للتخصصات التطبيقية المرتبطة ارتباطا مباشرا بالصناعة . وفي نفس الوقت يعمل كل قطاع صناعي على إنشاء مركز بحوث متخصص (مثل مركز البحوث الدوائية في الهرم ، ومعهد البترول المزعم

وليس التخطيط الطويل Linear planning وتعرض الحطة القصلة والمدة اللازمة لتنفيذها وميزانياتها الكلية والمرحلية على المجالس الفرعية مرة أخرى لاقترارها ، ودراسة ما قد يتداخل منها . أي أن خطة العمل الواحدة تعرض مع الحطة الأخرى على جميع المجالس المتخصصة للدراسة ، ثم تحدد أولويات التنفيذ على ضوء الاحتياجات الأكثر إلحاحا ، وفي ضوء وحسب الأهداف الموضوعية والميزانيات المتاحة . وهنا يجب التأكيد بأن اعتماد الحطة يستلزم ضمان توفير احتياجاتها طوال سنوات تنفيذها . ويجب أن يكون هناك ضمان لاستمرار العمل في المشاريع التي يوافق عليها حتى النهاية .

بعد اقرار المشاريع الجديدة في اطار الحطة العامة والميزانية المتاحة يعين عن نقاط البحث التي تم اعتماد مبالغ الانفاق عليها بين العاملين في هيئات البحث العلمي المختلفة ، ويتقدم كل من يجد في نفسه القدرة ولديه الامكانيات المختلفة المطلوبة بمشروع تنفيذي متكامل يتضمن خطة العمل والاحتياجات المطلوبة ، بشرية ومادية وغيرها مرفقا به ميزانية تقديرية لتنفيذ النقط التي يدرسها .

تقوم لجان تحديد الاحتياجات باختيار الباحثين، او الجامعات البحثية التي ستقوم بتنفيذ النقاط الجزئية من كل مشروع بناء على ما يقدم لها من المشاريع التنفيذية وقدرة كل من القائمين عليه على التنفيذ، والتاريخ العلمي له، وارتباطاته الأخرى، وغيرها من الأمور التي يجب ادخالها في الاعتبار. ويتم تنفيذ هذه البرامج أساسا في الجامعات ومراكز البحوث المتخصصة ، وجزئيا في القطاعات الانتاجية اذا توفرت شروط افضل وغير متوفرة في الأماكن الأخرى .

بعد ذلك تتولى أجهزة المتابعة في وزارة البحث العلمي تلقي التقارير الفنية عن سير البحوث المختلفة ، وتجميع نقاط كل مشروع وعرضها أولا بأول على المجالس المتخصصة ، وتبويب النتائج والربط بينها ، وتوزيع نتاج الفرق البحثية المختلفة على بعضها للاستفادة منها . وبجانب سجلات المشاريع يجب أن تحتفظ أجهزة المتابعة بسجلات شخصية لكل باحث يتعامل معها تدون فيه كافة البيانات عنه والاعمال التي قام بها ، ومدى نجاحه فيها .

ويجب أيضا أن تترك باستمرار الفرص سائحة

انشائه) يكون مرتبطا ارتباطا مباشرا بالقطاع الصناعي ، ويكون نواته العاملين حاليا بمراكز البحوث المختلفة وبالذات المركز القومي للبحوث، وكذلك الحال بالنسبة للوزارات المختلفة مع تدعيم اقسام البحوث ومعاملها بالشركات المختلفة .

وداخل هذا الاطار يجب أن يتغير مفهوم القلعة العلمية كما يسميها البعض وهي المركز القومي للبحوث على أساس أن يصبح غرض المركز الرئيسي هو البحث عن المعرفة الجديدة قبل أن يكون عمله محاولة تطبيق المعارف المتاحة . وقد يقول قائل أن المركز انشئ لغرض التطبيق . والحقيقة أن هذا هو ما حدث فعلا . ولكن المركز انشئ في اوائل الخمسينات ، وفي ذلك الحين لم تكن الدولة قد قطعت أى شئوط في طريق الملكية الصامة لرأس المال وتجميع الأنشطة المتشابهة في مؤسسات عامة . ولذلك كان من الضروري أن يوجد جهاز فنى تطبيقي لخدمة أوجه النشاط المختلفة المبشرة هنا وهناك . أما الآن فإن القطاع العام يستطيع أن يقوم بهذا الدور ويترك المركز القومي للبحوث ليكون مركزا علميا غير مرتبط بمشاكل الانتاج والتطبيق ، بل يصبح مثل الأكاديميات العلمية الموجودة في الخارج هدفه الأساسى البحث عن المعرفة . وإذا استطاع تطبيقها حساب آله القطاعات قام بذلك ، وإذا لم يستطع فكفاء البحث عن المعرفة وتوفيرها للقطاعات الأخرى لتستفيد منها . وفي نفس الوقت يمكن أن يشترك المركز القومي للبحوث في تدريب طلبة الدراسات العليا بالجامعات على أساليب وطرق البحث العلمى في المجالات العلمية المختلفة . وتغيير هدف المركز القومي للبحوث لا يتطلب سوى قرار . وانشاء المراكز البحثية المتخصصة التابعة للمؤسسات لا يتطلب أيضا سوى قرار يصدر بالزام كل مؤسسات القطاع العام بانشاء هذه المراكز اسوة بمؤسسة الصناعات الدوائية ومؤسسة الطاحن . وتجميع الباحثين فى مجال تطبيقي ما فى هذه المراكز لا يتطلب سوى قرار آخر برفع مرتبات العاملين بهـنـه

الجهات . وفى العالم كله يحصل الباحثون العاملون فى مجالات التطبيق على مرتبات ومزايا أكثر من العاملين بالجامعات والأكاديميات العلمية . وكذلك يمكن اصدار قرار برفع مرتبات الباحثين الذين يرغبون فى التعيين فى هذه المراكز فيذهب الباحثون تلقائيا اليها دون أى صعوبات .

والتمويل فى الجامعات والمركز القومي للبحوث يبقى كما هو بالإضافة الى مصادر التمويل الناتجة عن الاشتراك فى بحوث وزارة البحث العلمى ، أما المراكز البحثية المتخصصة التابعة لقطاعات الانتاج أو الوزارات فتتولها الجهات التابعة لها إذا لم تكن تقوم بتنفيذ بحوث خاصة بالخطة العامة .

بعد ذلك يبقى شق واحد هو ضمان تدفق القوى البشرية المؤهلة للبحث العلمى باستمرار . وهنا يجب إلغاء فكرة البعثات كلية للحصول على درجات علمية ، مهما كانت التخصصات التى سيوفد الطالب ليراستها، على أن تستبدل بعثات علمية ومنح دراسية للحاصلين على الدكتوراه بعد قضى عامين على الأقل من حصولهم على الدرجة بالداخل . على أن تكون هذه المهام دورية ويتم الارتباط بسفر الباحث قبل سفره بوقت كاف ، ويرسل لدراسة نقطة معينة فى مكان معين . ويمكن لبعض من هؤلاء الباحثين المتخصصين فى بعض الفروع الجديدة التى قد لا تكون الفرص متاحة أمامهم لدراستها فى الداخل ؛ وكل من سافر الى الخارج يعلم تماما ان الاستفادة طالب الدرجة العلمية أقل بكثير من إستفادة زميله الذى سافر الى الخارج دون ضغط ضرورة الحصول على درجة علمية . وبهذه الطريقة نعمل على إتاحة الفرص أمام كل باحث أن يسافر أكثر من مرة الى الخارج للاحتكاك المباشر بالعالم الخارجى ، وإقامة علاقات علمية مع العاملين فى نفس المجال . الا أن هذا يستلزم ضرورة اختصار مدة الدراسة للحصول على الدرجات العلمية (العالية فى جامعاتنا وتسهيلها بدلا من تعصيبها كما هو الحال الآن) . ويجب أن يكون هدف الدراسات العليا هو التدريب على البحث ، والقدرة على التعرف على

المشاكل ومحاوله إيجاد حل لها بأملوب منطقي على باستخدام الطرق والمناهج المتاحة لهذا الفرع من العلوم . ويجب أن يكون واضحا أن الدراسات العليا ليست معلومات يحفظها الطالب بل هي وسيلة لتعريفه بمصادر المعلومات ، وكيفية الحصول عليها ، والحكم عليها حكما موضوعيا ، واستخلاص العلاقات بين النقاط المختلفة لمشكلة ما أو المشاكل المختلفة في فرع من العلوم ، وبين فروع العلم المختلفة وبعضها والحصول على النتائج العملية في هذه المرحلة ليس أكثر من كونه وسيلة للتعرف على طرق استخدام الوسائل المتاحة للوصول الى النتائج . وهذا لا يتأتى الا بتغيير شامل في مفهوم الدراسات العليا بجامعةنا ، لا يمكن التوصل اليه الا اذا انفصلت الدراسات العليا عن الدراسات الاخرى فصلا مكائيا وفكريا . كما يجب الاهتمام بالآثار الاجتماعية والانسانية لتطبيقات العلوم المختلفة وتدريبها في برامج الدراسات العليا ، وتبسيط العلوم والربط بين المعارف المشتتة في المجالات العلمية المتخصصة ، واعطاء صورة علمية مبسطة للمستويات المختلفة من أفراد المجتمع لهذا الفرع أو ذاك من العلوم أمر يجب أن يولى اهتماما خاصا ، إذ أن الباحثين أنفسهم يجب أن يساهموا مساهمة فعالة وأساسية في نشر الثقافة العلمية بين أفراد المجتمع ليزداد اهتمام المجتمع بالعلم وتقديره لأهميته .

كانت هذه بعض الافكار التي تدور بخاطري حول البحث العلمي . وأنا أول من يعترف بنقص هذه الافكار والخواطر ، فليس هنا مجال وضع تفاصيل للخروج من الأزمة التي يعانيها البحث العلمي في مصر . فكل من يعمل بالبحث العلمي غارق في مشاكل لا حصر لها بعيد كل البعد عن البحث العلمي وأبسط مفاهيمه . . . ان لدينا الكفاءات والإمكانات ولدينا المشاكل فلن نحتاج وقتا طويلا للبحث عنهما . مع ضرورة الاستفادة من كل خبرات الماضي التي تواتت في تنظيم البحث العلمي حتى لا نبدأ من الصفر . . . يجب ألا نخشى من طول الاعداد للبدء ، فالتخطيط السليم

يشكل جزءا كبيرا من النجاح المنتظر . ويجب أن نبدأ من الاتفاق على المفاهيم العامة ، لأن الاتفاق الكامل على هذه المفاهيم هو الذي يضمن استمرار اذا ما تغير الأشخاص . . . يجب أن تكون سياسة البحث العلمي سياسة تتبناها الدولة بقطاعاتها المختلفة ، أي أن القائمين على أمور كل هذه القطاعات ، ومن بينها قطاع البحث العلمي نفسه . . . ان القائمين على البحث العلمي يجب في هذه الحالة أن يدركوا أنهم موجودون لتحقيق السياسة المتفق عليها ، وليس تغييرها تبعا لتفكير كل منهم . ولا مانع من تغيير التفاصيل ، أما الخطوط العريضة فلا يتم تغييرها الا باتفاق جميع الأطراف وضرورة الاقتناع بهذا التغيير ووجوده أسباب له . . وأمام وزارة البحث العلمي اليوم فرصة

من أكبر الفرص التي تتاح لوزارة ما . . . وهي وضع السياسة العامة للبحث العلمي للدولة بكل قطاعاتها . . سياسة واضحة محددة كما هو الحال في القطاعات الاخرى . فسياسة التصنيع معروفة ، وسياسة امتلاك الأراضي الزراعية معروفة ، وكذلك ملامح السياسة الخارجية . فلماذا لا نحدد سياسة البحث العلمي وأهدافه ؟ اننا لو نجحنا في تحقيق ذلك ، فسوف يعطى البحث العلمي في بلادنا دفعة لا حدود لها إلى الامام تثير الطريق أمام العاملين في هذا المجال ، وتسهل لهم القيام بعملهم الذي هو أساس من أساسيات التطور الهادف بل الركيزة الاولى التي يركز عليها . الا أنني أحب أن أذكر أن البحث العلمي قطاع من قطاعات الدولة والعاملون به يمثلون ثقات المجتمع المختلفة . . المجتمع الذي يعاني من الكثير من مركبات النقص والمشكلات الاجتماعية ، والتي تنعكس بدورها على البحث العلمي ، ولذلك فانه من الضروري الاهتمام بهذا القطاع اهتماما خاصا من الناحية الاجتماعية والانسانية وفرض شروط معينة للعمل به غير المؤهلات العلمية ، وفي نفس الوقت الاهتمام الكبير بعمليات تأهيل العاملين به فكريا وإنسانيا واجتماعيا بجانب التأهيل التخصصي .

دراسة في فكر لوكاتش «٢»



جورج لوكاتش ونضاله الثوري

لطفي فطيم

تأثر لوكاتش في الفترة التي سبقت عام ١٩١٧ بمنظر أشرنا اليه في مقالنا السابق وهو ارفيد زاو (١٨٧٧ - ١٩١٨) . وكان زاو ابنا لعائلة يهودية متوسطة درس التاريخ والفلسفة في جامعة فيينا منذ ١٨٩٩ حتى ١٩٠٣ وتعرف خلال تلك الفترة بالاجتئين الاشتراكيين الروس واصبح ماركسيا ، ولكنه هضم أيضا كتابات نيتشه وبرودون ولافروف وكروبوتكين . وعندما عاد الى بودابست عهد اليه زعماء الحزب الاشتراكي الديموقراطي المجري باخراج طبعة من مختارات ماركس وانجلز في ثلاثة مجلدات . الا أنه منذ ١٩٠٥ اتخذ موقفا معاديا لقيادة الحزب الاشتراكي الديموقراطي واتهمها بالفاق وهاجم. بيروقراطيتها وايمانها الاستسلامي بالتطور كما هاجم أهم عقائدها الداعمة عندئذ وهي الفوضوية النقابية التي كانت تنصوّر الثورة البروليتارية وكأنها اضراب عام . وكانت الفوضوية النقابية عقيدة انتقائية مستمدة من تعاليم ماركس وبرودون وسورل وباكوفين في وقت واحد ، وكانت العقيدة الرسمية لاقوى تنظيم عمالي في فرنسا والاتحاد العام للعمال، ولكنها لم تلاق رواجاً في المجر ولم تجتذب الا بعض المثقفين والطلاب وكان معظمهم من اليهود . وسرعان ما تحول ذلك التيار الذي بدأ كحركة فكرية الى عراك عنصري بين اليهود وغيرهم من جهة ، وبين الفئات الدنيا من العمال والقادة من المثقفين البورجوازيين من جهة أخرى ، وأخذ ذلك العراك الى داخل قيادة الحزب الشيوعي المجري الذي تكون حديثا (١٩١٨ - ١٩١٩) ، وكانت قيادته كلها من المثقفين الذين اعتبرتهم قيادة الحزب الاشتراكي الديموقراطي مسئولين عن كارثة تجربة الجمهورية السوفيتية التي لم تعيش الا خمسة شهور وأدت الى حمام من الدماء راح ضحيته الآلاف على يد الارهاب والايضس المعادي للثورة .

وقد توفي زاو في سبتمبر ١٩١٨ ولم يعيش لير هذه التجربة التي حاولت الاستيلاء على السلطة بالطريقة اللينينية . وكرم بعد وفاته فاخترعوا شرقيا في أكاديمية العلوم الاشتراكية بموسكو . وقد ورث لوكاتش مكانته كمنظر ليسنار المتطرف في المجر .

وكان زاو قد أسس عام ١٩٠٢ «نادي الطلاب

فرسنا في مقالنا السابق للأرضية الفكرية والتاريخية التي قام عليها بناء جورج لوكاتش . ولنتناول في هذا المقال تاريخ نضاله الثوري حتى تنفرغ في المقال الثالث والأخير لكتابه «التاريخ والوعي الطبقي» .

الاشتراكي» الذي اعتبر لوكاتش من مؤسسيه .
 وحوالي عام ١٩١٠ أسس الباقون من هذا النادي
 ممن لم يهاجروا خارج المجر «نادي جالييليو» وكان
 مقرا لحلقة من المثقفين لايزيد عدد الاعضاء المسجلين
 فيه عن ٢٥٠ عضوا ، وكان هذا النادي وكما جاء
 في خطاب افتتاحه «يعي كل الوعي بالرسالة
 التاريخية للمثقفين .. ويهدف الى توحيد وتقوية
 صفوفهم بحيث يأتي اليوم الذي يصبحون فيه
 مقاتلين واعين مستعدين آتم الاستعداد من اجل
 التحريض الاجتماعي للمجر» وكان النادي يصدر
 النشرات ويعقد المحاضرات والندوات في الفلسفة
 والاجتماع والتاريخ وحاضر به الاشتراكي الالماني
 ادوارد برنشتاين وكذلك الاستاذ الماركسي
 النمساوي ماكس آدلر . ولم يكن هذا النادي
 وكذلك جماعة زابو السابئة تلقى أى عون من
 الحزب الاشتراكي الديمقراطي الذي كان يضع
 كل ثقته في كاوتسكي وتفسيره لخصية التطور
 عند ماركس . ولقد كانت كراهية زابو لاستسلامية
 الحزب الاشتراكي الديمقراطي وانتظاره لحلول
 الاشتراكية بحكم التطور هي التي دفعت به للامان
 بالنقابية .

ولم يتدخل لوكاتش في تلك المصعقة السياسية
 حينئذ وما ظل على اتصال بزأبو الذي كان يمثل
 لديه كل ماهو قيم وحي في التقاليد الاشتراكية .
 وكان هناك عامل آخر لمب دورا في التأثير على
 لوكاتش ، وتمثل هذا العامل في فكرة راجت بين
 أوساط المثقفين تنادي بأنه لايد من اصلاح اخلاقي
 ومعنوي يسبق الثورة السياسية . وظهرت هذه
 العقيدة على صفحات مجلة «القرن العشرين» التي
 كان يرأس تحريرها أوسكار ياشي واشترك في
 هيئة تحريرها زابو ولوكاتش . وكانت هذه
 المجلة في بدء ظهورها تتمتع بعون تأييد كبار
 رجال المال والأعمال الا أن مغازلة المجلة للافتكار
 الاشتراكية أدت الى توقف هذا العون مما دفع
 بأوسكار وجماعته الى الانعطاف نحو اليسار
 والحركة العمالية . وكانت المجلة في بدء أمرها
 تنادي بشعارات ديمقراطية ليبرالية وكان هذا
 أمرا طبيعيا في بلد يحكمه كبار ملاك الاراضي
 والعسكريون ورجال الدين . ولكن سرعان ما
 أسس أوسكار ياشي جمعية للعلوم الاجتماعية
 أصبحت منبرا للمناقشات والمساجلات حول
 الفابية والماركسية والنقابية وغيرها من الافكار
 الصورية . وكان معظم أعضاء الجمعية من أبناء
 العائلات البورجوازية الثرية وكانوا قانعين
 بالليبرالية التي لم تكن هناك فرصة لاقامتها في
 المجر حيث كانت الديمقراطية تعني الثورة ، فلم

يكن هناك شك لدى الطبقة المتوسطة في أن
 الجمهورية الديمقراطية ستبقى على كبار ملاك
 لاراضى ، وكان ذلك أمرا لا بأس به ، ولكن ما أن
 اتجه أوسكار الى اليسار حتى انفض الراديكاليون
 عنه .

وكانت مجلة «القرن العشرين» تصف نفسها بأنها
 «تعبير عن اخلاقيات ومعنويات جديدة» وكان من
 اثر ذلك على لوكاتش أن نشر عام ١٩٢٠ مقالا
 خصصه «للاخلاقيات الشيوعية» ما بهينا منه هو
 تعريف لوكاتش لرسالة الحزب الأخلاقية «الحزب
 هو المعبر التنظيمي عن الإرادة الثورية البروليتارية»
 ومن الواضح أن هذه الصياغة التي تتضمن ادخال
 عنصر الوعي والارادة تعود لتأثيرات ما قبل ١٩١٤
 حين كان لوكاتش في هيسدلينج (انظر مقالنا
 السابق) . لقد كان اعتقاد لوكاتش الراسخ أن
 دور الوعي والضمير دور حاسم وأنه ليس ظاهرة
 دخيلة على العملية التاريخية .

بناء على كل هذه المقدمات لم يكن صعبا على
 تلميذ زابو بعد عام ١٩١٧ أن ينتقل من النقابية
 الى الليشفية بعد أن حققت الثورة الاشتراكية في
 روسيا عام ١٩١٧ النموذج الذي يطمح اليه في
 شكل سوفيات العمال والجنود .

وكان هناك جناح آخر في الحركة الفكرية والثورية
 لابد من الإشارة اليه حتى تكتمل الصورة ، فقد
 أدت الحرب الى ظهور حركة جديدة في المجر قوامها
 المهنيون والتكنولوجيايون . فقد كان الحزب
 الاشتراكي الديمقراطي وتقابله قد أحصل الفتيين
 وأصحاب المهن الحرة كالمهندسين والعلماء وأصحاب
 المهن الكتابية والإدارية وغيرهم من ذوى الياقات
 البيضاء . وكان من تأثير نجاح الحزب البلشفي
 الروسي قبل الثورة أن تحمس هؤلاء وكونوا اتحادا
 لهم هدفه الدفاع عن مصالحهم من ناحية ومعارضة
 الحزب من ناحية أخرى وتبنوا أيديولوجية خاصة
 بهم أطلقت عليها «اشتراكية المهندسين» وكانت
 نوعا من «السان سيمونية» .

وهكذا اكتملت جبهة اليسار فتجمع فيها
 المثقفون اليساريون والنقابيون ، ونااركسيون
 الذين انشقوا من نادي جالييليو وأتباع زابو
 وأنصارهم من الطلاب ثم جبهة المعادين للحزب
 وأدى كل هذا التجمع وما يجيش به من أفكار الى
 الأحداث الدرامية في ١٩١٨/١٩١٩ .

انهار النظام القديم في المجر تحت وطأة الهزيمة
 العسكرية في الحرب العالمية الاولى وما أدت اليه

من قلائل في الداخل وتفكك امبراطورية النمسا - المجر في نوفمبر ١٩١٨ وبذلك أعيد المسرح للتجربة القصيرة :لاجل للجمهورية السوفيتية المجرية . فقد استقالت حكومة الكونت ميخائيل كارولي (وكان يمثل البورجوازية الراديكالية فيها ثوسكار ياشي) في ٢٦ مارس ١٩١٩ تاركة البلاد في حالة فوضى ، وكانت قد أطلقت سراح زعماء الشيوعيين في الليلة السابقة على استقالتها ، وبذلك كان الطريق مفتوحا أمام الاشتراكيين الديموقراطيين ليقموا حكومة انقلابية مع الشيوعيين الذين تولوا السلطة بعد ٢٤ ساعة من خروجه من السجن .

وكان الدور الذي قام به لوكتاش في تلك الأحداث الدرامية دورا ملحوظا . فبعد عودته من هيدلبرج في عام ١٩١٧ كون مع عالم الموسيولوجيا المقبل كارل مانهايم والناقد الفني أرنولد هاوزر «مدرسة الانسانيات الحرة» وكانت المدرسة اتجاها راديكاليا ضمن اتجاهات المثقفين الثوريين ولكن لم يكن لها أي طابع حزبي أو سياسي . وكان موقف لوكتاش عندئذ كما وصفه أحد معاصريه وأقرب الى الاشتراكية الإخلاقية عند تولستوي . ومن المعروف أن لوكتاش لم ينضم مباشرة الى الحزب الشيوعي فور تكوينه في نوفمبر ١٩١٨ . وقد تكون الحزب بزعماء بيلاكون الذي كان قد عاد لثوه من روسيا وأصر على انشقاق الشيوعيين عن الحزب الاشتراكي الديموقراطي وانشاء الحزب الشيوعي . وانضم لوكتاش الى الحزب بعد تردد قصير . ولكنه لم يمين في اللجنة المركزية التي اختارها بيلاكون من مجموعة من البلشفيك الذين يثق فيهم بالإضافة الى أربعة من القادة السابقين للحزب الاشتراكي الديموقراطي . وعندما قبضت الحكومة على قيادة الحزب الشيوعي لفترة قصيرة (فبراير - مارس ١٩١٩) كون لوكتاش وتيبور صامويل ، ويوسف ريفي ، وادو بتلهايم ، واليك بولجار اللجنة المركزية الثانية وقادوا النضال السري للحزب بل ووضعوا له خطا سياسيا مبالغا في اليسارية وساندوا زعماء الحركات الثورية الأخرى ممن كانوا ينادون بهية مسلحة .

ويبدو أن الغياب المؤقت لبيلاكون ورفيقه قد أطلق العنان للنوازع النقابية الفوضوية عند لوكتاش وتمثل ذلك في وضع خطة لهية مسلحة لم توضع موضع التنفيذ بسبب استقالة كارولي المفاجئة وتسليمه السلطة للشيوعيين - وكانت الخطة تقضى بالبدء في إضراب عام حتى يضل الى

عصيان مسلح يستخدم الارهاب ضد العناصر المعادية للثورة . الا أن التحالف الذي «طُبع» على عجل بين الاشتراكيين والشيوعيين بعد الإفراج عن بيلاكون وزملائه وتكوين حكومة ائتلافية بشكل سلمي في ٢٢ مارس لم يكن يتفق ومزاج غلاة اليساريين الذين كانوا يعتقدون أن السلطة لابد أن تؤخذ عنوة .

ولكن لوكتاش اعتزل للنظام الحزبي وأخذ مكانه في الوزارة الجديدة نائبا لقوميسار الثقافة .

ولقد كانت الجمهورية السوفيتية خبرة عملية ونظرية غاية في الثراء زودت لوكتاش بخبرة هائلة في نضاله اللاحق بعد ذلك ضد مجموعة بيلاكون . وكانت نقطة المواجهة هي موضوع الديموقراطية البورجوازية . إذ كان من الواضح أنه في بلد متأخر مثل المجر حيث يكون الفلاحون أغلبية كبيرة لن تكون هناك فرصة أمام التحالف الاشتراكي الشيوعي لكسب أغلبية في المجلس التشريعي . وكان هذا التشاؤم من نتيجة الانتخابات هو السبب الحقيقي في اندفاع الاشتراكيين الديموقراطيين الى التحالف مع الشيوعيين ونبد الائتلاف مع كارولي لعلمهم أنه لا يوجد لهم أمل في النجاح بجانبه . بمعنى آخر فإن قادتهم اقتنعوا بأن نجاح الثورة البورجوازية الديمقراطية يستلزم فاصلا من دكتاتورية البروليتاريا !

وبالإضافة الى ذلك كانت هناك مشكلة ملحة . فقد أدى انهيار امبراطورية النمسا - المجر الى ترك حدود المجر مفتوحة أمام أي تدخل عسكري من رومانيا وتشيكوسلوفاكيا والغرب وكلها مؤيدة من جانب الغرب عموما وفرنسا على وجه الخصوص وكانت لهذه الدول مطالب اقليمية في المجر ، وأدت الهدنة التي اضطر كارولي لتوقيعها في ١٣ نوفمبر ١٩١٨ الى اقتطاع نصف مساحة المجر تقريبا . والتهب الشعور الوطني الى حد الغليان عندما وجه رئيس البعثة العسكرية الفرنسية في بودابست انذارا الى حكومة المجر بسحب قواتها الى الحدود الجديدة مهددا باتخاذ إجراءات عسكرية في حالة عدم الامتثال . وانفجر الشعور الوطني عندما رفض كارولي الانذار ، وأطلق سراح الزعماء الشيوعيين ، وتمكن ائتلاف الشيوعيين والاشتراكيين من تولي السلطة على أثر موجة من الشعور الوطني العام .

وأطلق الزعيم الاشتراكي شاندور جاربى الأشرارة الأولى حين ألقى في ٢٠ مارس خطابا في

النقابة العامة لعمال بودابست قال فيه .. ويجب أن نتخذ طريقا جديدا لنحصل به من الشرق على مافرض الغرب أن يعطينا إياه .. يجب أن نلحق بركب الحوادث المعاصرة .. انه جيش البروليتاريا اثروصية يقترب بسرعة» كانت هذه هي الروح التي سمعت بها الجمهورية السوفيتية القصيرة الامل خلال الشهور الخمسة التي عاشتها للديمقراطية الاشتراكية والوطنية . ولكن الرجعية الأوروبية والمحلية ماكانت تلتزم جمهورية سوفيتية أخرى . فتجمعت جيوش من رومانيا وبولندا وقاد الاميرال هورتي الرجعية المجرية في جريمة قمع وحشية دمرت الجمهورية الوليدة . وفاقحت حمامات الدم كل كان يمكن تصوره . فقد اعتمدت الحكومة الفاشية ٥٠٠٠ رجل وامرأة واعتقلت ٧٥٠٠٠ لثوانهم مع الشيوعيين ودفعتم بمائة ألف مجري الى الهجرة خارج البلاد ، وكان معظمهم من المثقفين وأبناء الطبقة الوسطى من اليهود ، كما حدثت هجرة واسعة بين كبار الاساتذة والفنانين الذين لم يكن لهم انتماء سياسي معروف .

وبالطبع لم يكن لوكاتش - والغيره - أي أثر بارز في هذه التجربة القصيرة العمر ، فلم يكن هناك الوقت أو الفرصة لعمل أي شيء .. ولهم الا اصدار بعض القرارات المثالية التي قصد بها «رفع وعي الجماهير» . ووفقا لما جاء في مذكرات احد الذين عاشوا تلك الفترة .. «كان هناك فلاسفة وشعراء دخلوا في معيمة الثورة ولكنهم لم يكونوا من النوع القادر على الاستمرار في الثورة بلا انقطاع .. وسرعان ما انسحبوا الى قواعدهم الفكرية .. واخذوا يدافعون عن عقائدهم القديمة دون أن يلقوا بالا الى ماهو واقع بالفعل .. بينما كانت الاخطار تنعيق بهم من كل جانب . وفي مجلس السوفييت حدثت المناقشات الريرة والعقبة كان هناك لوكاتش . استاذ الفلسفة السابق في هيدلبرج ، وجوزيف ريفي المتخصص في عالم الجمال والعالم السابق بأحد البنوك ، وارفن سسكي الكاتب التولستوي ، الناشئ ، وابيلينا جرابينكو زوجة لوكاتش اثروصية ، كما كان هناك ايضا بعض المنظرين فارغي الرؤوس .. وامتلا الجو بالتصديع المستعارة من هيجل وهماركس وكبركجورد وفغنة وفير وهولدرلين ونوفاليس» .

ولاشك أن الشهرة التي نالها لوكاتش أيام هيدلبرج هي التي حركت الرأي العام لاطلاق سراحه حين قبض عليه في فيينا في أكتوبر ١٩١٩ بناء على طلب حكومة المجر الجديدة فقد تحرك

المثقفون والكتاب في ألمانيا وعلى رأسهم توماس مان في حملة إطلاق سراحه ، مما أدى الى الإفراج عنه . وما أن أطلق سراحه حتى غرق لأذنيه في المناقشات الحامية التي كانت على أشدها عندئذ بين اللاجئين الشيوعيين المجرين في فيينا ، حيث أقام الحزب الشيوعي المجرى - الذي حظر نشاطه - مكتسبا لمتابعة نشاطه . ونحن نعتقد أن هذه المناقشات التي شارك لوكاتش فيها بكل حماس هي التي بلورت لديه الأفكار التي ظهرت فيما بعد في كتابه «التاريخ والوعي الطبقي» .

لقد انقسم الشيوعيون المجريون عندئذ الى عدة فرق تبني كل منها رأيا خاصا في تقييم التجربة وفي التخطيط للخروج من الأزمة . ولقد حكمت هذه الصراعات السياسية الأفكار السياسية ولنظرية والعملية للوكاتش خلال العشرينات . ولم تتكشف أبعاد هذا الصراع وأسراره الا في عام ١٩٥٦ عندما سمحت الظروف له بأن يعلن دوره في تلك الايام . لقد أصبح لوكاتش في تلك الفترة حليفا لجينو لاندل وهو أحد القادة البارزين السذجين نجوا من مذبحة الجمهورية السوفيتية ومنافس بيلاكوف في زعامة الحزب الشيوعي المجرى . وفي عام ١٩٢٨/١٩٢٩ وضع برنامجا للعمل أطلق عليه «برنامج بلوم» (وكان بلوم هو الاسم الحركي للوكاتش) واستغفد فيه الى موقف نظري وسياسي خاص به . وبعد وفاة لاندل عام ١٩٢٨ رفضت اللجنة المركزية هذا البرنامج كما رفضته الشيوعية الدولية ، واستبعد لوكاتش بعد ذلك من عمليات اتخاذ القرارات في الحزب وأجبر على أن يقصر نشاطه على مجال الفلسفة والنقد الأدبي .

أما ما حواه «برنامج بلوم» فكان في جوهره انشاء مثير ديموقراطي راديكالي على أساس انه لايمكن أن يحل محل نظام هورتي الفاشي الا جمهورية ديموقراطية ، وبناء على ذلك يجب استبعاد أو تأجيل ودكتاتورية البروليتاريا بالمفهوم البلشفي . ولما كان الاشتراكيون الديموقراطيون قد سمح لهم بممارسة نشاطهم مرة أخرى وكان التحالف مهمهم من أهداف البرنامج ، فقد كان ذلك أدعى الى التغاض عن ديكتاتورية البروليتاريا . ورغم أن «برنامج بلوم» كان مصافا في عيادات لينينية الا أن استراتيجية كانت الثورة الديموقراطية التي يمكن أن تؤدي في مراحلها المتأخرة - ولو أن

ذلك ليس حتماً - إلى الاشتراكية ، كما كان يتطلب الحصول على التأييد الشعبي الحقيقي للاجراءات التي تتخذ ضد الملكية الخاصة .

لقد انحرف لوكاتش في هذا البرنامج انحرافا يمينيا ، وكان بذلك امتدادا لحركة انقسامية أوسع في صفوف الحركة الشيوعية في ذلك الوقت وهي التي ارتبطت باسم نيكولاي بوخارين (١٨٨٨ - ١٩٢٨) وكان بوخارين معارضا لاندفاع ستالين إلى الارهاب في الداخل واتخاذ سياسة مغامرة يسارية في الخارج . وادت هذه «البوخارينية» إلى تدمير مستقبل لوكاتش السياسي إلا أنه ظل محتفظا ببعض مبادئه في الحزب كما سمح له بالاستمرار في شرح الماركسية اللينينية للقراء من الألمان والمجريين على أساس لا يدخل بها في الأمور السياسية . ولم يخرق لوكاتش هذا الاتفاق إلا عام ١٩٥٦ حين شجعه ما حدث على الانتقام لنفسه من بيلاكوف (وكان قد أعلم في إحدى حركات التطهير الستالينية) وأن يعلن في الوقت نفسه أن استنكاره « لبرنامج بلوم » قد أملتته اعتبارات تكتيكية .

ويجب أن نشير في هذا الصدد إلى أن اتجاه لوكاتش العام خلال تلك الفترة كان يتعارض مع فهم لينين للفلسفة ، إذ أنه خلال استرجاعه للبعد الهيجل في الفكر الماركسي لم يتقبل اعتماد لينين على تفسير انجلز للمادية الجدلية الذي كان في رأيه لا يغطي كل الأبعاد لدور الوعي كما أنه تفسير تصويري أكثر منه جدلي . كما حاول في الوقت نفسه أن يوفق بين فكرة لينين عن الحزب الشيوعي باعتباره الطليعة الواعية - أي باعتباره صفوة مغتارة - وبين بقايا إيمانه بأداة رومبا كوممونيوزم والنقابة . وبلغت فلسفته كان لوكاتش أقرب إلى الهيجلية اليسارية منه إلى المادية . إلا أنه أسند إلى الوعي الثوري دورا يساوي الدور الذي أسندته لينين إلى الحزب نفسه . إذ أنه لما أسند إلى طليعة البروليتاريا مثلة في الحزب الشيوعي وجهة نظر مختلفة جذريا عن وجهة نظر المجتمع البرجوازي استنبط محكا لتعريف الأيديولوجية بالتالي ، ففسس تعريف الطبقة الحاكمة لنفسها أو تقويمها لذاتها «الوعي الزائف» بينما تمتلك الطبقة الثورية غير الظاهرة في مجال

السلطة وعيا حقيقيا مهما كان التعبير عنه ناقصا مما يستتبع قيادة وتوجيه الحزب الشيوعي .

ومن هنا وجدت في رأيه مشكلة «طليعة الطبقة» فقد كان هذا التعبير يثير قضية تصدى لها لوكاتش مما جلب عليه السخط فيما بعد . إذ كان معنى هذا التعبير أن الطليعة مجموعة من الطبقة تسبقها في المسير وتخوض المعركة عند نقطة محددة وفي وقت معين اختر سلفا ونقلا لظروف واعتبارات واضحة أمام أعين الطبقة كلها ولكن الواقع أن الحزب لم يكن الجزء الأكثر تقدما من جيش البروليتاريا ، وإنما كان قوة لاطيعة فرضت نفسها - بقوة ألوغى - على حركة عمالية لم تنضج بعد ولم يكن هذا هو ماضيه وماركس عندما أخبر العمال أنهم لن يستطيعوا تحقيق أي شيء ، ما لم يكن لديهم الوعي الكامل بأهدافهم النهائية ، كما أن تحرير الطبقة العاملة مهمة تلك الطبقة نفسها وليس مهمة صفوة مختارة من المثقفين .

كانت المشكلة التي واجهها لينين هي أن الحزب الشيوعي لم يكن فيه من العمال إلا أقلية ضئيلة وأن غالبية الساحة كانت من المثقفين والفلاسفة والمنظرين الذين لا ينتمون إلى الطبقة العاملة . بل إن ذلك الحزب كان هو الذي قام بالثورة وقاد الطبقة في مهمة تحرير نفسها . وكان أسهل البسيط الذي قدمه هو أن تلك الطليعة قد تخلت عن انتمائها الطبقي وتبنت فكر الطبقة العاملة . ولكن هذا لم يحل المشكلة ، فإن توجد صفوة تحمل وعيا لاثميلة الطبقة هو تصور لم يقل به ماركس . وكان على لوكاتش أن يقدم الحل لتلك المشكلة بأن جعل من الطليعة «ذكية» أو «مقولة» تاريخية مستقلة تحتوي وحدها الوعي الحقيقي للثورة ، فذهب بذلك إلى أبعد مما ذهب إليه لينين فيما يتعلق بمكانة الحزب ودوره . وكان ذلك مصدر حيرة الكثيرين ممن تصادوا لنقدته وإقحامه بالهيجلية اليسارية . وسوف نمود إلى ذلك بالتفصيل عند تناولنا لكتابه .

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى تناقض لوكاتش مع نفسه مرتين ، الأولى عندما مجد الدور التاريخي للطليعة العاملة وهي في الواقع غير ثورية بالمعنى الذي اختاره لتلك العبارة أي ليست على الوعي اللازم والثانية عندما انضم إلى الذين ثاروا على الحكم الشيوعي عام ١٩٥٦ متحليا بذلك عن فكرة الطليعة الواعية التي نادى بها .

اشترك الأحزاب الاشتراكية في البرلمان ، فقد كتب موضوعا حول «المشكلة البرلمانية» دعا فيه الى عدم الاشتراك في البرلمانات البورجوازية ، الامر الذي انتقدته لينين بحرف في كتابه « الشيوعية اليسارية عبت أطفالا » .

يتحول لوكاتش بعد ذلك الى أقصى اليمين ، فيبعد فشل ثورة ١٩١٩ بقدم «برنامج بلوم» السنوي ينادي بجمهورية ديموقراطية تخلف دكتاتورية هورثي ولا يهم اذا كانت تؤدي الى الاشتراكية ام لا .

وفي عام ١٩٥٦ نجده وزيرا في حكومة إيمري ناجي التي لاشك في انها كانت يمينية . ونجد لوكاتش بالإضافة الى ذلك يتخذ عدسة مواقف لاتعبر عن حقيقة رايه - كما قال - مثل موقفه من نقده نفسه تقديرا ذاتيا ، ومثل تأييده لستالين وتمجيده في فترة ما ، ونحن نفهم كل ذلك ونذكر مدى ما يمكن أن تلحقه أداة البطش الحزبي بأي خارج على قيادته .

ومع ذلك كله فقد كان لوكاتش موضع احترام وتقدير بشكل لم يسمح - في اي فترة - بأن يناله أذى . صحيح أنه تعرض لنقد عنيف وقاس واتهام بالهيجنيته وخروج على اللينينية الا ان أحدا لم يستطع التعرض له ، كما أن القضايا التي أثارها كانت تستغل دائما موضع نقاش خصب للحركة الشيوعية . ونحن لاندعي أننا يمكن أن نحكم أو حتى نفترب من أن نحكم على فيلسوف نعتبره من عمالة الفكر الاشتراكي وإنما نلاحظ في النهاية أن لوكاتش تمسك دائما بمفهوم هيجلي أو كما يقال ، كأن يصير على البعد الهيجلي لأعمال ماركس كما سنرى فيما بعد عند تناول كتابه «التاريخ والوعي الطبقي» وأنه - في السياسة - حافظ دائما على مفهوم للديموقراطية أقرب الى المعنى الغربي ، ولو أنه انتقل في مواقفه العملية من أقصى اليسار الى أقصى اليمين . وأنه اضطر الى اتخاذ عدة مواقف غير ميدنية حفاظا على حياته ، أو لأسباب تكتيكية كما قال .

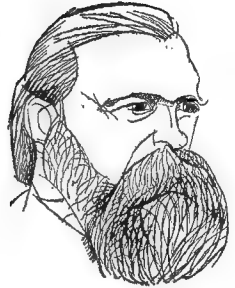
ومع ذلك فقد كان شجاعا في عرض آرائه الفلسفية المعارضة لأفكار لينين وإنجلز في وقت كانت اللينينية في أوج مجدها على قبة الحركة الشيوعية علمية انتصار الثورة البلشفية . وعلى أي حال فاننا نعتبر ماقدمنا في هذه المقالة والمقالة السابقة (يوليو ٧١) مقمنة للتناول كتابه الأشهر «التاريخ والوعي الطبقي» .

والحق أن للرجل العظيم عنده ، فيبدو أن السياسة العملية فن لم يكتنه ، وحرفته لاشك انها كانت حيرة الفيلسوف بين الحق الذي وصل اليه بالعقل وبين الواقع الذي يستلزم جهودا عملية جبارة ليتفق مع الحق . ولابد لي أن أشير هنا أيضا الى موقف شابة لاحد معاصريه من يعتبرون من أئمة علم الاجتماع المعاصر وهو اندرياش هيجدوش . فقد كان هيجدوش من الرعيل الاول للشيوعيين المجرين ، وزميلا قديما للوكاتش ولراكوزي ، أصبح رئيسا للوزراء فيما بين ابريل وأكتوبر ١٩٥٦ . لقد قدم هيجدوش مفهومها مشابها عن «الصفوة» في علم الاجتماع نوره لجرد المقارنة والملاحظة .

فعلم الاجتماع في رايه - بسنل وكافة الجهود العلمية أيضا - لايمكن أن يكون في خدمة أي حزب أو عقيدة سياسية ، إذ أن البحث الدائم عن حقيقة هو هدفه الأوحده والصراع بين مراكز القوى أو جماعات النفوذ في المجتمع الاشتراكي هو أمر شرعي بل ومفيد طالما وجدت الاشكال النظرية التي تتعامل . نالوظيفة الصحيحة - مثلا - لاتحاد العمال هي حماية حقوق العمال . وفي رايه أن النظرية الماركسية تحتوي على بعض «الاهوام» التي كان الغرض منها دفع الطبقة العاملة الى العمل الثوري ، وأنه ما أن يستقر النظام الاشتراكي حتى يجب عليه أن يواجه هذه الاهوام بالواقع حتى لاتتحول الى عقائده جامدة تعوق التطور ، وأنه يجب على العلوم الاجتماعية بالتالي أن تكون مطلقة الحسرية في تناول مختلف جوانب المجتمع بالنقد .

وقد أورد هيجدوش «مرفقاته» هذه في كتابه «دراسات في الشيوعية المقارنة» ولكنها ظهرت بأشكال متفرقة في مجلات وجرائد الحزب المجرى منذ عام ١٩٦٤ حيث كان هيجدوش رئيسا لتحرير مجلة علمية شهرية أقبل منها عام ١٩٦٥ تمهنا بالمواجهة . ولكنه الآن يعمل أستاذًا بالمجر . ولنعد الى لوكاتش ، لنلقى نظرة ختامية على تطور موقفه الثوري .

من الواضح أن مفهومي الديمقراطية والوعي الطبقي مفهومان أساسيان في فلسفة لوكاتش ، ولكننا سنجد في السياسة يبدأ من أقصى اليسار مقتنعا بالنقابية بل وبالوضعية ، ثم صاحب مشروع لاستيلاء على السلطة بالصف لايرضيه تنازل كارولي للاشتراكيين عن السلطة بدون اوراق دماء . ثم موقفه بعد ذلك من مسألة



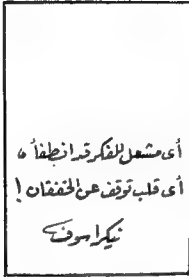
فردريك إنجلز .. رائد الفكر الاشتراكي الحديث

محیی الدین خطاب

التاريخی فی تحریر نفسها ، وتحریر المجتمع الانسانی ، من العبودیة الطبقیة ؛ وشرق الطريق الی مجتمع الاشتراکیة الی تفتی فی أسباب الظلم والاستغلال من حیة بنی الانسان .

نشأ فردريك انجلز في أسرة برجوازية هريضة الثراء ، في مدينة بارمن الألمانية ، كانت تنمو في مستقبلا زاهرا في عالم المال والتجارة ، فأخرجه أبوه لهذا الغرض من مدرسته الثانوية وهو في السابعة عشرة من عمره ، سنة ١٨٢٧ ، وألحقه بالعمل في شركة غزل القطن التي كان يمتلكها لكي يتعلم على العمل التجاري ويبلغه في إدارة الشركة .

يحتفل الاشتراكيون في كل مكان ، منذ نهاية نوفمبر الماضي ، ولادة عام ، بالفكر المائل والخمسين ميلاد فردريك انجلز . وانجلز هو احدا الثين يدين لهما الفكر الاشتراكي الحديث بالفضل في وجوده ، وتدين لهما الحركة الاشتراكية الحديثة بالفضل في انطلاقتها . فهو وماركس اللذان وضعا نظرية الاشتراكية العلمية ، التي اخبرجت الاشتراكية من حيز الاحلام والحدن الفاضلة ، كما نحا بها المفكرون الاشتراكيون السابقون لهما ، الى مجال الحقيقة الواقعية ، لتصبح مذهبيا علميا ، مدبوسا في صالحا للتطبيق العملي ، وتضم في جوانبها بنساء فكريا شامخا ، يفسر التاريخ والطبيعة معا ، ويرسم للتفكير الانساني منهجا جديدا مستخلصا من واقع الحياة الانسانية ويصب فيه ؛ كما انهما اللذان ايقظا الجماهير العاملة على حقوقها ، ودورها



وكانت برلين حينئذ مركز الفكر والثقافة في ألمانيا، ففتحت بذلك الباب على مصراعيه أمام الشاب فردريك لارواه صمطشه الثقافي ، وأعطته الفرصة ، التي كان يتوق إليها ، للانخراط في حيائها الفكرية المصطنعة بنشئ المذاهب والنيابات ، والتي كانت ترتفع في غمتها الفلسفة الهيكلية .

وكان أنجلز في ذلك الوقت مجبها بهيجل ، وذلك منذ بدأ دراسته الجادة له قبل مجيئه برلين بحوالي عامين ، لكنه ، رغم ذلك ، كان لا يقره في عديد من النقاط ، يمكن أبرزها في فلسفته التاريخية .. فهو وإن كان قد قبل مفهوم هيجل للتاريخ على أنه تقدم دائم لحسن الحرية إلا أنه كان يرفض بعزم استنتاجاته المحافظة الرجعية التي خرج فيها بتقديس للدولة البروسية وإشادة بنظامها الاجتماعي ، ورفض بدلا من ذلك استنتاجات لوروة تتركز حول ضرورة استبدال النظام القائم في هذه الدولة ، ومن هنا وجد في تفكيره لتجسدا لها إلى فرقة « الهيجليين اليساريين » ، التي كانت تستخرج من لفظة هيجل مواقف المصادية من الدين ولوروة بحرية في الجسائل السياسي ، فانضم إلى حلقته في برلين ، وانطلق على الفور ، من موقعه الفكري ، بدور بلز فعال في الحركة الفكرية المتحدة في ذلك الوقت في ألمانيا .

وكانت أبرز الأعمال الفكرية لأنجلز في تلك الفترة كتبتين هما : « شلنج واكتشف الصولي » و « شلنج الفيلسوف في المسيح » ، وقد صدرا في النصف الأول من سنة ١٨٤٢ ، وفيهما تناول بالتفصيل البارع العميق الآراء الصولية والرجعية لهذا الفيلسوف ، شلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤) ، الذي كانت أفكاره تمثل مكانا مرموقا في الحياة الفكرية الألمانية وقتئذ .

لكن أنجلز كان كارها بطبعه هذا النوع من الأعمال؛ نازعا منذ حدثاته إلى الاهتمام بقضايا الفكر والإحداث السياسية والأوضاع الاجتماعية القائمة حوله . وكان اشتغاله المبكر بهذه الأمور قد ولد فيه ، وهو لا يزال في منتصف العقد الثاني من عمره ، كراهية شديدة لنظام الحكم المطلق الجائز على بروسيا ، التي كانت تبنيها مدينته ، وللادارة البيروقراطية المتعسفة التي كانت تلجم الحياة في مجتمع تلك الدولة .

ولم يقبل أنجلز على عمله بالاجتهاد والتفرغ المطلوبين ، إذ جعل يوتر من وقته ، ويأخذ من جهده ، القدر اللازم لانماء حصيلة الفكرية في كونه فروع الثقافة ، ودراسة مختلف الأوضاع السائدة في دولته متطلما ، بإرادة ثابتة ، إلى المشاركة في أحداث عصره الفكرية والسياسية وتحويلها إلى الوجه الأفضل .

وفي أوائل سنة ١٨٣٦ نشر له مقالان بعنوان : « مسائل من فيوتال » .. وفيهما برزت السمة الجوهرية في شخصيته ، التي رسمت طريق مستقبله كله ، وذلك هي السمو من دواعي المصلحة الطبقية والاعتماد على الذات ، والتفكير الموضوعي ، الذي يفهم الحقائق في ذاتها فيحدد فيها جوانب الصواب والخطأ كما يحتويهما واقعا القائم لا كما تبدو بالنسبة للمصالح الخاصة .. فقد انتقد في هذين المقالين ، انتقادا عميقا تستند له الأمثلة الجمة ، الثلاث الاجتماعية السائدة في بلده ، التي تقوم على استغلال يسع للعمال ليدرسه أرباب الصناعة والتجارة من أجل مصالحهم الذاتية ، ورفاهية وترفع في معيشتهم ؛ يدلع ثمنه أولئك العمال التسماء فاقة وحرمانا في كسما حاجم روح التمسك بالدين ، التي ينشأ رجال الدين بين القوم ، وما يكتنف تماثيل هؤلاء الرجال من غشوى وأحوالهم من سرية ، مما من أهم عوامل معاد بصيرة العامة وجهالتهم .

وتد انار هذان المقالان عاصفة من الاحتجاج والهجوم بين المحافظين وكبار البرجوازيين على كتابتهما ، الذي وقعهما باسم مستعار ، لكن صدق ذلك لم يكن سوى الانبعاث في نفس أنجلز لتجاحه في الزرة تلك القضايا وشغل الرأي العام بها . ثم وأصل بعد ذلك الكتابة في هذه الموضوعات وفي غيرها مما تعرض فيه بالتفصيل لتنظيم الحكم المطلق في بروسيا ، ولتنظيم الطبقي ليجتمعها ، وما يسبق في تقاليدنا من تعجيد للحرب ، وإعلاء لشأن طبقة النبلاء .. هذه الطبقة التي أوسعها أنجلز هجوما وكشف دورها الخطير في نشر الكراهية بين للشعب الألماني لبادئ الثورة الفرنسية الديمقراطية ، وانحصر به نتائج المصيبة القومية والوزارية بالشعوب الأخرى .

وفي سبتمبر ١٨٤١ ، استمدى أنجلز لآداء الخدمة العسكرية ، والحق بأحد ألوية المدفعية في برلين ، وقد اكتسب أنجلز أثناء تلك الفترة خبرة بالفتون العسكرية واهتماما بدراساتها ظل يلازمه طوال حياته .

اليوم في أحيائهم ، حيث ونع بعينه على شمس وبؤس
ميشتم ، وخالطهم في موانع ملهم للمس كم من الجور
والعسف يؤخون به وك من الاستقلال يرزحون تحته ..
وعلى الدلائل بين المشاهدة العسية والدراسة النظرية ، فكف
على الدراسات التي كتبها الباحثون الاجتماعيون في وصف
أحوال هذه الطبقة ، وراجع كل ما طالته يده من إحصائيات
ووثائق رسمية تتناول هذا الموضوع ، هذا إلى جانب تفرقه
على الفكر الاقتصادي ، خاصة الاقتصاد السياسي الإنجليزي
لدرسه دراسة دقيقة مستنفة ، وأخذ موثقا نقديا من
مدرسه »

وقد بدأت الخيوط الأولى للمادة التاريخية تنسج
في ذهنه خلال تلك الفترة . تكما ذكر فيما بعد في كتابه «حول
تاريخ العسية الشيوعية» : «حينما كنت في منشستر ،
قام لدى الجرهان بطريق ملموس على أن الوقائع الاقتصادية
وهي التي لم تلعب حتى الآن أي دور ، أو كانت لقط عنصر
حقيرا ، في كتابة التاريخ ، هي على الأقل في عالمنا المعاصر
القوة التاريخية العاسمة ، ذلك أنها هي التي تكون الأساس
للمرامات الطبقية في الوقت الحاضر ، وذلك في الدول التي
أصبحت فيها هذه المرامات كاملة التطور بفضل الصناعة
الواسعة النطاق ، وهو مايجب على وجه الخصوص في
انجلترا . وهذه المرامات الطبقية تمثل بدورها الأساس
في تكوين الأحزاب السياسية وسر المرامات الحربية » .

لقد غادر انجلز ألمانيا ، كما غادها ماركس
بعدة بعام ، ليهب إلى فرنسا ، وفي انجلترا أصبح - كما أصبح
ماركس في فرنسا - اشتراكيا . وفي انجلترا أيضا تخلص
من جميع الآلات الهيكلية ، وبدا إعجابه بهيجل إلى
استغراب شديد به وبأفكاره - مع استثناء منهجه
الجدلي . لكنه كان ، كسان ماركس في ذلك الوقت ،
لا تروقه الأفكار أو الحركات الاشتراكية السائدة ، فلم
يحاول أن يعتنق فكرة من هذه الأفكار أو ينتمى إلى حركة
من تلك الحركات ، ولذلك يرم أنه مقد سلات وليقة وتشتد
أي أثناء إقامته بانجلترا ، بزعماء الجناح اليساري
الحركة الشيوعية والاشتراكيين الأوربيين ونقابات العمال ،
وكان يحضر اجتماعاتهم ويكتب في صحفهم ومشتوراهم
من وجهة نظره المادية الاشتراكية الفاسدة .. وكانت
هذه الكتابات تدور في دائرة واسعة جدا من الموضوعات
والأفكار ، فنشده فيها تحليلات للملاقات الطبقية
والحركات السياسية والاجتماعية في المجتمع الإنجليزي ،
وتبصيرا للعمال بحقوقهم واستنهاهم لهم للثورة ، ونقدا
للأفكار الشالية التي تلوم موجاهتها بين الحين
والآخر ، وكذلك آملا تنقيفة للعمال ، وشرقا للشعب
الإنجليزي بالفكر الاشتراكي في القارة الأوروبية .. وفي ذلك
عرض في سلسلة من المقالات نظريات سان سيون وفوربيه
وكايبه وليوكس وبرودون ووايتنج ، كما عرض أيضا
فلسفات كانت وفيلخته وشلنج وهيجل ، وذلك مصحوبا بنقد

وقد كان انضمام انجلز إلى جماعة الهيجليين
اليساريين في حقيقة امره اعتمادا منه على هيجل الحقيقي ،
وماليت هذا التأييد أن ازداد بنمو الفكر واتساع
رؤيته الاجتماعية ، فافص عن رفضه المثالية الصراخة
التي تطبع ذلك الفيلسوف واستنكاره للتناقض المعيب
في فلسفته التاريخية . ولا ظهر كتاب لودفيج فويرباخ
(1804 - 1847) « جوهر المسيحية » ، الذي يعارض
مثالية هيجل بالمذهب المادي ، غايله انجلز بهماسة
جادة ، ونفض يديه من هيجل تماما ، ووجه إلى مادي
مشاع لفويرباخ .. وقد وصف فيما بعد صدى هذا
المؤلف في نفسه بأنه كان : « مثل نسمة طيلة بعد سنوات
طويلة من سيطرة الهيجلية الجردة الفاسدة » .

وان انقضت فترة الخدمة العسكرية لانجلز ذهب
إلى انجلترا ليعمل في شركة إيمان - انجلز ينشتر ،
يدفعه إلى ذلك أسبابا شوقه إلى رؤية هذه البلاد ودراسة
أحوالها . ولقد كان هذه أمرا عظيما الهيجلية في حيلة
انجلز ، بل أنه كان نقطة التحول في هذه الحياة .



وصل انجلز إلى انجلترا في نوفمبر 1844 .
وهناك وجد نفسه في مجتمع يختلف أخلاقيا عميقا من ذلك
الذي تركه في ألمانيا . فقد كانت انجلترا ، وتشتد لمثل فمة
التطور الصناعي الرأسمالي ، وتتقدم في هذا المضمار بما
يفصل بينها وبين سائر بلدان العالم بأخوات كثيرة ،
وبحيت كان المجتمع الألماني في ذلك الوقت ، الذي كان
تسيطر على اقتصاده فيه الزراعة بصورة (سياسية)
يبدا بالقياس إليه متخلفا في مراحل التطور الاقتصادي
والاجتماعي »

هناك وضع انجلز يده على الأساس الاقتصادي
الجديد للمجتمع الإنساني . وقد قام لفوره بكتابة عدد من
المقالات لحل فيها الملاقات الاجتماعية القائمة على هذا
الأساس ، مينا تناقضاتها ، ووصفة خاصة تناقضها
الجوهري القائم بين طبقتي البرجوازية الصناعية ووليدها
البروليتاريا ، وانتمى من ذلك إلى الكشف عن الطبيعة
الثورية لطبقة البروليتاريا ، ودورها الحتمي في القيام
بثورة اجتماعية تقضي على تلك الملاقات .. وكان ذلك منه
لها جددا : الطبقة العاملة ، التي درج الاشتراكيون ، قبل
ذلك الوقت ، على النظر إليها باعتبارها مجرد طبقة مظلومة
بأنسة تقع في انتظار يد كريمة ، من خارجها ، تعطيها
الحقوق وتصلح أمورها .

ولبت انجلز عامين يلاحظ بين ثابته أحوال الطبقة
العاملة الإنجليزية ، ويدرس بعمة لاقتصر ، وبطريق مباشر ،
متجرى عليه حياة أفرادها وسائر أوضاعهم . وقد خرج

في إنجلترا» ، وقد صدر في سنة ١٨٤٥ ، بعد سنتين من الإعداد .

لقد حلل أنجلز في هذا العمل الآثار بعيدة المدى للنشوة الصناعية في إنجلترا وما أدت اليه من ظهور الصناعة الآلية الواسعة النطاق وتكوين طبقة البروليتاريا ؛ وكشف عن سلسلة من قوانين الانتاج الرأسمالي ؛ الأزمات الدورية . البطالة . اشتداد الاستغلال الواقع على البروليتاريا وسائر الجماهير الكادحة مع توسع هذا الانتاج ، كما نوه بنضال البروليتاريا ضد مستغلبها ، وشرح تطور هذا النضال من الصورة البدائية الملوقة الى الصورة التنظيمية الواعية ، وشدد على أن تحول هذا النضال الى الطريق السياسي هو الوسيلة التي لا مصدى عنها لاكتساب العمال الوعى الاشتراكي ، وعلى ضرورة أن تكون الاشتراكية هي الهدف الوحيد لنضال الطبقة العاملة . وإلى جانب ذلك زخر الكتاب بوفى رهيب ، مدمم بالعقائى والأفكار الواعية ، لشقاء وروس الطبقة العاملة الانجليزية وقتئذ ، سواء في الأجور أو مدة العمل اليومي أو المعيشة المنزلية أو استغلال الأطفال والنساء . وقد انتهى أنجلز الى استحالة التوفيق بين مصالح البروليتاريا ومصالح البرجوازية ، أو المصالحة بينهما ، إنما القول الفصل في هذا الأمر هو للشعور ، التي تغلب المجتمع الرجوازي وتقيم المجتمع الاشتراكي على ناقضه .

وكان لهذا الكتاب وقع مدو قوي . وانقلب الكثير من العمال لدى قراءته الى متغلبين اشتراكيين ضد الاستغلال الرأسمالي . وكان الأثر في كل مكان - كما يقول



هيجل

لذلك النظريات الاشتراكية ناعياًها الهيمالي ، ولتلك الفلسفات لطيفتها 'لثانية' . إلا أن أوضح تصوير من تبلور نظرة أنجلز المادية الاشتراكية كانت في مقاله «الصناعة في نقد الاقتصاد السياسي» ، التي كتبها في سنة ١٨٤٤ .

هذه المقالة تعتبر الآن أول الأعمال الاشتراكية العلمية في نقد علم الاقتصاد الرجوازي . وقد تناول فيها أنجلز شرح قوانين الاقتصاد الرأسمالي ، فكشف عن أسسها الاجتماعية ، وتتبّع أصولها التاريخية ، أبرزاً خلال ذلك التناقضات الكامنة في هذا الاقتصاد ، أخذاً بالنقد الأدعاء به نظاماً مطلقاً للحياة الاقتصادية الإنسانية ؛ وبالتفنيذ آراءه منكره وإنصاره على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم . كما تناول بالنقد أيضاً نظرية هانوس (١٧٦٦ - ١٨٢٤) الداهية التي أن مدلل الزيادة في عدد سكان العالم يفوق دائماً معدل النمو في وسائل معيشتهم ، فبرهن على أنه في طائل الإنسان قوى انتاجية بلا حدود ، يمنعها له :الاقتصاد التواصل لتعلم على الطبيعة وتسخيرها إياها للاستغلال الإنساني ، للأمر بما هو أن مستخدم هذه القوى الانتاجية يوهي . ومن أجل مصلحة جميع الناس ، وهو الشيء الذي لن يغير الا في مجتمع لا تسوده الملكية الخاصة ، لحيث لا يصبح لغة في قطب وثروة مكتظة في القطب الآخر .

ولقد كان من مآثر أنجلز على الفكر الاشتراكي في هذه المقالة ، أن كشف تحكم الأساس الاقتصادي للمجتمع في تشكيل مختلف مظاهر حياته ، وذلك بإفساحه الدور الحاسم لواقع الحياة الاقتصادية في تحديد وميافة النظريات الاقتصادية ، والنور الذي تلبه الملكية الرأسمالية ، أو الملكية الخاصة ؛ كأساس تتحدد في صورته طبيعة الحياة والنشاط في المجتمع الرجوازي . ومن مآله أيضاً أن كشف ، منطقياً ، من حتمية انبثاق النظام الاشتراكي من التناقضات الكامنة في المجتمع الرأسمالي .

وهذه المقالة المولدة قد دخلت تاريخ الفكر الاشتراكي كتفتح جديد في آفاق هذا الفكر . وقد وصفها ماركس في مقدمة كتابه «نقد الاقتصاد السياسي» بأنها : «عمل بارع قد في نقد المثلوات الاقتصادية (يقصد قوانين الاقتصاد الرجوازي)» ، وقال فيها أيضاً : «كول في كتابه «تاريخ الفكر الاقتصادي» أنه : «يمكن اعتبارها استبانة للبادئ والتي نساها ماركس في محاضراته التي ظهرت في صورة نشرة «العمل المأجور ورأس المال» ، ونماها فيما بعد في نقد الاقتصاد السياسي» وفي «رأس المال» .

على أن تلك المقالة قد دخلت التاريخ أيضاً من باب آخر ، كفل لها ، بصرف النظر عن أي اعتبار آخر لها ؛ بقاء الفكر ودوام التنويه . لكننا نستقي الحديث من ذلك الى ما بعد الوفوف متبذ خلاصة تجربة أنجلز مع المجتمع الصناعي الرأسمالي الانجليزي . . تلك التي أودعها كتابه التاريخي العظيم : «حالة الطبقة العاملة

بين الرجلين تلك الصداقة العجيبة التي فاقَت خيال الأساطير .

إما إلى أي حد أثر كل منهما في صاحبه كنتيجة مباشرة لتلك الصداقة ، فالإجماع متفق على أن التأثير الحاسم كان من جانب أنجلز . ولقد كان تأثيرا خطيرا إلى أبعد الحدود في مستقبل ماركس الفكري والنضالي ، ذلك أن أنجلز هو الذي اتجه بماركس إلى الاهتمام بالاقتصاد السياسي . . . ويعلم لينين هذه الحقيقة . . . في مقالته : « فرديريك أنجلز » . . . قائلا : « إن صلات ماركس بأنجلز قد دفعت الأول ، بلا جدال ، إلى الاهتمام بالاقتصاد السياسي هذا العلم الذي قامت مؤلفاته بثورة كاملة فيه » . كما أنه الذي نقل ماركس من عالم الجدالات النظرية حيث كانت الاشتراكية لا تزال معنى عند ماركس حتى ذلك الوقت مسألة نظرية يدور الصراع بشأنها بين المفكرين على الصعيد الفلسفي إلى الواقع الحي وعالم الخبرة العملية . . . وقد اصطفيه ، لإجلاد ذلك أمام عينيه ، في رحلة إلى بريطانيا ، دامت ستة أسابيع ، ليطالع بطريق مباشر آخر مراحل التطور الصناعي والزراعي ، في ذلك الوقت ، وحركات الطبقة العاملة في تلك الدولة . . . وبجمل ذلك كول في قوله : كان أنجلز هو الذي تقي على عولة ماركس من الجانب العلمي من الحركة الاشتراكية وحركة الطبقة العاملة » .

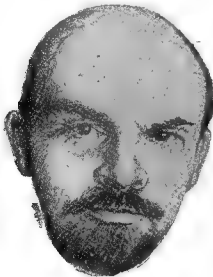
لقد التقى ماركس وأنجلز ، وأثر ذلك وضعا مما كتب « العتلة المقتسة » ، الذي صالنا فيه الصورة الأولية للمفهوم المادي للتاريخ ، كأشعارا إلى أن الانشاج الاقتصادي يلعب الدور الأساسي في عملية التطور

لينين « يستشهدون بكتاب أنجلز بوصفه خير صورة عن حالة البروليتاريا المعاصرة ، وفلا ، لم يظهر لا قبل سنة ١٨٤٥ ، ولا بعدها عرض واقعي أخاذ إلى هذا الحد » . لشيء الطبقة العاملة « . . . وكما ذكر لينين أيضا ، فإنهم كثيرون الذين تحدثوا قبل أنجلز عن الآم البروليتاريا ونالوا في ضرورة مساعدتها « أما أنجلز في كتابه ذلك فكان « أول من أثبت أن البروليتاريا ليست فقط الطبقة التي تتألم ، بل أن الحالة الاقتصادية المخزية التي تصابها البروليتاريا هي التي تدفع بها إلى الأمام دفعا لا يرد ، وتحفزها إلى النضال في سبيل تحريرها النهائي ، والحال أن البروليتاريا المناضلة ستساعد نفسها بنفسها . . . أن الحركة السياسية للطبقة العاملة ستقود حتما العمال إلى أن يدركوا أنه ليس هناك من مخرج أمامهم غير طريق الاشتراكية . . . والاشتراكية ، من جهة أخرى ، لن تصبح قوة إلا عندما تصبح الهدف الأساسي للنضال الطبقة العاملة » .

وليس بذلك وحده نال الكتاب مآثره ، إنما أيضا لأنه كان العمل الأول في تاريخ الفكر الاشتراكي الذي يحل النظرية الاشتراكية النابتة من تربة الواقع ، والتي تصلح من ثم له ، محل النظرية الاشتراكية المأبغة من عل لتحاول ، ميثا بالطيع ، أن تثبت وأما يصلح لها ، وكما يقول في هذا الكتاب ، رساما في نفس الوقت النهج السديد للمفكرين الاشتراكيين : « أن معرفة أصول البروليتاريا ضرورة مطلق للقدرة على تهيئة الأرض الصلبة للنظريات الاشتراكية . . . وكذلك لوضع نهاية لكافة الاحلام المأفوية والخيالية التي لا تأتي إلا بعكس ما ترمي إليه » .



ونعود إلى مقالة « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي » فيما ذكرناه من أنها قد دخلت التاريخ من باب آخر . ذلك أن هذه المقالة كانت عامل الجمع بين مؤسسي الاشتراكية العلمية . . . بين أنجلز وماركس . فقد كتبها أنجلز في وقت كان ماركس وآخر قد أصدر في باريس مجلة باسم : « **الحواليات الفرنسية والآلية** » ، فأرسلها أنجلز إلى هذه المجلة لتشرها على صفحاتها ، فقرأها ماركس ، ولتو كتب إلى صاحبها ، وكانت النتيجة لقاء بينهما في باريس ، ثم أثناء عودة أنجلز من إنجلترا ، في آخر أغسطس ١٨٤٤ . إلى وطنه ، ودام اللقاء مشرة أيام انفتحاها في مناقشة المشكلات النظرية والعملية التي تشغل الأوساط الفكرية في ذلك الوقت . وكان أن وجدوا الاتفاق بينهما تماما من جميع الأمور ، بل انهما قد توصلا ، كل من طريقته الخاص إلى استنتاجات واحدة في الأمور التي بحثها . ومنذ ذلك الوقت نشأت



لينين

الصراع الطبقي ، وهذا بدوره يؤدي إلى الثورة واستبدال نظام اجتماعي باخر ، ومن هنا كان الصراع الطبقي هو القوة الدافعة لاجلة التاريخ ، وكانت الجماهير هي المصانع الحقيقية للتاريخ .

وكذلك نحن اهم ما قدمته الايديولوجية الالمانية ، استخلاصا من قوانين التطور التاريخي ، أن الثورة البروليتارية ضرورية بحتما منطق التاريخ ، وان على عاتق هذه الثورة تقع مهمة القضاء على النظام الطبقي للجمبع : فجميع الثورات السابقة لم تمس النظام الطبقي أو الحكم الطبقي في الجمبع بينما « الثورة الشيوعية تعطل الطبقات ، أيا كان نوعها ، جنباً الى جنب مع النظام الطبقي ذاته » .. وفي ذلك أكداً أن البروليتاريا كي تنصر وتزيل الصورة القديمة للجمبع « أننا ينبغي عليها ان تظهر بالسلطة السياسية أولا » ، وكانت هذه القضية هي التي قام عليها الجيدا المركزي اللينيني : « دكتاتورية البروليتاريا » .

وقد سطر ملوكس وانجلز في كتابهما من دأى ماكس شتيرنو (١٨٥٦ - ١٨٥٦) بأن الفرد في ظل الشيوعية يصبح عبداً للجمبع ، وبأنه بإزالة الملكية تستطع قيمة الفرد ، وفافوضاً أن الملكية الخاصة هي الأساس للفردية البرجوازية فقط ، وأنها تسلب الناس الذين لا يحولون ملكية كل صفات وقيم الفردية ، وأن الجماهير العادة لتكتسب اشتباهاً بها وعقولها الفردية فقط من طريق مغالبة النظام الرأسمالي وتوقيضه . وهاجماً المفاهيم التالية للفردية ، التي تنظر إليها كاستقلال ذاتي لأروح ، أو استغلال للفرد من الجمبع ، واضعين بذلك الأساس للمفهوم المادى للفردية : ففرداها بأنها تعسك الانسان في الظروف الطبيعية والعلاقات الاجتماعية ، بمعنى ادراك هذه الظروف والعلاقات ثم السيطرة عليها وتوجيهها لصالح الانسان جمعا . وقد برهنا على أن التاريخ في تصميم مطرد نهر تحقيق هذا المفهوم : ففي كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي تتخلق مرحلة متقدمة من السيطرة على قوى الطبيعة والعلاقات الاجتماعية .. وعندما يتم الوصول الى أعلى مرحلة من هذه المراحل ، وذلك في ظل الاشتراكية الكاملة ، تكون الإنسانية قد تفتحت في تلك السيطرة وحقت لنفسها ، من ثم الحرية الاجتماعية والروحية كاملة .

ويكتب « الايديولوجية الالمانية » تمت عملية التوضيح الفكري للمركس وانجلز ، التي - كما يقول ج . كول : « قد خرجا منها مسلمين بمعرفة انجلز بأصول الصناعة التي تقوم على المصانع الكبيرة ، ودرايته بطرق بريطانيا . وهما على أعباء الاستعداد ليقودا حركة

الاجتماعي ، وأن كفاح المستغلين ضد مستغلهم هو المحور الذي يدور حوله التاريخ كله ؛ وبينما الضرورة التاريخية للثورة البروليتارية ، وأعلنا في ذلك أن البروليتاريا هي « حفارة قبر الرأسمالية » ، وأن عليها تقع مهمة تسييد الجمبع الاشتراكي ، كما رفضا فكرة أن الأفكار في ذاتها ؛ أو بصفتها التجريدية ، تملك ؛ بأية نسبة كانت ؛ تأثيرا على حياة الناس أو فعالية في تطور الجمبع . واكتساب بهذه القضايا التي احتواها ، وبالجسم الذي عالجها به ، يمد إحدى الصلاطات الجوهرية في تطور اللاهيب الاشتراكي الطلي .

وفلاند انجلز ياريس الى ألمانيا حيث حزم أمره على حجر العمل التجارى والتفرغ تماما للتفصل الثورى . وهناك مكث عدة شهور طاف خلالها يبدد من الفن الالمانية يقيم الصلات بالجماعات الاشتراكية المنتشرة ، شارحا لها ما توصل اليه هو وماركس في تحليلهما القضايا الاشتراكية والثورة ، وينظم الاجتماعات الواسعة فيطبخ فيها مطلقا للجماهير العاملة على حقوقها وعلى التناضى بينها وبين مصالح الرأسمالية ، مثيرا اياهم الى لفسمل من أجل اقامة جمبع الاشتراكية حيث لا تستمتع قلة فئيلة بالثروة والرفاهية وترزع الاغلبية الساحقة تحت وطأة الفقر والحرمان . وقد نجح انجلز نجاحا كبيرا في ايبصال الدعوة الاشتراكية الى شطر كبير من البروليتاريا الالمانية ، التي كانت قد نمت نموا ضخما بفضل التطور الكبير في الصناعة الالمانية خلال فترة اقامته في إنجلترا ، ثم ما لبث انجلز أن برح ألمانيا مرة أخرى قاصدا بروكسل ؛ حيث تلقى بماركس ، الذي كان قد نفى من باريس ، وكان ذلك في ربيع ١٨٤٥ .

في بروكسل ، وفيما بين سنتي ١٨٤٥ و ١٨٤٦ ، كتب الصديقان ميلا فلسفيا ضخما في مجلدين ؛ بعنوان : « الايديولوجية الألمانية » ، ألقا فيه ما يبدأ في « العائلة المقدسة » من ارساء الاسس الفلسفية للجديهما :

فالظروف المادية للحياة الاجتماعية ، أى أسلوب الإنتاج الاقتصادي ، هي أساس حركة التاريخ وتغيراته ؛ وهى التي تمثل قاعدة الجمبع ، أو بنائه البنى ، التي تنبثق منها مختلف أجهزته السياسية والقانونية والتعلمية ونشاطاته ومذاهبه الفكرية والدينية ، أى بنائه الفوقى . وتجرى العملية التاريخية ، التي هم عبارة عن الانتقال من نظام اجتماعي الى نظام اجتماعي آخر ، وفق قوانين موضوعية مستقلة من كل ارادة ... وليس معنى ذلك أن هذه العملية تخضع بصورة تلقائية ، دون مشاركة من الناس ، فالتناقضات الكامنة في العلاقات الاجتماعية ، أو بين طبقات الجمبع ، تعيد التجميع منها في

بروليتارية جديدة ، وعلى لغة عامة من انهما - وحدهما -
يعرذان كيف ينظامان ويوجدانها .

يقول انجلز : « حالما أصبحت آراءنا واضحة
بغية في أذهاننا (يقصد عقب كتابة الايديولوجية الألمانية) ،
فرعنا على الفور في العمل » . وكان الطريق الى هذا
العمل اشد ما يكون وعورة في ذلك الوقت ، لقد كان
الرأى العام الاوربي لا يتحمس ولا يتطلع الى غير الثورة
البرجوازية الديمقراطية ، وكانت الحركة العمالية
لا تزال في مهدها ، ركة التنظيم ، غير متصلة بالفكر
الاشتراكي ، وكانت المنظمات العمالية القليلة الموجودة
تفتقر الى البرامج الايجابية ولا تقص في تقديرها اعدائها
نهائية لنشاطها ، هذا فضلا عن الاستهداف المستمر
للاضطهاد البوليسي وقلة وسائل النشر المتاحة .

في هذه الظروف القاسية ، وجد ماركس وانجلز
ان مهمتهما العاجلة هي العمل على تنظيم الحركة العمالية
وربطها بالفكر الاشتراكي ، وذلك كخطوة أولى نحو تأسيس
حزب بروتيتاري . فاقاما لهذا الغرض « لجان المراسلين
الشعبيين » ، التي تقوم مهمتها على إقامة الصلات مع
ممثلى الافكار الاشتراكية في ألمانيا وغيرها من البلدان
الاوربية ، وتنظيم تبادل المطبوعات وسائر ألوان النشاط
الدعائي بين المنظمات العمالية والاشتراكية وتنسيق
اصالها في نشر المفاهيم الاشتراكية بين الجماهير . وقد
تشكلت أول لجنة من هذه اللجان في بروكسل ، في يناير
١٨٤٦ ، تحت ادارة ماركس وانجلز انفسهما .

واذ بدأ النشاط الاشتراكي يتخذ هذه الصورة
الجادة المنظمة ، انجر الخلاف بين الرمييل القديم من
الاشتراكيين ، الذين كانوا لا يزالون يتشبثون بأفكارهم
اليوتوبية ، وعلى رأسهم **فيلهلم وايتلنج** (١٨٠٨ - ١٨٧١) ،
وبين ماركس وانجلز والذى اتبع الطريق الجديد ، وذلك
بصفة أساسية ، حول التكتيكات الضرورية للحركة
الاشتراكية . فبينما أمر وايتلنج على الأخذ بالأساليب
الانتمائية الارهابية ، التي تتمتع على العمال والمفقره
وحدهم ، لفرض التجمع الشيوعي دفعة واحدة ، اقام
ماركس وانجلز البرهان على استحالة إقامة هذا التجمع
من طريق تلك الأساليب وبشكل الصورة الثورية : فلأمر
انما يتطلب نفصلا سياسيا عميقا ووسع النطاق تفضلع
به جميع العناصر التقدمية المؤمنة بقضية الاشتراكية ،
وان يبدأ هذا النضال سره في طريق الثورة البرجوازية
الديموقراطية ضد النظام الملكي المظلمى ، واذ تنصر
هذه الثورة للبرجوازية وتنتهى بالراسمالية الى السيادة
فتمارس دورها التقدمى النسبى ، تأخذ الظروف العائنة

على المثوبة البروليتارية في التجمع ويتركز العمل حينئذ
من أجل تفجير هذه الثورة وانتصارها . . وقد اخذت
اللجنة بهذه النظرية نابذة آراء وايتلنج .

وقررت لجنة بروكسل ، في أغسطس ١٨٤٦ ،
ايفساد انجلز الى باريس ، يتساء على طلب قادة فروع
« عصبة المادلين » في هذه المدينة ، لجابية النفوذ الذى
اكتسبه من كانوا يسمون انفسهم «الاشتراكيين الحقيقيين»
وبرودون (١٨٠٩ - ١٨٦٥) وانصاره على اعضاء العصبة
هناك ، فحاض انجلز صراما قويا مريرا ضد هذه
الاجامعات ، واختبك مع ممثلها في مناظرات عامة ،
حتى اظهر الجميع على زيفها وفساد أمرها . وفى اجتماع
كبير لاعضاء العصبة بباريس حدد انجلز الاهداف الرئيسية
للحركة الشيوعية بأنها : (١) تبني مصالح البروليتاريا
ضد مصالح البرجوازية ، (٢) أن يكون ذلك بالغاء العائق
الخاصة واستبدال الملكية العامة بها ؛ (٣) أن تكون
الوسيلة الى هذه الاهداف للثورة الديمقراطية المنفجة ،
وبعد مناقشة حامية اعطت الاقلية العظمى من التجمعين
اصوالها الى جانب برنامج انجلز واهلنوا قسم الروابط
بين العصبة وبين البرودونيين والاشتراكيين الحقيقيين .

ولم يكن هذا سوى احد مظاهر الانتصار السريع
للتظرية الثورية الجديدة ، التي أطلقها ماركس وانجلز ،
واكتساحها لسائر النظريات والافكار القديمة في محيط
الدعوة الاشتراكية في ذلك الوقت .

على أن المظهر الرئيسى لهذا الانتصار كان في وصول
جوزيف مول (١٨١٢ - ١٨٣٩) الى بروكسل ، في أوائل
١٨٤٧ ، مدفويا من لجنة عصبة المادلين في لندن ، حيث
التقى بماركس ، ومنها الى باريس حيث التقي بانجلز ،
حاملا لهما قرار العصبة بالتحول الى مذهبهما ، ودعوتها
لهما بالانضمام اليها .

وعصبة المادلين هذه قد تكونت في سنة ١٨٣٦
بين الملاجئين الألمان ، خاصة الحرفيين ، في باريس ، على
فكرة الشيوعية ؛ أو « المساواة الاجتماعية » كما يسم
اليوتوبيون الفرنسيون ، وسرعان ما انفقدت زعامتها
لوايتلنج ، الدمية الشيوعي الألماني ، الذى وجهها وجهة
ثورية ، وكان هو مفكرا ثوريا عظيم الهمة والحماسة
لكنه كان ، كسائر اليوتوبيين ، لا يملك فصحا صحيحا
للمجتمع المشدود أو وسائل الانتقال اليه أو نومة القوى
التي تستطيع انجلز هذا الانتقال . وقد ارتبطت هذه
العصبة بجمعية بلائكي (١٨٠٥ - ١٨٨١) الشيوعية
ارباطا وثيقا ، حتى كانت لورة الجماعات الشيوعية في
باريس ، في ١٢ مايو ١٨٣٩ ، فاشتركت فيها ، ولعقها
من ثم ما لحق هذه الثورة من فشل وهزيمة ، فرحل

وكان هذا البيان حدثاً غسماً في تاريخ الفكر الاشتراكي والحركة الاشتراكية على السواء . ففيه وضعت أول صورة متكاملة للاشتراكية العلمية ؛ وذلك في تركيب ووضوح يفكرين .. فعرض الموم الجديد للتاريخ فقرر ان « تاريخ المجتمعات التي وجدت حتى الآن هو تاريخ صراع بين الطبقات » ، وبين ان للدولة عبارة عن جهاز طبقي يصير فقط من ارادة الطبقة المسيطرة اقتصاديا « وهي في العصر الحديث دولة البرجوازية الرأسمالية » ، الطبقة صاحبة للسيطرة الاقتصادية .. وفي تحليله لطبيعة الاقتصاد الرأسمالي ، بين ان ستمه الجوهرية هي التوسع الدائب جريا وراء اسواق جديدة لتصرف الانتاج ، وبهذا من مصادر جديدة للمواد الأولية ، يبدله الى ذلك النمو الهائل المستمر في أدوات الانتاج وما يستتبعه ذلك من قبض في الانتاج وحاجة لا تكفي الى المواد الأولية ، كما راج التقلب من التناقص الجوهرى في طبيعة هذا الانتاج من عمل اجتماعي في الانتاج وملكية لوسائل الانتاج ؛ ومن تناقصه الحاسم ، في الزيادة المستمرة في الانتاج التي يقابلها غشيق مستمر في سوق الاستهلاك .. وهو ما يقضى الى الازمات الاقتصادية المتكررة ، للزيادة الحدة ، في المجتمعات البرجوازية ، هذه الازمات التي تودى في النهاية بهذه المجتمعات . وفي البيان جاء : « ان البرجوازية لم تكسب أسلحة فتاتها فحسب ، لقة اوجدت ايضا الرجال الذين سيحملون هذه الأسلحة - الهم الطبقة الصاعدة الحديثة ، طبقة البروليتاريا » . ثم فالبروليتاريا هي ولبدة البرجوازية ، وتقوم بنسوها ، وهي التي ينصب عليها استغلال هذه الطبقة ، هذا الاستغلال الذي ناك في يشامتة كل صور الاستغلال في المراحل الاجتماعية السابقة ، وعلينا اي البروليتاريا في تقع المهمة التاريخية في اسدال الستار على المجتمع البرجوازي ، الذي يمثل آخر حلقات النظام الطبقي .. فليبدأ ان تهدم ، من طريق الثورة واستغلالها على السلطة السياسية ، علاقات الانتاج ، او الملكية في البرجوازية وتقيم على التناقص الكلية العامة ، أي علاقات انتاج تعبر عن العمل الاجتماعي في الانتاج ، وهي بذلك لما تهدم ظروف وجود التناقض والتناحر بين الطبقات ، بل والطبقات بصفة عامة ، كما تهدم بذلك أيضا ظروف ميدياتها منها من حيث هي طبقة حاكمة ، وتغلي المجال لمجتمع جديد خال من الطبقات ، ومن الحكم الطبقي ؛ ومن استغلال الانسان للانسان .. وفي خاتمة البيان تأتي هذه الكلفات الشهيرة : « ان البروليتاريا ليس لديها ما تفقده سوى انقلابا ، وأمامها العالم كله ليرثه ، أي العمال في جميع البلاد .. انصلوا » . ويعلق ا . برولين في كتابه « كليل ماركس » على هذا العمل فيقول : « ان تأثيره على الاجيال المتعاقبة لا يوازيه تأثير خارج الانبياء » . ولو ان مؤلفه لم يكتب شيئا آخر لكناه ذلك ليضمن لنفسه شهرة خالدة » .



الى لندن كليل شابر وهنريش باور وجوزيف مول ، وكانوا من أبرز زعمائها ، حيث اعدوا تأسس المصبة بصورة سرية ، وجعلوا من لندن مركزا لها . وقد التقى انجلز في سنة ١٨٤٣ ، ببؤلاء الثلاثة ، وأصبح امجبا مغرطا بروهم الشيوعية الصمارة ؛ وشابك في نشاطهم ، الا انه أبى دعوتهم له بالانضمام الى المصبة لعدم الاتفاق بينه وبينهم في المذهب الفكري والاشكك التوري . وقد حققت المصبة بعد أحيائها في لندن ، وبفضل الشيوعية الصلبة لأعضائها ؛ مدى واسعا من الانتشار في اوساط العمال في مختلف أنحاء القارة الأوروبية حتى شملت عضويتها جميع الجنسيات الأوروبية تقريبا . وفي أول سنة ١ٸ٤٧ ، حضرت الفكرة زعماء في عقد مؤتمر عام لمختلف منظماتها ، التي كانت يوجه عام غير مترابطة النشاط أو الاتجاه ، وكان ذلك في الوقت الذي أصبحت فيه لاكثر ماركس وانجلز الغلبة في المصبة ، فأولفوا اليهما مول على نحو ما ذكرنا ، حاملا لهما ، بالإضافة الى دعوة الانضمام ، طلب مشاركتها في وضع تنظيم جديد للمصبة ؛ وإيجاز أفكارها في صحيفة بيان يناقشه المؤتمر عند انعقاده كبرنامج رسمي للمصبة .. ووافق الرجلان .

وقد انعقد المؤتمر العام الأول لهذه المصبة في يونيو ١٨٤٧ بلندن ، وحضره انجلز ، حيث قرر وضع قواعد جديدة للمصبة .. وكتب انجلز أولى هذه القواعد محددا الهدف الرئيسي للمصبة : « ان هدف المصبة هو الحاق الثورة بالبرجوازيين ، حكم البروليتاريا . إزالة المجتمع البرجوازي القديم القائم على العداوات الطبقة وتأسيس مجتمع جديد بدون طبقات وبدون ملكية خاصة » .. كما أبدل المؤتمر بشعار المصبة القديم : « كل الناس اخوة » الشعار الذي جعلته ماركس وانجلز : « يا معال جميع البلاد .. اخلدوا » . وفي هذا المؤتمر أيضا فقرر ان يصبح اسم المصبة « المصبة الشيوعية » بدلا من اسمها القديم .

وكان انجلز هو الذي كتب مشروع البيان الذي كلف به . مع ماركس ، فكان بذلك صاحب المحاولة الأولى في اخراج برنامج ماركسي محدد ، وصاحب النور الرائد في ظهور البيان الشيوعي التاريخي . ووافق المؤتمر الثاني للمصبة في نوفمبر ١٨٤٧ ، على مشروع انجلز ؛ الذي كان تحت عنوان : « **البيان الشيوعي** » ، بالاجماع ؛ ولكنه هو وماركس ، وكانا قد حضرا معا هذا المؤتمر ، يوضعه في صورة نهائية ؛ لكن انجلز عاد للى باريس عقب انتهاء المؤتمر لاستئناف نشاطه فيها ، فاضطلع ماركس بهذا الامر وحده . وأخيرا صدر البيان في فبراير ١٨٤٨ بعنوان : « **بيان الحزب الشيوعي** » .

في الثورة ، كما في الحرب ، من الضروري بصورة مطلقة ان تتجاذف بكل شيء في اللحظة الحاسمة ، مهما كانت الاحتمالات ، والتاريخ لا يعرف ثورة ناجحة لم تقدم الدليل على صدق هذه البديهة » ..

وكما اشرنا في أول الحديث ، فقد كان انجلز شغوا طوال حياته بالبحث في العلوم والفنون العسكرية . ولكنه في ذلك لم يكن يجرى على النهج الفكري التقليدي للمسكريين المخترين أصحاب النظرة العسكرية البحتة ، اذ كان لا يفصل النواحي العسكرية عن النواحي الاخرى للحياة الاجتماعية او عن قوانين التطور الاجتماعي . وتتجلى طريقة التفكير هذه ، في اوضح صورها ، في مقالته العسكرية التي نشرها في اواخر الخمسينات واول الستينات ... وهي التي بين فيها العلاقة بين تطور العلم العسكري وبين الاساس المادي للجمتمع ، واقام الدليل على الارتباط العضوي بين الجيش والنظام الاجتماعي ، من حيث هو احدى الصور التي يتنكس فيها هذا النظام ؛ وذلك سواء في هيكله العام او تنظيمه او تسليحه او أسلوبه القتالي ، كما فند الرأي الذي كان يجمع عليه المفكرون العسكريون ورجال الحرب حتى ذلك الوقت وهو اعتبار العرب خاضعة من خصائص الحياة الانسانية فتستمر في الوجود ما استمرت هذه الحياة ، فزعم ان العرب قد ظهرت مع ظهور المجتمع الطبقي وستندثر بالتدليه الذي تولد منه العداوات والصراعات الاجتماعية .

ومن جهة اخرى ، شدد انجلز على الدور الخطير للروح الكمنوية في صفوف الفراد الجيش ، وجعل لها الدور المملي في تحديد نتائج المعارك العسكرية .

وقد هاد انجلز الى هذه الموضوعات في كتابه « ضد دوهنج » ، حيث اجمل نهائيا موقف الاشتراكية العلمية من الحرب والعلم العسكري .. وفي ذلك جاء قوله : « لا شيء يعتمد على التطلعات الاقتصادية ، على وجه الدقة ، أكثر من الجيش ، وبالإضافة الى ذلك ، يعتمد التسليح ، والتنظيم ، والتكتيك ، والاستراتيجية على طبيعة الرحلة القتالية في الانتاج وعلى وسائل التواصلات ، وليست « الابتكارات العقلية الحرة » للجنرالات هي التي تحدث الآثار الثورية في مجريات الحرب ، انما يعدله اختراع اسلحة افضل ، والتفكير الماديات الانسانية . » والجنود .. اما الدم الذي يريده محاربة الجنرالات لمحدود في ملادة طرق القتال مع الاسلحة الجديدة والمقاتلين » .

وانجلز بكل ذلك قد وضع الاساس للعلم العسكري الحديث .. ولا يزال رايه الضخم في الادب العسكري ، في مجلته ، محتفظا بقيمته ونفذه حتى اليوم ، رغم النفي

وشيت ثورة ١٨٤٨ - ١٨٤٩ البرجوازية في اوربا . وكان انجلز وقتئذ في بروكسل ، بعد ان نفته الحكومة الفرنسية من الاراضي الفرنسية ، فقاد لثوه التي باريس لدى سماعه شامتال لورثا ، في اواخر فبراير ١٨٤٨ ، فشارك فيها مشاركة فاعالة ، ثم عبر الى ألمانيا ، في ١١ ابريل ١٨٤٨ ؛ بعد ان انفجرت الثورة فيها ، حيث القى بنفسه في ميمنها . وكانت تلك الثورة البرجوازية تستهدف الاطاحة بنظام الحكم الملكية المطلقة ، واثالة الملكية الاقطاعية ، واثامة نظم حكم ديموقراطية ، وكانت تستهدف في ألمانيا ، بالإضافة الى ما سبق ، اقامة وحدة األمانية قومية . وقد كان ماركس وانجلز يمتريان هذه الاهداف تقدمية بالنسبة لذلك العصر وان تعبرتها مقدمة لايد منها للثورة البروليتارية . وبالرغم من ان الثورة الالمانية ، شأنها شأن بقية هذه الثورات ، قد منحت بالهزيمة ، الا ان دور انجلز فيها قد ظل حيا أقوى من النسيان .. وذلك سواء في الجانب السياسي الايديولوجي الذي نام فيه بالاشتراك مع ماركس يدور قفادى رئيسى ، او في الجانب العسكري ، الذي اظهر فيه من للمقربة ما يضيق بوصفه هذا المقام ، وما يستقر بشأنه الرأي بين المؤرخين على أن احماس القواد البرجوازيين للثورة من الاصل بخططه وآرائه العسكرية كان من أقوى الاسباب في اخفاق هذه الثورة .. وقد اشترك انجلز بنفسه في العديد من العمليات في ميادين القتال كقائد للجماعات الماركسيات ، وقام شخصيا بالكثر من الاممال القتالية الخطرة خلال المعارك مما جعله مضرب الامثال في الجرأة وضبط النفس .. وقد كتبت اليانور ماركس في اينة كابل ماركس - في وقت لاحق ، عن انجلز في هذه الفترة : « كل من راوه في ساحة القتال ظلوا يتعدون دائما عن رباط جيشه غير العادية واعتقاره التام المطلق لكل ضروب الغش » .

وقد حائل انجلز هذه التجربة الثورية في كتابه « حرب الفلاحين في ألمانيا » ، وارجع فشلها الى التخلف الاقتصادي والسياسي في ألمانيا ، وخيانة البرجوازية للاهداف الديموقراطية . وضعف القوى البروليتارية ، وفتت الحركة ونزولها مما سهل عملية اخادها بأخذ كل جزء على حدة .

واستخلص النتائج النظرية منها ، التي اأثادت بعد ذلك ايماءا فاعدة في كتبتكات النضال الثوري المسلح ، وذلك في سلسلة من المقالات بعنوان : « الثورة والثورة المأداة في ألمانيا » ، بدأ نشرها ، في جريدة نيو يورك ديلي تريبيون ، في افسطس ١٨٥١ .. وفي هذه المقالات كتب عن الشروط الاساسية للاقتصاص العسكري في الثورة : « في الثورة ، كما في الحرب ، من الضروري دائما ان تقابل العدو وجهها لوجه ، والمهاجم دائما في المركز الانضل .

الهائل الذي طرأ على الظروف العسكرية منذ أيامه .

بعد فشل ثورات ٤٨ - ١٨٩٤ ، أصبحت الحركة البروليتارية في أوروبا بتكسة شديدة . وضيق الخناق على ماركس وإنجلز ، فجعلت السلطات الروسية تقننهم الزهرا ، وأخذ يلتقيان الاضطهاد في كل مكان ينزلونه بالقاهرة الأوربية . فرحل إنجلز إلى إنجلترا في منتصف فبراير ١٨٤٩ ، وكان ماركس قد سبقه إليها ، حيث كانت حرية النشاط السياسي مكفولة للجميع .

وواصل نشاطهما الثوري فود وصولهما إلى إنجلترا بهمة لم تفت لهما أيام انتصار الرجعية في للقارة ، فتمكنا في وقت قصير من إحياء العصبة الشيوعية وإعادة تنظيمها بعد أن كاد يودي بها اشتراكها في الثورة الألمانية .. وقد انصرف إنجلز ، بوجه خاص ، إلى العمل على توحيد العناصر البروليتارية الثورية على مستوى دولي ، وجعل يكتب في ذلك المقالات ، ويضبط في الاندية والاجتماعات ، ويديج الرسائل بشئى اللغات .. وقد أسفسته في ذلك حصيلة الكبيرة في اللغات الأوربية ، فقد كان يجيد ، فضلا من لغته الألمانية ، الإنجليزية والفرنسية والهولندية والإيطالية والألمانية والبرتغالية .. إلى جانب اللاتينية واليونانية القديمة .

لكن الظروف المأسسة لماركس وإنجلز في ذلك الوقت قد ظلمت عليهما بوجه جديد شديد القسوة ، وذلك هو العصر المالي . ولم يكن الأمر حينئذ مقتضرا على ماركس وإنجلز - الذي كان مقطوع الصلة بأسرته - وحدهما ، بل كان لمة صدم كبير بالإضافة إليهما ، وذلك هو أسرة ماركس ، وزوجته وبناته الثلاث ؛ فما كان لدخل إنجلز الزهيد من مقالاته في الصحافة الإنجليزية والأمريكية ، وهو المصدر الوحيد للانفاق له لصاحبه في ذلك الوقت ، أن يفي بمجرد الضرورات اللازمة لمعيشتهم . إزاء تلك الحالة لم يكن يوجد سوى مخرج واحد .. كان فضحيته إنجلز ، فقد اضطر إلى العودة إلى العمل التجاري .

عاد إنجلز إلى منفيستري في نوفمبر ١٨٥٠ . ثم عمل من جديد في شركة أرمان - إنجلز ، وليلظف في هذا « العمل الملمون الذي يستنزفني جسديا وروحيا » عشرين عاما تالية .

ورغم ذلك ، فلم ينقطع إنجلز يوما واحدا من مواصلة نشاطه الفكري والندري ، وإذا كان ذلك يظهر جليا في مقالاته المستمرة في الصحافة الإنجليزية والألمانية

والأمريكية وفي غير ذلك من الكتابات ، فإنه قد سجل تسجيلا وافيا دقيقا في الخطابات ، نسب اليومية ، المتبادلة بينه وبين ماركس طيلة تلك السنة ، وهي التي كانا يتدارسان فيها ويثران بعضهما البعض بالافتكار والمعلومات والآراء سواه في البحث العلمي ، أو تكتيكات النضال البروليتاري الثوري ، أو تطورات الأحداث السياسية .

ولتضح لنا بعض ثمار هذا التعاون الخلاق من المقارنة بين مؤلف ماركس المروث : ٥ الثامن عشر من برسيم ، الذي كتبه فيما بين ديسمبر ١٨٥١ ومارس ١٨٥٢ ، وبين خطاب إنجلز إليه في ٣ ديسمبر ١٨٥١ .. فلي ذلك نجد أن الوصف البارع والمقارنات الفظة التي احتواها الخطاب المذكور قد استخدمها ماركس استخدما عظيم الجدوى في بعض صفحات كتابه .

وانشاء كتابة ماركس مؤلفه العظيم الفسخ « رأس المال » ، كان على الدوام يطلب نصائحه ، إلى إنجلز ، في المسائل النظرية الجوهرية في عمله ، ويرسل إليه استنتاجاته يستظلمه الرأي فيها . وكانت استشارة ماركس لصديقه تقع غالبا في الموضوعات الاقتصادية العملية ، وهو المجال الذي كان إنجلز بشابة حجة فيه . وفي ١٦ أغسطس ١٨٦٧ كتب إليه ماركس يقول : « بفضلك أنت وحده صار هذا العمل (رأس المال) ممكنا . ولولا تفصيحك الشخصية من أجل لا كان في مقدوري مطلقا أن انجز هذا العمل الفسخ » .

وكانت آمهات إنجلز في العمل بالشركة قد ازدادت ازديادا كبيرا . بعد وفاة والده (١٨٦٠) ، إذ أصبح بذلك شريكا مباشرا في الشركة ، لكنه كان مضطرا إلى الاستمرار في عمله لظروف ماركس المالية البائسة الصعبة . فما أن لاحظت بوادر التحسن في هذه الظروف بعد صدور الجزء الأول من « رأس المال » ، في ١٨٦٧ ، حتى قرر إنجلز نيلد العمل التجاري من جديد والتخلص منه إلى آخر حياته ، فأخذ في تسوية أموره حتى كانت سنة ١٨٦٩ لياع نصيبه في الشركة إلى شريكه لقاء مبلغ كبير من المال ، فذمه إليه الشريك نظير تمهده بعمد الموددة إلى العمل لصحابه الخاص في نفس التجارة ، وقد خصص منه لماركس مئلفا سنويا كبيرا .



الى المطالبة باصلاحات جزئية صغيرة ، وساروا في ركاب بعض المجموعات السياسية البرجوازية .

وكذلك تصدى بحزم للتيار التحريري الذي هب على البروليتاريا اللاتنية بالدعوة الى تصحيح الملائات الطبقة القائمة من خلال الوسائل القانونية ، فكتب في ذلك سلسلة من المقالات ، فيما بين ١٨٧٢ و ١٨٧٣ ؛ نشرت بعد ذلك في كتاب بعنوان : « حول المسألة الداخلية » . وفيها هاجس الى العجز بان العلاقات الاجتماعية لا تتغير الا بتغيير علاقات الإنتاج ، وإزالة ظروف الاستغلال الواقع على العمال المجاور ؛ وهذا لا يتأتى الا بإزالة السيطرة السياسية والاقتصادية للبرجوازية في المجتمع ، واستيلاء البروليتاريا على مقاليد الحكم ، وذلك من طريق الثورة .



على ان أهم حدث في هذه الساركان لانجلز ، كان تصديده ، في سنة ١٨٧٦ ؛ للذهب الفيلسوف الألماني يوجين دوهنغ (١٨٢٣ - ١٩٢١) ، الذي كان « مؤجبا من الميتافيزيقية والوضعية مع بعض التاثرات الهيجلية غير المهضومة مضمنا تاما » . فهذا التصدي كان لغزته المؤلف العظيم : « ضد دوهنغ » . . الذي « قدم في دعوة الماركسية كعلم يتناول القوانين التي تحكم الطبيعة والمجتمع » كعلم يتناول إعادة التكوين الثوري للعالم » (١ - استبانوفا - نردريك انجلز ، ص ١٢٨) . . انه - كما يقول لينين : « يحلل المشكلات الخطية الاهمية في مجالات الفلسفة ، والعلم الطبيعي ، والعلوم الاجتماعية . . انه كتاب ثري بصورة مدعشة ولا غنى عنه لكل من يروم للتحقق » .

ان هذا الكتاب هو اعمق توضيح للاشتراكية العلمية ، أو الماركسية ، في صورتها للناتجة الشاملة . وقد احاط في اقسامه الثلاثة : الفلسفة ، الاقتصاد السياسي ، الاشتراكية ، بكتابة المسائل الرئيسية التي تتدخل في اطار هذه الموضوعات ، حيث وضع لها اجابات وحلولا من وجهة النظر الاشتراكية العلمية . فمن تطور الفلسفة ، الذي يعكس التطور الاجتماعي ، والزمان والكان ؛ صورتا الوجود المتحدان ؛ والمادة والحركة ؛ المبرهنا بوحدة لا انفصام فيها . . الى فحص جذلي لطبيعة الحياة ، ونظرية دارون ، واكتشاف الخلية العضوية ؛ ومن تعريف موضوع ومنهج الاقتصاد السياسي؛ واجمال نظرية الاشتراكية العلمية في السلمة والقيمة

انبناء ما كان انجلز في منشستر قررت العصبية الشجوية حل نفسها ، وذلك في ١٧ نوفمبر ١٨٥٢ ؛ بناء على اقتراح من ماركس ، بعد ان الفت السلطة الروسية القبض على لجنتها المركزية في كولونيا ، وكانت قد انتقلت اليها من لندن ، واصبحت العصبية عاجزة عن القيام بأي نشاط .

وفي ٢٨ سبتمبر ١٨٦٤ تأسست الرابطة الدولية للممال (الدولية الاولى) تحت قيادة ماركس . ورغم بعد انجلز عن مركز نشاطها ، في لندن ، الا انه قام من محل اقامته بدور فعال في نضالها الايديولوجي من طريق الكتابة للصحافة ، كما داسل الكثير من قاداتها شارحا موقفه المشترك مع ماركس بالنسبة لرسالة الرابطة وخطه عمل مجلسها العام ، وكذلك شارك قدر ما استطاع في نشاطاتها التنظيمية والعملية ، وساهم بقدر كبير في تمويل مؤسستها الدعائية .

وبعد ان هجر العمل التجاري ، وقبل وصوله الى لندن بقليل ، انتخب بالاجماع ، في ٤ اكتوبر ١٨٧٠ ؛ عضوا بالمجلس العام للدولية ، واذا وصل الى لندن ، في ٢٠ سبتمبر ١٩٧٠ ، انقسم مع ماركس احياء قيادة الرابطة وتوجيه مختلف نشاطاتها . لكن يبرود الايام التي اصابه كله على كاهله ، حتى اصبح هو القائد الايديولوجي الفعلي للدولية والتحدث بلسان الاشتراكية العلمية . . وكان ذلك نوعا من تقسيم العمل بينه وبين ماركس ، الذي كان عليه ان يكرس جهوده لتمام الجزأين الباقيين من كتاب داس المال .

وقد خاض انجلز في ذلك الوقت معركة ايديولوجية حامية الوطيس مع باكونين (١٨١٤ - ١٨٧٦) وابناه ، اللذين ابادوا احداث الشقاق في الدولية بمحاولة استعانة اعضاءها الى مذهبهم الفوضوي في اكار الحاجة الى النضال السياسي والاقتصادي والقتصار على التكتيكات للتأمرية والاعمال الارهابية ابتغاء مجتمع خال من أي سلطة ، فتدد انجلز باردارا بهذه « الاكدار البهية حول مجتمع المستقبل ذلك » ، وشدد على حاجة النضال الثوري للبروليتاري الى العمل السياسي في اطار نظام حزبي صارم ، بعد للثورة ، وبهية ، يقول العمال لها ، كما ندد برفض باكونين للسلطة والركيزة مؤكدا بقوة ضرورة « جمع كافة قوانا في قبضة واحدة وتركيزها في نقطة هجوم مركزية » . . وبين في ذلك انه كان يوجد في كوميسون باريس نفس في السلطة والركيزة هو الذي كلفه حياته .

كما حاجم زعماء نقابات العمال الانجليزية اللذين هبطوا بنشاطهم السياسي من قضية الثورة البروليتارية

وفائض القيمة ورأس المال والأجود ، وشرح النمو التاريخي لنظرية الاشتراكية العلمية ، وعلاقتها بالاشتراكية اليوتوبية - وهو الفصل الرابع الذي وصفه هاري ليدلر في كتابه « الحركات الاشتراكية » بأنه واحد من أهم اثنين أو ثلاثة أعمال خالدة عن الاشتراكية العلمية - إلى الحديث من وسائل التحول الاشتراكي للمجتمع ، والاتجاه والتوزيع في ظل المجتمع الاشتراكي ، وطرق التعليم في هذا المجتمع .. وذلك إلى عدد كبير آخر من المسائل وضع لها الكتاب الحلول ، كالتيقظ بين المدينة والقرية ، وبين العمل الذهني واليدوي ، والأخلاق .. الخ .

وبالإضافة إلى ذلك كشف الكتاب الأساس الجذلي للعمليات الطبيعية ، وسألي عمليات التطور الاجتماعي والفكري ، وأوضح من أن المنطق الجدلي كامن في الأشياء والاحداثيات ، ومنها ينمكس في الفكر ؟ لا العكس كما كما ذهب هيجل ، كما رسم صورة لتاريخ الجدلي فتتبعه إلى مصادره الأولى في الفلسفة اليونانية القديمة ، وقد شدد على أن المنطق الجدلي ليس ابتكاراً لأحد بالذات ، فهو القوانين الموضوعية لحركة الطبيعة والتاريخ ، فلم يكن الأمر يتطلب أكثر من اكتشافها . وخلال ذلك قدم لأول مرة التعريف العلمي للجدل : « أن الجدل هو علم القوانين الصالبة للحركة والنمو في الطبيعة والمجتمع الانساني والفكر » .

وكان أنجلز قد بدأ تأليف كتاب آخر في سنة ١٨٧٣ ، لكنه لم يكن يعمل فيه بانتظام ، فكان يشغل منه بين الحين والآخر بقضايا الساعة والابراء للخصوم والإنجازات المادية أو المنحرفة ، وهذا الكتاب هو « جسد الطبيعة » . ورغم أن أنجلز قد توفي دون أن يكمله ، إلا أن ما تركه له له صفة العمل التكمال فكرة وموضوعاً ، وهو الآن يحتل مكانه كعمل من الأعمال الرئيسية في الفكر الماركسي .

كان هذا الكتاب للمرة دراسة طويلة لأنجلز في العلوم الطبيعية والرياضية . وقد قام فيه بتحديد القوانين الأساسية للجدل في الطبيعة ، وقد لخصها في ثلاثة : تحول السكم إلى كيف وإعكس . وداخل كيف والعكس . بتداخل الإضداد ، نفى النفي ، وبين أن الطبيعة تجري على أساس هذه القوانين ، ومن لم فالنهج السادي الجدلي هو وحده الذي ينبغي من خلاله دراسة الموضوعات والظواهر الطبيعية . وتبع أنجلز تطور العلوم الطبيعية من عصر النهضة الأوروبية حتى القرن التاسع عشر ، مبيناً أن الإنتاج الاقتصادي والاحتياجات

العملية هي التي تدفع إلى هذا التطور وتحتنه . ثم أخذ من الوحدة بين المادة والحركة منطلقاً إلى دراسة بارعة لأشكال الحركة المادية ، فصفها إلى ميكانيكية ولزجانية وكيميائية وبيولوجية ، ثم صنف العلوم الطبيعية على أساس مجالتها لهذه الأشكال ، حيث أن كل علم هو في الواقع يدرس شكلاً من أشكال الحركة ، وبين أن هذه العلوم تتداخل وتتحد بقدر ما تتداخل هذه الأشكال وتتحد . كما أوضح أن العمليات الرياضية لا تسبح في عالم مجرد خاص بها ، ولما هي تنكس الملائات بين الأشياء والعمليات الطبيعية . وقد استطاع أنجلز بفضل تطبيقه المادية الجدلية على الطبيعة أن يضع فروضاً علمية على غاية من الأهمية ، وأن يتنبأ بمدى من المكتشفات العلمية الكبرى .. مثال ذلك ، أعتباره أن الذرة تركيب معقد وليست مجرد وحدة بسيطة كما كان يسود الاعتقاد في أيامه ، ورفضه نظرية « الموت الحرامي » للعالم .



وفي ١٨٨٢ توفي ماركس ، تكرر أنجلز مجهوده الرئيسي منذ ذلك الوقت لإصدار الجزيئين الثاني والثالث من كتاب صديقه « رأس المال » . وقد بذل في ذلك جهداً مضنياً دام إحدى عشرة سنة ، أخذ فيه بإرجاع المسودات وينقحه ، حتى تمكن أخيراً من إصدارهما ، فنصب بذلك لصديقه - كما يقول الاشتراكي النمساوي لكسور أدلر (١٨٥٢ - ١٩١٨) « إنرا جليلا كتب عليه ، دولماً فقد » ، « أحرف لأقصى ، اسمه الخاص إلى جانب اسم ماركس » ، ويقول لينين أيضاً : « إن هذين المجلدين من « رأس المال » ، هما ، بالفضل ، عمل ماركس وأنجلز المشترك » .

وبعد وفاة ماركس ، وأصبح أنجلز وحده ، وكان إذ ذاك في الثالثة والستين من عمره ، الزعيم الفكري لحركة البروليتاريا العالمية وقائد نضالها . وقد اضطلع بدور كبير في إقامة وتوجيه الدولة الثانية ، وكانت الأولى قد اختفت سنة ١٨٧٧ ، وصار انتشار الرشد لجميع الاشتراكيين الأوروبيين ، الذين يتراقدون اليه من كل مكان لطلب النصائح والإرشادات .. وكما يقول لينين : « لقد كانوا جميعاً يتطلعون من السبعون الفدائق ، بسوء معارف الشيخ أنجلز وتجربته » .

وكان رقم مجهوده الفكري الكبير في إصدار مؤلفات ماركس ، وترجمتها ، وكتابة المقدمات لها ، بواسطة

الطبقات الاجتماعية . وبشأة الطبقات ظهرت التناقضات فيما بينها . وأدت التناقضات والمدادات الطبقة الى ظهور الدولة ، وذلك كجهاز للدفاع عن مصالح الطبقة الحاكمة ، صاحبة السيطرة الاقتصادية و قمع الطبقات المحكومة التي يجري عليها استغلال هذه الطبقة .. وظلت الدولة تؤدي مهمتها هذه على تائب العصور : ففي العصر القديم كانت سلاحا للآك المبيد على العبيد في وفي العصر الاقاضي كانت سلاحا لطبقة النبلاء على الإنسان ، وفي العصر الحديث هي سلاح رأس المال لاستغلال العمل الأاجور ؛ فالملكية الخاصة ، والطبقات ، والدولة ؛ ليست من خصائص المجتمع الانساني ؛ إنما هي وليدة مرحلة معينة من مراحل تطوره ، وستختفي مع الاختفاء المحتوم للظروف التي أوجبتها : فالملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج التي تنازل من أجلها الاشتراكية ، ستزيل الملكية الخاصة ، وزوال الملكية الخاصة يزيل الطبقات الاجتماعية ، وزوال هذه الطبقات يزيل الدولة .. وعندئذ يختفي الاستغلال وكل صور القمع والاستبداد من الحياة الانسانية .

وفي الكتاب الثاني ، رفع النجلو راية العربية في الفلسفة ، وذلك حيث أقام نظوته الى القضايا الفلسفية من زاوية الصراع بين معسكرين فلسفيين هما : المادية والثالية .. حيث المادية تمثل على الدوام التيار التقدمي والثالية تمثل التيار الرجعي . ووضع للفصل بينهما تمرينا جامعا مانما : فالمادية تعتبر المادة سابقة للفكر في الوجود ، والثالية تعتبر الفكر هو السابق على المادة في الوجود . وقد أورد النجلو في هذا الكتاب مجعلا لفلسفة هيغل وفلسفة فويرباخ ، كشف فيه الميؤب الاساسية في فلسفة هيغل الثالية ، وأوجه المقصور في مادية فويرباخ ذات الطبيعة المحدودة ، وذلك مع عدم انكاره آثار كل منهما عليه وعلى ماركس .



وأخيرا ، بعد حياة فكرية ونضالية حافلة ، توفي فردريك النجلو في ٥ أغسطس ١٨٩٥ ، وقد ترك آثارا لا تحصى في مجرى الفكر والتاريخ .. فلا المشايخ بمبالغ في الحكم اذ يذكر ذلك ، ولا الخصم بدوره ليجعل ذلك او يقادر على انكاره .. ويستعمر لينين بيتين للشاعر الرومي نيكراسوف في التعليق على وفاة النجلو : « أي مشعل للفكر قد انطفأ ! .. أي قلب توقف عن الخفقان ! » .. ثم يرسل هذه الكلمات : « الاكبر الضالدة للمناسل العظيم ، أربي البروليتاريا الكبير .. فردريك النجلو » .

نشاطه الخاص ، الذي أصبح مطلوبا بكمية أكبر بعد وفاة ماركس ، وذلك في دفع التيارات التحريفية الانتهازية ، التي أخذت تقوى شوكتها ؛ من حركة النضال البروليتاري؛ وكذلك في،دحص الإفرات على نظرية الاشتراكية العلمية ؛ وتوضيح الجوانب التي يستغلها فيها الفثرون .. وكان من أبرز ما قام به في هذا المجال ، دحضه للإفراء القائل بان الماركسية تفسر التاريخ بالعمال الاقتصادي وحده وتترك تماما آثار العوامل الأخرى .. وفي ذلك يقول ، في إحدى رسائله سنة ١٨٩٥ : « طبقا لعكرة مادية التاريخ ، فان العمال الحاسم في النهاية بالنسبة للتاريخ إنما هو الإنتاج وتجديد واقع الحياة ، ولم يحصل قط أن قال ماركس أو أنا بأكثر من هذا .. فالتحالة الاقتصادية هي الأساس » لكن العناصر المختلفة لبناء الفوق – الاشكال السياسية للصراع الطبقي وتناجها ، والمستوى والاشكال القانونية ، وكذا جميع الانكاسات التي تخلفها حركات الصراع العملي في مقول الدين يشتركون فيها ، وانظريات السياسية والقانونية والفلسفية والآراء الدينية .. وهي التي تبلغ ذروتها في تحولها الى مذاهب وعقائد .. كل هذه لها اثرها على حركات التاريخي ، كما أنها تعدد شكلها في كثير من الأحيان » .

وبالإضافة الى هذه الموضوعات ، كتب النجلو بعض الأعمال الثمينة الأخرى ، مثل : « حول تاريخ المصيبة الشيوعية » (١٨٨٨) ، وتعليل للظهور الاقتصادي والاجتماعي في روسيا ظهرت ترجمته الروسية (١٨٩٤) بعنوان : « فردريك النجلو يكتب من روسيا » ، « مسألة الفلاحين في فرنسا وألمانيا » (١٨٩٤) . وهذه الى جانب الكثير من الرسائل الى قادة الأحزاب الاشتراكية والعمالية وغيرهم من الاشتراكيين في مختلف أرجاء أوروبا ، وهي التي تعتبر الآن ذات أهمية قصوى من الناحيتين التاريخية والفكرية .

على أن أهم ما جرى به قلم النجلو في تلك الفترة ، كان كتاباه « أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة » (١٨٨٤) و « لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية » (١٨٨٨) ، وهما الكتابان اللذان استكملت بهما الاشتراكية العلمية نظريتها الحالية .

في الكتاب الأول ، بين النجلو الارتباط بين تغير صور الزواج والأسرة وبين التقدم الاقتصادي للمجتمع . وأما في الثاني من العلاقة بين نمو إنتاجية العمل وبين تقسيم العمل ، وما أدى اليه ذلك من ظهور التمايزة ، والملكية الخاصة ، مما كانت نتيجته انحلال المجتمع القبلي ونشأة

عبد الرزاق السنهوري

الرجل الذي فقدناه

د. عبد الباسط الجبجي

لاشك ان شخصية السنهوري وحياته وأعماله ستظل لفترة طويلة موضعاً للدراسة والتحليل والتأمل ، ولكن مهما كتبت عنه المجلدات الضخام فلن تستطيع ان تفيه حقه. ولو ان صحيفة من صحفنا اليومية الكبرى المسحت صدرها لحبيه ليكتب كل منهم عنه بضعة أسطر لاضطرت الى تخصيص جملة أعداد منها لهذا الغرض ، فان مريدى السنهوري من الكثرة بحيث نضيف صفحات الجرائد على سعتها من استيعاب كلماتهم مهما قصرت . وانما حسبنا في هذا المقام ان نبادر الى تقديم هذه المجالة التي لن تتضمن بطبيعة الحال ترجمة لحياة السنهوري او عرضاً لمؤلفاته وأفكاره ، فان مثل هذا العمل يحتاج الى دراسة وأعداد لا يتسع لهما الوقت الآن ، بل انها لاتصلدو ان تكون تعبيراً قاصراً عن فليس مشاعرنا وخواطرنا ننصو استاذنا وأماننا الذي لم يمس على رحيله عنا اكثر من شهر .

ولا ينكر احد ان السنهوري كان شخصية من طراز فريد لا يتكرر ولا يوصف . ولكن اهم ما يميز السنهوري هو خلفه . فقد كان على الدوام شامخاً راسخاً كالطود ، تماقب الاحداث ويتغير الناس وهو ثابت على مبادئه لا يحد عنها . لم يهتز ايمانه مطلقاً بالمثل العليا ، وبانها هي التي تنصر دائماً في النهاية .

كان السنهوري يؤمن بالقيم وبالمبادئ وبالاخلاق . ولم تشغله امور الدنيا عن هذا الإيمان لطقه ، فلم ينصرف الى الماديات في اية فترة من فترات حياته ، بل لقد كان ينصح الرافقين في المال والجاه بان ينصرفوا الى اداء أعمالهم كما يجب ، لكي تتحقق لهم اهدافهم المادية



عبد الرزاق السنهوري ...
بريشة صاروخان (١٩٤٦)

التي يتناولون إليها ، وكان يقول إن الجاه والمال يسيهان إلى الشخص الذي يتقن عمله .

كانت أولى إهتمامات السنهوري هي العمل ، وكان له عليه صبر وجهد . فقد كان حتى وهو في السبعين من عمره يجلس إلى مكتبه أكثر من ثماني عشرة ساعة في كل يوم دون أن يمل . ولعل السر في ذلك أنه كان يحب عمله . وكان يشعر بسعادة كبرى كلما انتهى لقسما مسا قدر لنفسه أن يطلعه . وإلى لاذكي أنه كان يتعجب أن يجد به العمر ويهبه الله من القوة إلى أن يتم شرح القانون المعنى الذي وضعه ، ولقد شعرت بأنه في قرارة نفسه يعتقد بأنه سينتهي إذا ما فرغ من كتابة الجزء الأخير من الوسيط . وهذا هو ما حدث بالفعل ، إذ أنه استمر في كتابه صادرا رغم مرضه إلى أن أمم الجزء العاشر والأخير من كتابه ، وأدرك أنه قد حقق بذلك رسالته ، فلف من الكتابة ، وأخذ إلى أراحته حتى توفى إلى رحمة الله . ولم يستغرق ذلك أكثر من سنة ، فلأنما كانت رغبته في إنجاز عمله هي التي تبعث فيه روح الحياة ، فلما انتهى عمله انتهى .

ولم يكن السنهوري في ميدان العمل إنانياً - بل كان يهتم بعمل فيه كما يهتم بعمل نفسه ، لأنه يعتبر عمل الذي جزءاً من التراث العلمي الذي كرس حياته لزماته وتلميذته ، ولذلك كان يشجع المؤلفين الناشئين ، ويستمع إليهم في صبر وفؤاد ملل ، ويفكر ما يدفعون إليه به من كتاباتهم ، ويناقشهم كلما أبحث له فرصة لمناقشتهم ، أو يكتب إليهم بتعليقاته التي تعمل معاني التشجيع والتوجيه وتضيق الأخطاء . ولم يكن يترك رسالة توجه إليه دون رد ، حتى لو لم يكن يعرف صاحبها . وللقدر بسدات علاقته على طي هذا النحو إذ أرسلت إليه في سنة ١٩٣٦ وأنا طالب بكلية الحقوق خطاباً استفسر فيه من بعض مسائل في القانون المدني كانت تثير قللي وارتدت أن استجيب منه فوافعها . وكان هو في ذلك الحين من ، فعزل أسئلة الجامعة ، فما لبثت أن تليت رده . ثم واصلت الكتابة إليه وددعني إلى مناقشته فكتبت أتردد عليه في بيته بشارع يوسف موصري بالدقي - قرب الجامعة - وكنت أناقشه فلا يبطئ على بولته ولا يطمعه ، ويتحمل بطيعة الحال ما يمكن أن ينشوي عليه أكثر الطالب من بساطة ، كما أنه زودني بمراجع ما كتبت أحمل بالضرورة عليها وأخذ يبدئ على غير معرفة سابقة (فاني لم أظفر بتمعة تلقى الدروس على يديه) ولكنني استعظمت أن أمشي في طريقه بفخسل ما سداه لي من توجيه وما أوحسا لي من لغة بالنفس . وهكذا كان شأنه مع الكثيرين من طلاب العلم .

ولهذا كان كل فقيه وكل باحث وكل مؤلف ياجأ إليه ، طالبا منه الرأي والنصيحة ، وكان كل منهم يلقى لديه ما يطلبه . ثم أنه كان يحرص على أن يضيف إلى مراجع كل ما يستجد من مؤلفاتهم وإبحاثهم ، والذكر بهذه

المناسبة أنه عند تنقيح الجزء الأول من الوسيط - كان شديد العناية بأن تشتمل الطبعة الثانية على كل ما جد من مؤلفات تلاميذه مع عرض آرائهم وتقييمها .

ولم يقتصر دوره في التوجيه على دارسي القانون في مصر ، بل شمل كل أبناء البلاد العربية ، فكان كل مؤلف يعد كتاباً أو رسالة للدكتوراه ، يحرص على أن يلقى السنهوري وهو في طريقه إلى باريس أو إلى بغداد أو إلى دمشق لكي يعرض عليه عمله ويستشير برأيه ويطلب تشجيعه وتوجيهه . وكان السنهوري يرحب بالجميع ويناقشهم ويهتم بأفكارهم ويبين لهم ما تنطوي عليه من مسازيا ومن وجوده نقد . وكنت أعجب كيف يجسد السنهوري وقتاً لذلك كله مع ما يقوم به هو نفسه من أبحاث ومؤلفات . ولكن كانت له في هذا المجال لخدمة خارقة ، حتى أن أي باحث كان يشعر والسنهوري بنقاشه أن ذهن السنهوري ليس مشغولاً بأي امر آخر غير امره . فقد كان يهتم بأبلى الاتصالات ولا يترك مسألة إلا بعد تصليتها والوصول إلى نتيجة فيها . وكنت في بعض الأحيان أراه وهو يتحدث مع زواره على هذا النحو وأنا أعلم أن زواره من المشاكل والمشاكل ما تنو به الجبال ، فأحسده على هذا الصبر ، ولكنه كان يقول لي : انني أستطيع أن أجبر من نفسي ومن همي ومشائلي لكي أناقش هذا الجهد الذي قطع آلاف الكيلومترات ليأتياني في المسألة التي تشغله ، كما لو كان . وقتي كله مفرغاً لمسانته ، حتى إذا ما صليتها وهذات نفسه والعرف في انصرف أنا إلى أعمالى الأخرى التي لاهني فسيلى في شيء . وأنا أملك بعد ذلك وقتي .

ولكن السنهوري كان يساعده على ذلك ما يستأز به من تنظيم دقيق لعمله - فقد كان يضع لنفسه خطة عمل ، ويحدد لكل مرحلة زمناً ، ويعمل بين كل مرحلة وأخرى فترة من فراغ ، لم يظفر إلى نفسه ، حتى إذا ما انتهى إحدى المراحل ، وجد الراحة بعدها في تغيير نوع العمل أو مجرى الفكر ، فيفتح يابه لمقابلة الناس ويتحدث إليهم ويشرح لهم البوتك كله ، ثم يعود بعد ذلك إلى متابعة العمل الذي توقف عنده ، ليبدأ فيه مرحلة أخرى وقد تجد فكره ونشأته وشجولته عزيمته .

وهكذا كان السنهوري يستطيع أن يوفق بين عمله ومقاييلاته ، ويلتقى بالناس ليترس معهم مشاكلهم العلمية وما يرضونه عليه أيضاً من مشاكلهم الشخصية ، ويدلل لهم العليات ، إذ كان يعلم ، ويؤمن ، بأنه لم يخلق لنفسه ، وأن للناس عليه حقاً يقتضونه من وقته وجهده وفكره ، فقد كان صاحب رسالته ، وكان منابرأ يفوه لكل ، ويهتمى به الكثيرون في ظلمات هذه الحياة .

ولكنه كان إذا خلا للعمل ، لا يسمح لأى شيء آخر بأن يشغله عنه ، ولا يتركه حتى ينتهى منه ، وكان يترضى أن الوقت تمنح امامه لبحث أية مسألة مهما كانت صغيرة كما لو كان العمر كله مخصصاً لدراساتها ، فلا ينقصها لصر

دون ان يطقها ، ولذلك عرف عنه انه ياحث مدقق ،
وانه يسيطر على موضوعه سيطرة كاملة .

وكان من الاسس الثابتة عنده التزام النطق في كل
شيء ، ولذلك كان تفكيره يمتاز بالإصالة والعمق ، ولم يكن
يتركه نظرية من النظريات دون ان يتناولها بالتحليل حتى
يتعرف الى عناصرها ومقومات تكوينها ، وباتصالها حتى
يردها الى قواعدها الأولى .

وهكذا كانت هويته : التحليل والتأصيل .

فلم يكن اهتمامه موجها الى حشد الآراء او
تجميعها وتصنيفها بل كان موجها بالدرجة الأولى الى
التعرف على أسسها وأصولها . ولم يكن يكتفي بالانضمام
الى رأى او باعتناق فكرة ، دون ان يعنى بتحصيها ،
بل كان يقب الرأى على وجوهه المختلفة ويحاول ان يشرح
أسباب الخلاف اذا ماتسعت الآراء حول مسألة واحدة .
وكانت له مقدرة فائقة على صهر الآراء المختلفة في بوتقة
فكره ، ليخلص منها الى فكرة جديدة او رأى خاصي ،
يتفق مع النطق السليم .

وكان من ميزاته الوضوح وسلاسة الأسلوب ، لانه
كان كما سبق القول يسيطر على موضوعه ويترك إبعاده
ويعرف كل دقائقه . ومن هنا جاءت قدرته التشريعية
لان وضوح الرؤية عنده كان كليا يان يكشف له لمعان
غايات القانون وأعداده .

ولهذا كانت صياغته للتشريع رصينة واضحة ،
تتكون منها وحدة متكاملة ومتناسكة .

وللسنهوري في مبدآن القانون عملاً جليلاً
اختاره هو من بين أعماله ليسمها في مقام الصدارة
أولها « القانون المدني » ، وثانيهما كتابه « الوسيط في
شرح القانون المدني » .

وقد نبتت لدى السنهوري فكرة وضع قانون مدني
جديد في مصر - في سنة ١٩٣٦ . فشرع مقالاً مستقيماً
بهذا المعنى في مجلة القانون والاقتصاد بمناسبة العيد
الخمسين للحكم الوطنية . فاستجابت الحكومة الى
رأيه ، وشكلت لهذا الغرض لجنة كان السنهوري من أبرز
أعضائها - ثم انتهى الأمر بإسناد مهمة التصديق اليه
وحده - في سنة ١٩٣٨ - وأثرت له حرية اختيار من
يعاونونه في هذا العمل الجليل . وقد استعان منذئذ بلطافة
من أفاضل رجال القانون في مصر ، منهم الدكتور حلمي
بهجت بدوي - رحمه الله - والدكتور زهير جرانة
والدكتور سليمان مرقص والاستاذ عبد الحزير محمديس
محكمة النقض السابق - أطال الله عمرهم - كما أشرف
فيه في البداية عالماً فرنسياً جليلاً هو الاستاذ ديولامير .
وانتهى وفسح التفتين المدني الجديد في صورة مشروع
متكامل ، سنة ١٩٤٥ - ثم مي بإمرأته التشريعية الى أن
أقره مجلس النواب ومجلس الشيوخ - بعد ادخال قليل
من التعديلات عليه - وصدر في أواخر شهر يوليو - أي

في مثل هذه الأيام - من سنة ١٩٤٨ .

واعتذر الدكتور السنهوري عن قبول المكافأة
المالية التي عرضتها الحكومة عليه وقتل نظير قبيلته
بوضع القانون المدني .

أما الوسيط - فهو كتاب عظيم في شرح القانون
المدني ، فقد رأى السنهوري من واجبه ان يشرح للناس
القانون الذي وضعه . وقد أخرج للباحثين من ذلك الكتاب
القيم عشرة أجزاء استغرق في تأليفها عشرين سنة . وكل
جزء منها يتكون من ألف صفحة او يزيد ، وقد اضطر
الى ان يخرج بعض تلك الأجزاء في مجلدتين حتى يخفف
من حجم الكتاب .

والكتاب في مجموعته يربو على خمسة عشر ألف
صفحة - بخلاف الفهارس - ويعتبر هذا العمل الجبار
موسوعة قانونية كبرى لها قيمتها العلمية التي لا تانين
وهو يذكرنا بالمجلدات الضخمة التي كان يكتب على تأليفها
فلكل الإسلام في المصو الأولى ويشرحون لها المعنى كالم
ولكن القرابة تزول اذا ما عرفنا ان هذا المؤلف الذي اضطلع
بكل هذا الصهد وحده هو الدكتور السنهوري .

وقد يهتشي القارئ اذا علم ان هذا الفيلسوف العظيم
من العلم كان يمكن ان يحرم منه الفقه المسني لو ان
السنهوري سار في طريقه العادي كمدرس في الجامعة -
فقد كان المروص عند قدميه من البيعة وتعيينه في مدرسة
الطوق ان يتولى تدريس مادة القانون الدولي - غير
ان استأذنا آخر (وهو المرحوم الدكتور سامي جنيته) كان
قد سبقه الى تدريسها بحيث لم يعد له مجال للأشراك
معه فيها ، فالتفص منها الى القسائون المدني ، وكان
ذلك سبباً في الراد مادة القانون المدني بكل هذه الأخيرة .

واذا كان الوسيط هو أهم الأعمال العلمية التي
أفحصها السنهوري للمشتغلين بالقانون ، فان ذلك لا يفي
من قيمة مؤلفاته الأخرى ، التي كان أولها كتابه في شرح
عقد الإيجار - وقد أخرج في سنة ١٩٣٠ - ويشتاق بأنه
أول كتاب في شرح القانون المدني سار فيه صاحبه على
منهج علمي في البحث ، ثم أخرج السنهوري بعد ذلك كتابه
المشهور في (نظرية العقد) - وفي أتم طبعه في سنة ١٩٣٤
- وهو يقع في حوالي ألف صفحة من القطع الكبير - وقد
كان ظهوره فتحاً في الفقه المصري ، وقابله برحابة
القانون بما هو جدير به من التقدير ، وكان ممن شجعوا
الدكتور السنهوري في هذا المجال الأستاذ هيد الغزير
(باشا) فهمي رئيس محكمة النقض والإبراهيم والاستاذ
حامد (باشا) فهمي المستشار بترك المحكمة - وقد كان
السنهوري يوافقهما أولاً بأول بما يشتم عليه من ذلك الكتاب
في صورة (ملازم) .

كما أخرج السنهوري في سنة ١٩٢٨ كتابه (الوجز
في النظرية العامة للائزات) في ٧٥٠ صفحة - وكان
فرسه منه خيمة الطلاب بمراجع سهل شامل .
وتمتاز هذه المؤلفات جميعاً بالأسلوب العلمي في

البحث والعرض ، وقد كان ذلك أمرا جديدا بالنسبة لشرح القانون في ذلك الوقت .

وقد حاول كثيرون أن يقلدوا السنهوري في هذا الميدان فأخرج بعضهم كتابا في حجم (نظرية العقد) - أو على غرار (الوجيز في الالتزامات) ، ولكن كتب السنهوري ظلت هي المراجع الأساسية والأصيلة - أما غيرها فقد اندثر أو ضاع في زحام الكتب المألوفة الشائعة .

وقد عهد السنهوري - بعد أن أخرج عدة أجزاء من الوسيط - إلى أخراج كتاب موجز في الالتزامات ولفها للقانون المدني الجديد . وفعلنا أصغر في سنة ١٩٦٦ كتابه «الوجيز» - في نظرية الالتزام بوجه عام - وقد لخص فيه الأجزاء الثلاثة الأولى من الوسيط . وهو يقع في ١٣٠٠ صفحة ، وقد أعده ليكون مرجعا لطلاب الحقوق وللباحثين الذين لا يتسع وقتهم لمراجعة المطولات ، على غرار كتابه الموجز الذي وضعه في سنة ١٩٢٨ قبل وضع القوانين المدني الجديد .

وكان السنهوري يتطلع إلى تلخيص كل ثلاثة أجزاء من الوسيط في جزء واحد من الوجيز . كما كان لديه مشروع لأخراج كتاب مبسوط يتناول فيه كل جزء من الوسيط بشرح أكثر تفصيلا - وكان يرغب في أن يستعين على ذلك بلقهاء القانون الذين الشبان الذين ظهروا بعده وتلمذوا عليه ، وقد أختار منهم لهذا الغرض عشرة ، واتفق معهم على أن يتولى كل واحد منهم بالأشغال معه شرح جزء معين من أجزاء الوسيط ، وحرر بذلك مقصدا بيته وبنينهم ، لئلازلا تسمى نسخة منه . ولكن المشاغل صرته من تنفيذ هذا العقد بيئعا مضي السنهوري في أتمام الوسيط حتى بلغ منه غايته .

وللسنهوري كذلك كتاب آخر يعتبر من المراجع القيمة ، وهو (مصادر الحق في الفقه الإسلامي) وهو يتكون من ستة أجزاء تستعمل على مجموعة المحاضرات التي ألقاها في معهد الدراسات العربية العليا - التابع لجامعة الدول العربية - وقد قام المعهد بطبعها ، وهي تدل على رسوخ قدم السنهوري في بحث أحكام الشريعة الإسلامية مع مقارنتها بالفقه الغربي .

وقد كان السنهوري يؤمن بأن الشريعة الإسلامية مصدر عظيم من مصادر التشريع في مصر وفي البلاد العربية ولهذا يدراسها دراسة عميقة ومصلحة ولم يقتصر في ذلك على مذهب معين بل تناول جميع المذاهب بالبحث والتحليل والمقارنة . ويدهش المرء إذا علم أن كثيرا من فقهاء الشرع قد قرروا بإماتة أنهم استفادوا كثيرا من أبحاث السنهوري في هذا المجال .

والواقع أن السنهوري كان قمة في كل عمل من الأعمال التي تولاه . وقد حدثني الدكتور سعيد المهدي عميد كلية الحقوق بجامعة الخرطوم بأنه عندما كان في إنجلترا التي ببعض الأساتذة المتفرغين لدراسة الشريعة

الإسلامية في الجامعات البريطانية ، كانوا يعدونهم من السنهوري على تقدير أنه (الإمام الخاص) بعدد الأسماء الأربعة وكثيرون يعتبرون ذلك قضية مسلمة وأمرًا مفرقا منه لا يقبل الجدل .

وفي العراق يلقيه بعض فحول الشراح بلقب (الاستاذ الإمام) ولا يرضون عن ذلك ببديلا . ومن هؤلاء الشراح الاستاذ ضياء شيث خطاب نائب رئيس محكمة التمييز العراقية وأحد كبار الأساتذة القاميين بالتدريس في جامعة بغداد . وهو من المعروفين بصحة العميقة العساذقة للدكتور السنهوري .

وقد كان اهتمام السنهوري بالشريعة الإسلامية سببا في إحياء كثير من أمهات كتب الفقه الإسلامي ، وفي الاعتراف بالشريعة كنظام قانوني متميز في المؤسسات الدولية للقانون المقارن ، فقد دافع السنهوري عنها دفاعا مجيدا في مؤتمر أمهي سنة ١٩٢٧ وله في هذا الشأن تقرير قيم نشر في إحدى المجلات القانونية - كما أدى ذلك إلى العناية بدراسة الفقه الإسلامي بأسلوب علمي عصري في الجامعات العربية .

ويرجع للسنهوري الفصل في إنشاء معهد الدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية ، وقد تولى إدارة قسم القانون في هذا المعهد فترة طويلة وقام بالتدريس فيه . وكل من عاصر السنهوري في تلك الفترة أدرك بأثر شك ماكان يبذله من جهود في سبيل النهوض بهذا المعهد ، وهو ما تشهد به الآثار العلمية التي جاءت نتيجة لهذه الرعاية ، من بحثو الأساتذة الذين استعان بهم للتدريس في المعهد ، من مختلف الأقطار العربية .

وقد كان اهتمام السنهوري بالفقه الإسلامي مظهرا من مظاهر اهتمامه بالقانون المقارن بمسألة عامة ، فإن الدراسات المقارنة لم تزدهر في مصر إلا بفضل المدرسه السنهوري في نفوس الباحثين وحب الفقه المقارن ومواقم به من التوعية بالقانون المقارن وبينان ماله من شأن وخطر في الدراسات القانونية . ولعل ذلك يرجع إلى اتصال السنهوري بالعلامة ادواد لامبير أحد أئمة القانون المقارن . وقد كان لامبير ناظرا لخدمة الحقوق المدنية في القاهرة لم تولى تدريس القانون في جامعة ليون واتسقا في تلك المدينة معهما للقانون المقارن وقد تولى هذا المعهد في أوائل هذا القرن أخراج طائفة من المؤلفات القانونية التي تهتم بالدراسة المقارنة على من بينها رسالة السنهوري عن «القيود التعاقدية على حرية الفرد في العمل» - وقد عني فيها بدراسة أحكام القضاء الإنجليزي ، وتناول فيها بحث المعايير القانونية المزنة Standards مع مقارنتها بالقواعد الجامعة - وقد نشرت تلك الرسالة في فرنسا سنة ١٩٢٥ ، واستمرت صلة السنهوري بالعالم الفرنسي الجليل الأستاذ لامبير ، حتى أنه دعاه في سنة ١٩٢٨ ليشترك معه في إعداد مشروع القانون المدني الجديد .

وقد امتد النشاط التشريعي للسنهوري إلى سائر

البلاد العربية . فقد كان هو الذي وضع للعراق قانونها المدني الذي جمع فيه بين أحكام القوانين الوضعية العصرية وأحكام الشريعة الإسلامية وذلك لأن العراق كانت خاضعة لحكم (مجلة الأحكام العدلية) وهي مجموعة قواعد قانونية مستمدة من الفقه الشرعي - على مذهب الإمام أبي حنيفة كانت الحكومة العثمانية ، قد أعدتها وقبعتها في أغلب البلاد الخاضعة لتناولها . ومن بينها العراق - فلم ير السنهوري عند وضع القانون المدني العراقي أن يقطع الصلة بين الماضي والحاضر ، وآثر التدرج على الطفرة - فجاء القانون المدني في العراق على هذه الصورة جامعاً لأحكام الشريعة والأحكام الوضعية الحديثة مع التزج الذي كان متمكناً من الناجحين .

وكذلك وضع السنهوري القانون المدني السوري وقانون البنات السوري الذي يستعمل على قواعد الآليات الموضوعية والإجرائية - كما وضع القانون المدني الليبي ، لم يضع قوانين دولة الكويت ومستورها ، كما وضع الدستور السوداني . وكان آخر عمل تشريعي قام به للبلاد العربية هو مشروع وضع دستور لجمهورية الإمارات الخليج العربي بتكليف من إمارة (أبو ظبي) - ولكنه لم يتسكن من إتمامه نظراً لأن صحتة لم تساعده على السفر إلى تلك المنطقة لدراسة ظروفها وعوائدها وأعرافها حتى يتسنى له وضع الدستور اللازم لها .

وكذلك وضع السنهوري لإمارة البحرين مجموعة من القوانين العصرية تعتبر من المآثر التشريعية وإن كانت لم توضع بعد موضع التطبيق .

وكان نشاط السنهوري كمشرع للبلاد العربية جمعاً سبباً في إيجاد وحدة فكرية في الأيدان القانونية بين أبناء البلاد العربية إذ أصبحوا في هذا المجال يتكلمون لنفسة واحدة بمعنى أن المشتغل بالقانون في أي بلد عربي يستطيع أن يدرك القواعد المطبقة في جميع البلاد العربية الأخرى وأن يفهم مصطلحاتها ويحدد نطاق تطبيقها دون مشاء . وذلك نظراً لتقارب تلك القواعد لدرجة أنها تكاد أن تكون واحدة في مضمونها وفحواها . ويرجع ذلك طبعاً إلى أنها قد نبعت من فكر واحد هو فكر السنهوري الذي كان يؤمن بأن توحيد القوانين هو إحدى الوسائل الناجحة لتوحيد الأمة العربية .

وقد عرف السنهوري بأنه من دعاة الوحدة العربية وكانت رسالته من الخلافة تمييزاً عن هذه الفكرة التي تملكته منذ فجر شبابه ، وقد كان يصبو حينئذ إلى إنشاء هضبة أم عربية . وقد تعققت هذه الصورة على نحو آخر بتكوين جامعة الدول العربية .

وإلى جانب ذلك كله ، ينبغي ألا ننفل تجسيرة خاصها السنهوري بتجاح في ميدان المحاماة . فقد اشتغل بها في فترات متتالية كان أكثرها طولاً وإكثافاً ما بين سنتي ١٩٤٢ و ١٩٤٦ . وقد كان لكاتب هذه السطور حظ

الاشتغال مع السنهوري في تلك الفترة أيضاً كمحام عامل . وقد ترك السنهوري في هذا المجال آثاراً خالدة تتمثل في ثلاثة من المذكرات القيمة التي قدمها إلى محكمة النقض وتستغل كل منها على بحث قانوني قيم - واذكر منها بصفة خاصة مذكرته من وعية غير السلم وخضوعها لحكام الشريعة الإسلامية وهي مطبوعة وتقر في أكثر من مائتي صحيفة وتعتبر مرجعاً علمياً في بابها .

وقد عرف عنه أثناء اشتغاله بالمحاماة بعده من الماديات فكان يكره المسالة في الإنجاب أو التشدد في تعصبلها . وكان أرباب القضايا يجيئون لتواضعه في تقدير آرائه وفي رفض القضايا الجزية .

ولم يقتصر نشاط السنهوري على المجال التشريعي والفقه ، أو مجال الاستاذية أو المحاماة ، وإنما عسرف السنهوري كذلك كقاضي نزيه قوى عندما تولى رئاسة مجلس الدولة ، وكانت له في هذا الأيدان مواقف مشهورة - فلم يلجأ إليه ملازم إلا وأنصفه - وكان لأحكامه العدالة صداها في المجتمع المصري - فعرف مجلس الدولة بأنه حصن الإيمان وعقل العدالة ، واشتهر عن السنهوري أنه من أكبر الماقيين عن العرية ، عندما حمى بأحكامه العدالة كل من تعرض من رجال الصحافة والسياسيين الوطنيين لاضطهاد القم والحكومة - وقد أنصف السنهوري كثيرين من خصومه السياسيين لأنه كان من القوة بحيث يتجرد من ذاته ومن كافة الإحتبارات الشخصية شخفاً يجلس ليقضي بين الناس . ولا حاجة بنا في هذا المقام إلى ذكر أسماء أو تعديد قضايا معينة ، فإن هذه المسائل قريبة العهد ، ومعروفة من الجميع ، ويحسن بأصحابها أن يذكرها بأنفسهم .

وهذه القوة التي كان يتميز بها السنهوري كقاضي هي التي أوفقت منذ ذلك الحين بمجلس الدولة وبقضاائه إلى اسمي مقام .

وقد تولى السنهوري وزارة المعارف - كما كانت تسمى وزارة التربية في ذلك الحين - وعرف عنه اهتمامه بوضع سياسة ثابتة للتعليم ، يكون قوامها وأساسها اتصاف الملم وتوفر الاستقرار والكرامة له ، مع توسيع قاعدة التعليم وتوجيه الطلاب إلى ما يتلائم مع إحتياجات المجتمع من أنواع التعليم الفني - الزراعي والصناعي - الذي ثبت أنه هو التعليم المفيد ، الذي يساعد على تنوية البنيان الاقتصادي للدولة .

وقد عرف عن السنهوري أيضاً اهتمامه بالتأليف من الطلاب ، وبأن كل ما يمكن من الرعاية والمساعدة لهم .



ومهما يكن من أمر المحاماة في صفات السنهوري كرجل حزبي أو سياسي ، فلا شك في أنه كان أشتراكياً بالفكر والعقيدة . وكان من المآثر البارزة لهذا الاتجاه في تفكيره أنه عندما وضع مشروع القانون المدني حرص

على ان ينص في إحدى موادها على أن « الملكية وظيفية اجتماعية » - وقد أثار هذا النص ضجة شديدة واعترض عليه مجلس الشيوخ وانتهى الأمر أني حلف هذه البادرة .

ومن الطبيعي ألا يتركه القارئ إلا مدى الأهمية أو الخطورة التي كانت تثيرها مثل هذه العبارات منذ ربع قرن . ولكن الواقع أن السنهوري كان جريئاً فيما عمد إليه من وضع هذه الكلمة في صلب قانون أساسي من قوانين الدولة . ولئن كانت قد حذفت ، فإن ما نأثر حولها من نقاش كان جديراً بأن ينه الأذهان إلى أن الأفكار التقليدية قد اعتزت بعنف .

ولم يقتصر السنهوري على إبراز الوظيفة الاجتماعية للحق الملكية وحده - بل وضع قيوداً عامة على استعمال الفرد لأي حق من حقوقه ، أيأ كان ذلك الحق ، وهو ألا يتسبب في استعماله أو ألا يستولوا . وبذلك أصبحت المسؤولية من التصرف في استعمال الحق ميذا عاماً تقع تحت طائلة جميع الحقوق . وهو ما يتماشى مع المذاهب الاجتماعية المتطورة التي تنكر فكرة الحق المطلق وتقوم على وجوب اتفاني مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة وأن لكل حق غاية اجتماعية ينبغي ألا يتخرف عنها أصحاب الحق عند ممارسته له .

وعندما شكلت لجنة الخمسين لوضع دستور البلاد بعد قيام الثورة كان للسنهوري دور بارز ورئيسي فيها . وقد أتمت اللجنة - بفضل جهوده المتواصلة - وضع مشروع دستور متكامل في سنة ١٩٥٤ ، يتضمن إلى جانب مبادئ الديمقراطية السياسية ، مبادئ جديدة سميت في اللغة الدستورية بمبادئ الديمقراطية الاجتماعية ، وهي تقوم أساساً على تقرير حق الفرد في العمل والتعليم والعلاج ، وحماية حقوق العمال ، ومساواة المرأة بالرجل في سائر الحقوق ، ومساواة الأسرة والطفولة والأمومة - وما شاكل ذلك مما يحق لكل مواطن الأمن الاجتماعي التماسل ويوفر له أسباب الاستقرار والأطمئنان ليصبح ضميراً قوياً وناغماً في المجتمع .

وقد كان السنهوري يؤمن بالدستور ويرى أنه هو الأساس في كل تنظيم اجتماعي .

وقد كان مشروع دستور سنة ١٩٥٤ يأخذ بالنظام البرلماني الذي يقوم على أساس توازن السلطات ، وتكون فيه السلطة التنفيذية مسئولة أمام مجلس نيابي منتخب من الشعب ، ويكون رئيس الدولة هو الحكم الذي يرجع إليه عند وقوع الخلاف بين السلطتين الرئيسيتين في الدولة . كما توجد محكمة دستورية طلياً ترأب المخالفات الدستورية وتبرء كل عدوان على الدستور سواء من جانب السلطة التشريعية أو السلطة التنفيذية .

كما تضمن ذلك المشروع أيضاً بيان الحقوق السياسية للمواطنين ومبادئ الديمقراطية السياسية التي تضمن للأفراد حرية الفكر والعقيدة وحرية النقد وحرية الاجتماع وحرية تكوين الجمعيات ، وتحميمهم من القبح والتخيش والاعتقال والمصادرة إلا لضرورة وبمبرر مشروع ، وتغفل المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات وتقرر للمرأة حقوقها السياسية كاملة .

ولكن هذا الدستور لم يقدر له أن يوضع موضع التطبيق لأن ظروف البسبال كانت تقتضى الأخذ بالنظام الرأسي ، ولو لفترة من الزمن ، مما دعا إلى صرف النظر عن مشروع سنة ١٩٥٤ . وإن كان واضعو دستور سنة ١٩٥٦ قد أخذوا عنه بعض ما جاء فيه من مبادئ الديمقراطية الاجتماعية والسياسية ، وحاولوا تنظيم النظام الرأسي ببعض مفاهيم النظام البرلماني ، إلا أنسا تستطيع أن تقول أن السنهوري قد أفرغ في مشروع الدستور الذي أمته في سنة ١٩٥٤ خلاصة أفكاره عن الحرية والحياة الدستورية ، وما كان يؤمن به من مبادئ المساواة وحرية الفكر والعمل ، واعتبار الأمة مصبراً لكل سلطة ، إلى جانب ما أدخله في الدستور من ضمانات الديمقراطية الاجتماعية ، بكل ما تنطوي عليه من ضمانات دستورية للحريات الأساسية وللطفول الكفاحية في العمل والتعليم والعلاج ورعاية حالاتهم وتأمينهم من العوز والمجز والباطلة والقرص والتشيؤخة .



ولا شك أن هذه الجوانب المتعددة لمقاربة السنهوري تدل على أنه كان عملاقاً في تفكيره وفي عمله ، وأنه بمفرده كان أمة ، فكان هو الاستدال ، وكان هو القاضي ، ثم كان هو المشرع ، وهو القاضي ، وهو الوزير ، وهو القاضي ، وفي كل صورة من هذه الصور كان ينفرد بمميزات ؛ يشاكره فيها غيره .

وفي الحق أن السنهوري قد أجمعت له صفات أربع هي التفكير المنطقي الرأقي ، والخبرة العملية الواسعة ، والعمل القوي بالجد ، والخلق القويم الذي لا عوج فيه ، وإلى هذه الصفات يرد كل ما كان يشتبه به السنهوري من إخلاص ونزاهة وشباب على المبدأ وشجاعة في الرأي . فلهذه مقومات شخصيته النادرة التي جعلت منه طوداً راسخاً لآثاره الأحداث ، ولأشنيته عن متابعة خطاه الثابتة إلى طريق المثل العليا .

هذا هو الرجل الذي فتنناه بعد أن ملا طيات الأرض علماً ونوراً ، وقد يكون من المصادفات الغريبة أن ينشر هذا المقال عنه في شهر أغسطس بالبلدات ، لأنه ولد في ١١ أغسطس سنة ١٨٩٥ م وبذلك يكون قد مضى على مولده ٧٦ عاماً كاملة .

رحمة الله رحمة واسعة بقدر ما أفاض من غير علم نافع على بني وطنه وإبناء العروبة أجمعين .



التراث العزني ولغة العصر

عبد المنعم شمس



نشره ، وبهذه الوسيلة القلدا عددا هائلا من الكتب من الضياع ، فقد كانت مخطوطات التراث مبعثرة في المساجد والمدارس في القاهرة وغيرها من بلاد مصر ، وامتدت الإبدى الى هذه الكتب ، ولم يكتف احد الى فيجتها ، ومن الامثلة الصارخة التي رواها التاريخ ان (عباس الاول) نلى من مصر بعض الطعام المشهود لهم بالنبوغ ، ومنهم الشيخ التميمي امام وخطيب جامع محمد ابي الذهب بك وامين مكتبة للجامع . ولا عرق على عباس ان الكتب من اعظم المكتبات ، قال يالخطها ويخرج ، فاحلها الشيخ معه الى الاسنائة ، وضاعت مكتبة من المخطوطات النادرة ، ولم يبق في مصر سوى وليقة سجلت فيها اسماء هذه المخطوطات ، وهذه الوثيقة هي كتاب الولف الذي كتبه الامر محمد بك ابو الذهب الذي تولى حكم مصر بعد خيابة استلذه على بك الكتب .

ولقد نشر هذه الوثيقة الدكتور عبد اللطيف ابراهيم استاذ التاريخ بكلية الاداب بجامعة القاهرة ، وذكر انها موجودة بالارشيف التاريخي بوزارة الاوقاف تحت رقم

مثل بداية العصر الحديث شملت لمسة التراث العربي القديم بال مختلفين في مصر وفي افكار العرب . وكانت المطابع التي عرفت في مصر والشام وسيلة هؤلاء المثقفين في احياء التراث . فنشرت كتب الادب ودواوين الشعر ومعاجم اللغة وكتب التاريخ والدين . واصبحت الكتب المطبوعة في مطبعة يولاق على وجه الخصوص تحمل توقيع كبار المصححين الذين استطاعوا كسب لغة القراء خلال فترة طويلة تمتد حتى يومنا هذا .

وكانت طبعة المصححين الذين راجعوا عددا ضخما من الكتب الاساسية تشكل قوة من قلم العلم الازهرى الدقيق ، الذي يدعو الى الانقياد والتقدير . فقد كان هؤلاء العلماء الازهريون متواضعين جدا حين رفضوا لانفسهم لقب المصحح ، ولم يستبد واحد منهم الى نفسه لقب المحقق . بل كان اللقب المفصل عندهم هو : خادم تصحيح الملوم .

استطاع هؤلاء العلماء بمش التراث عن طريق

فأخذت منها بطريقة أو بأخرى وحفظت في المكتبات الأوربية .

ولا شك في أن كتاب (كارل بروكلمان) عن (تاريخ الآداب العربية) يمتد حتى اليوم الصنف مرجع للمخطوطات العربية . فقد ذكر بروكلمان في كتابه أسماء هذه الكتب وأماكن وجودها . ولا زال بعض العلماء يملكون النسخ في هذا الرجع الصنف بعد ظهور مخطوطات عربية جديدة .

ظواهر جديدة في التراث العربي

وخلال السنوات الأخيرة ظهرت ظواهر جديدة في التراث العربي ، لم يلتفت إليها المتقنون العرب الانتباه الكافي . وأولى هذه الظواهر هي نمو علم الاستشراق السوفيتي بطريقة لم نعهدها من قبل . فقد بدأ العلماء السوفييت يجمعون المخطوطات العربية من أكن السوفييتية الإسلامية مثل تجاري وسوفولند ، وتؤكد أن هناك مخطوطات نادرة في هذه المدن خاصة في علوم الدراسات الإسلامية .

ويبدو أن التخصص في مكتبات المخطوطات العربية أصبح من سمات العصر ، فقد جمع علماء جمهورية ألمانيا الديمقراطية أكثر من أربعة آلاف مخطوط في العلوم العربية في مكتبة جوتا . وهذه المكتبة تضم كتب الطب والصيدلة والجغرافيا والحساب والجبر والمقالة ، وهذه المكتبة من أهم الكنوز المجهولة بالنسبة للتراث العربي العلمي ، ولم تمتد إليها أيدي الباحثين حتى اليوم ، وقد استخرج منها مستشرق ألماني شاب (تفرج في كلية الطب بجامعة برلين) ، ويتكلم العربية بلصاحة نادرة (كتاب (جاليونوس) في الطب بترجمته العربية الوحيدة الفريدة) ، ويقوم بنشره وتحقيقه تحقيقاً علمياً ، ونسخة هذا الكتاب هي النسخة الوحيدة في العالم ، فقد ضاعت النسخة اليونانية من الكتاب ، كما ضاعت ترجمته السريانية أيضاً ، ولم تبق إلا هذه الترجمة العربية .

ومن ظواهر التخصص أيضاً مكتبة معهد الدراسات الاستشراقية في جامعة (مارتن لوتر) بمدينة (هاله) بجمهورية ألمانيا الديمقراطية ، فهذه المكتبة متخصصة في كتب الآداب واللغة والتاريخ ، وبها عدد من المخطوطات العربية لهذه العلوم . ولكن أهميتها أقل كثيراً من مكتبة (جوتا) لأن علوم الآداب شملت بحثاً ونشراً ، ولكن علوم الطب والصيدلة والجغرافيا والحساب والجبر وغيرها لم تنشر ولم تبحث حتى اليوم كما يحسن البحث ، بل أن ما نشر منها أقل من القليل ، وسبب ذلك انهمض المحققين عننا بكتبي الآداب وأعمالهم كتب العلم ، كما

٩٠٠ ، وتضم أكثر من خمسمائة مخطوط معظمها في علوم القرآن والحديث والفقه والنحو والبلاغة ، وبها كتب قليلة في علم الحساب والجبر والآداب ، وحواشي ثلاثين كتاباً في التاريخ من أهمها كتاب (بدائع الزهور في وقائع الدهور) لابن أبياس الحنلي .

وبقية القصة نطلما على ضياع هذه المكتبة بعد وفاة الشيخ التميمي في الأستانة ، وعودة ابنه إلى مصر ، فقد سعى إليها بعض العلماء يطلبون الكتب ، فاعترضهم أوراكا مهملة لا جدوى منها . وهكذا ضاعت مخطوطات منتقاة نسخ من بعضها أكثر من نسخة ، وحين نشر الدكتور هيد الطيف إبراهيم وثيقة هذه المكتبة لم يصل إلى قصة ضياعها التي ذكرتها بعد أن وجدتها في لنابا التاريخ .

وهذه القصة ليست وحيدة في مجال ضياع تراثنا ، فقد استطاع الوردافون في القاهرة ودمشق ومكة وصنعاء ولونس وغيرها من العواصم العربية تبديد ثروة هائلة وصلت إلى بعض الأفراد ، ثم اندثرت بسد وقاهم ، وانتهمتها نيران الأفران ، أو بيعت في أوراها السلع .

ولم يعرف المصريون قيمة للمخطوطات العربية إلا بعد إنشاء دار الكتب التي أشرف عليها العالم المصري الخروم على مباركة ، فجمع فيها ما استطاع جمعه من المخطوطات من المساجد والمدارس القديمة . كما استطاع بعض علمائنا وعلى رأسهم الخروم أحمد تيمور والخروم أحمد زكي جمع مخطوطات نادرة استلزت بعد وفاتها في دار الكتب المصرية .

وخلال هذه الفترة التي تليه فيها المصريون إلى قيمة المخطوطات العربية ، كان المستشرقون يجمعون هذه المخطوطات من مختلف البلاد العربية ، وقد استطاع المستشرق الألماني الويس شيرنجر (١٨١٤ - ١٨٩٢) أن يجمع خلال رحلاته ١٤٠٠ مخطوط عربية اشتراها منه جامعة برلين ، كما جلع هاتيريش بيتر من (١٨٠١ - ١٨٧٦) عدداً من المخطوطات العربية اشتراها من البلاد العربية ، والتقى بها جوتنفسريد فينشتاين (١٨١٥ - ١٩٠٥) القنصل الألماني في دمشق أربع مجسوعات من المخطوطات ذهبت إلى جامعات برلين ولايبزج وتوبنجن ، وكانت من اندر المخطوطات العربية .

وجميع المستشرقون الإنجليز والفرنسيون والهولنديون وغيرهم مخطوطات عربية كثيرة . فاستندوا للتراث العربي خدمة جليلة ، لانهم حافظوا على هذا التراث ، وانقلوا هذه المخطوطات من الضياع . وقد كانت مساجد استقبل مليئة بهذه المخطوطات العربية ،

ان المستشرقين من رجال الادب اكثر من المستشرقين في مجال العلوم .

رسالة ابن بطالان الطبيب

ومنذ سنوات نشرت كلية الاداب بجامعة القاهرة كتابا في الطب اسمه (رسالة ابن بطالان الطبيب المصري في فضل الروج) . ولم يلتفت أحد الى هذه الرسالة التي نشرها رجال الادب من الطب ولم تعلم السبب الذي دعا الى نشرها الا ان يكون أحد المستشرقين قد عثر عليها ، وللت النظر اليها فانسأقت كلمة الاداب وراء رايه ونشرتها كما هي بغير تحقيق او تعليق مما افقدها قيمتها العلمية . ولد كان الدكتور ماكس مايرهوف الطبيب اليهودي الالمانى المستشرق مقيما في القاهرة في وقت نشر هذه الرسالة ، وكان مهتما بكتب الطب العربى ، ولعله حصل الى الدكتور هو طه حسين نيا رسالة ابن بطالان الطبيب المصري في فضل الفراديج فامر بنشرها . وهى رسالة في علم التغذية بين الفوارق بين القيم الغذائية للدجاج والديك ، وتظهر للقارئ فوائد الروج وهو الدجاجة الصغيرة في تغذية الانسان ومدى تفوق هذه الفوائد على فوائد التغذية بالدجاج ، ثم تحصل لهم الديك ضحيلا فانها الى جانب لهم الدجاجة .

وفارءى هذه الرسالة ينشر كثيرا اثناء قراءتها ، فهم يحوى من المصطلحات والاساليب العلمية ما كان متعارفا عليه في عصر ابن بطالان مما لا يصلح عليه في هذا العصر . ولهذا السبب كتبت جامعة برلين الطبيب الالمانى المستشرق ينشر كتاب جالينوس في الطب حتى يبين لقارئه ولو كان عالما في الطب ما نقص من الفالاه ، وما أبهم من تفسيراته . وقد تناقشت طويلا مع هذا الطبيب عندما التقيت به في مكتبة (جوتا) وراجعت معه رسالة جالينوس مرادة لغوية ، وأدركت أنه استمد لعمله العلمى استعدادا كبيرا من ناحية تفسير نظريات جالينوس الطبية ، ومن ناحية تحقيق الصواب والخفا في هذه النظريات ، كما أنه حدثني عن ترجمة الرسالة الى اللغة الالمانية مشروحة مفصلة حتى يعيد منها الباحثون في علم الطب .

ولفتنا هذه الحقيقة الى اللغة التي يتكلم بها البشر في مختلف الصور ، وحاجتنا الدائمة الى تجديد معلومات المصور القديمة بلغة عصرية .

لقد حدثني طبيب شهير من كبار الجراحين ، فقال انه لم يكن يعلم ان لفظة قولون (Colon) الانجليزية وهى تعنى جزاء من الامعاء الغليظة هى كلمة (قولون) العربية ، حتى التقي بطبيب سسورى حينه مرة عن (القولنج) فلم يفهم معنى اللفظة حتى ترجمها له الى الانجليزية .

ويرجع ذلك الى موت كلمة (قولون) او قولنج في معاجم الطب العربية ، بموت هذه المساجم ، فلم يمد أطباؤنا بعلوم ان أصل الكلمة الانجليزية المستخدمة علميا يرجع الى لفظة عربية .

وقفة عند مخطوطات جوتا :

وحينا أمضيت يوما مع مخطوطات الطب والمعيدلة والجغرافية العربية في مكتبة (جوتا) الالمانية ، وفرات بضع صفحات في هذه الكتب خيل الى اننى أعيش في عصر قديم انقلبت بينه وبينه الأسباب ، لا بسبب المعلومات الطريفة التي كنت أطلعها ، ولكن بسبب اللغة التي صيغت هذه المعلومات في قائلها .

لقد كانت الخرائط الجغرافية التي ولدت فمديها ساعة وبعض ساعة ، تعيد الى ذهنى لفظة طويلة لعبت فيها اللغة دورها الخطير .

هناك خرائط رسمت بالألوان ، وجعلت الأرض كروية ، ولصحت الى دائرتين مثل أحدث الخرائط التي ترسم في الاطلس العالمية . ونقسم هذه الخرائط العالم القديم الذى عرفه العرب ، وليس عليها امريكا ولا استراليا ، ثم تبنت ميثاق عند كلمة (بحر اللغات) غربى القارة الافريقية ، وهو ما نسميه الآن بالبحر الاطلنطى ، وصحفت فسمالى أحمد الرافل من العلماء المستشرقين من سبب غرعى ، فقلوت الى ذهنى فكرة غريبة ، فقلت لصاحبي :

- اصحكنى اننى ارى الأرض كروية .
- فسألتى :
- وهل هذه حقيقة تدعو الى الصحك ؟
- فقلت له :

- نعم .. فقد عاصرت شيخا من شيوخ الازهر فال حتى نهاية حياته ينكر كروية الأرض ، وكنت اود ان يأتى معى الى هذه المكتبة ليرى بعينيه ان اسلافه العظام رسعوا الأرض كرة ، وقد كان هذا الشيخ يقول في الفية نظمها في علم الجغرافية :

والأرض قالوا انها كرة ... وقولهم هذا ما اكفروه ومضينا الى كتب علم الافرادين نستطلع بعض صفحاتها ، لمل رضى ، فكان ما فيها طلاس ورموزا ! تقرأ صفحاتها فتعثرشان مرض النقرس يحتاج في علاجه الى دهان كتب الصيدلى العربى تركيبه بالدرهم والدائق .

المحقق العلمي ليس احياء للتراث

على اختلاف مناهج المحققين في نشر التراث ، لا نجد في هذا العمل مهمة بلغت ذلته ، ومهما بلغ الجهد المبذول فيه احياء تراث امتنا العربية ، وحفصا تراث العربية ، واولى بنا ان نسمى عملية تحقيق التراث ونشره باسمها الحقيقي وهو ابقاء التراث لا احياء التراث ، فالنص المنشور لكتاب البخلاء الجاحظ مثلا او لرسالة الفخراني ، هو نص صحيح مطبق لا تشكك في قيمته ، والمحاولة المبذولة في النص هي تقديمه للقارئ كما كتبه الجاحظ او كما אמلاه أبو الصلا او في صيغة مقاربة لذلك .

ومعنى ذلك اننا أصبحنا نملك عدة آلاف من النسخ الصحيحة لكتاب قديم . وقد يتفصل المحقق بشرح بعض اللفاظ أو الموصوفات أو المأني جهد طاقته .

وكل هذا لا يتعدى مرحلة ابقاء التراث ، والمضائل عليه وتقديمه من طريق الطبعة ، بعد أن كان يقدم في الاجيال الماضية من طريق النساخين .

وقد ذكرت في مطلع الحديث أن كبار المحققين من علماء الأظهر قدموا من طريق طبعة بولاق مشترات كتب التراث لا زلنا حتى اليوم نتمتع على بعضها مثل (لسان العرب) و (الأغاني) .

والسؤال الذي يلح على دألكا هو : ما قيمة هذا التراث للقارئ العربي المعاصر ؟

انني اعتقد ان أسئلة الأدب لا يستطيعون فهم مقامات الحريري يفر شروحا ، فكيف نطالب القاري العربي المعاصر ، أو المثقف العربي أن يعايش مثل هذا الكتاب ويستمتع به ؟

ويجب أن نوضح هنا قضية أساسية في الثقافة ، وهي أن القارئ ليس تلميذا في مدرسة يترجم على دراسة نص قديم للامتحان ، ولكن القارئ عليه حية في المجتمع تتطلب الفهم الأدبي طبقا لمواصفات العصر . وابت لا يستطيع أن تقدم لرجل منى يعيش في القاهرة لهم نافذة مشوية على حطب مجلوب من الصحراء فيسيف هذا الطعام ، كما أنك لا تملك أن تترجم انسانا على أكل تريد ساخن ملتتهب يصفه في كبد يده ويثلمته بظرف لسانه .

كل عصر له طابعه ، وله ميزانه ، وله أيضا حضارته وثقافته ، واللغة أهم وسيلة من وسائل الثقافة ، بل هي وسيلة الثقافة ، لأن الكلام هو أهم ما اكتسبه الانسان خلال عملية العصل الجماعي . ولذلك أصبحت

وسالت صديقي الطبيب عن بعض الطلاب فجزع من فهمها لا لأنها طلاس ، ولكن لأن لها لغة عصر مضى ، ولأن معجزها ليس بين أيدي العلماء .

أبو زيد السروجي وثقة بوركاوت

وليس الأمر خاصا بلغة العلم وحدها ، بل هو مرتبط أيضا بلغة الأدب ، ولولا أن معاجم اللغة العربية هي معاجم أدبية لا علمية لاستغنى علمنا فهم كثير من نصوص الأدب ، أضف إلى ذلك ما قدمه علماء الأدب من شروح للنص القديم والنثر القديم .

ان كل معاجمنا اللغوية معاجم أدب ابتداء من (لسان العرب) وانتهاء إلى (مختار الصحاح) ، وليس عندنا معاجم علمية في الطب أو الصيدلة أو غيرها من العلوم ، وقد بذلت محاولات كثيرة لوضع قاموس علمي عربي نستعبد به حفصا تراثنا العلمية القديمة ، وتراثنا العلمي العظيم ، ولكنها لا زالت محاولات .

فلذا تركنا العلم ، وتحدثنا عن التراث الأدبي وجدنا طلاس أيضا نستطيع حلها من طريق الشرح اللغوية الطويلة المملة ، واصدق مشبال على ذلك (مقامات الحريري) فان نسختها العربية طمس عظيم ، الشرح فيه أكبر حجما من النص ، وهي مكتوبة بلغة مسجوعة موزونة لا يقوى عليها قارئ عصرنا .

وحين ترجم بوركاوت الأثاني هذه المقامات إلى الألمانية وسماها (حكايات أبي زيد السروجي) ، اعتبر النص الذي قدمه من عيون الأدب الألماني ، والسبب في ذلك هو اللغة ، فقد كتب هذه الحكايات بلغة أدبية رائعة جعلت كثيرين من النقاد الألمان يسمونها إلى انتاج (ولغفجانج جوت) العظيم .

اما مقامات الحريري المكتوبة بالعربية وهي الاصل ، فليس لها الا شهرة اسمها ، لا قيمتها كنص أدبي يقرأ القارئ المعاصر .

وإذا تركنا المقامات نصل إلى رسالة الفخراني لأبي العلاء ، وإلى كتاب البخلاء للجاحظ ، وإلى غيرها من نصوص التراث الزائفة ، ونصل إلى القضية الأساسية التي قدمت لها بكل هذا الحديث ، وهي قضية احياء التراث العربي .

اللغة الخطأ ظاهرة بشرية في تطور المجتمعات ، وقال بعض العلماء ببساطة ان اللغة كائن حي ، وهم يقصدون بذلك انها تتطور وتحيى مع الكائن الحي وهو الانسان .

وقد أدركت المجتمعات المتقدمة هذه الحقيقة حين بحثت تراثها القديم . فعاادت صياغته بأسلوب عصري ، وشابهت العبارة من الأدباء والفنانين في احياء تراث شعريهم عن طريق اعادة صياغته بلغتهم المعاصرة ، أي اللغة الادبية المتأخرة مع عصرهم .

وأحب ان اقول ان اللغة المعاصرة ليس مقطوعة الصلة بالماضي ، وليست لغة قائمة بذاتها ، بل هي امتداد حي وطبيعي للغة الماضي ، وقد كان اصديق مشال يوضح لنا هذه القضية في شعرناا الحديثين أحمد شوقي والشيخ محمد عبد المطلب ، فكان شوقي يكتب بلغة معاصرة موصولة أشد الصلة بلغة كبار الشعراء القدماء : المتنبي وأبو نواس والبحتري وابن الرومي وغيرهم ، واثبت تصح حين نقرأ شعره أو نسمعه انه يعيش مع شاعر عصري يكتب بلغة معاصرة ، وكان الشيخ محمد عبد المطلب يكتب بلغة جاهلية مبتنة لا صلة لها بعصرنا ، وحين لانه بعض الناس على ذلك نظم قصيدة في وصف قطار المسكة الحديدية بدلا من وصف الناقة ، ولكنه رغم ذلك ظل شاعرا جاهليا يعيش في القرن العشرين .

وفي تحليلات عجز اللغة الفصحى عن مسابقة الحياة ، تستطيع العامية انطلا صفة اللغة الادبية ، وقد حدث هذا في مصرنا حينما قدم بيرم التونسي شعرا رائعا بالعامية ، لا من صيغ فلولي فقد كان بيرم قادرا على الكتابة بالفصحى ، ولكن مشكلته في التعبير الصادق لم تستطع الفصحى ان تحلها له ، فاستخدم العامية العربية في صياغة شعر بديع ، وقال شوقي كلمته المشهورة انه يخشى على الفصحى من بيرم التونسي . كما اتراف طه حسين بادب بيرم التونسي رغم تمسك طه حسين الشديد العنيد بالفصحى في آرائه اساليها .

ومشكلة التراث بالنسبة لجمهرة القراء ليست في تحقيقه ونشره ، فذلك عملية أبغاة على التراث كما ذكرت ، والذين يحفظون التراث مشكورون على جهدهم الاكاديمي . الصادق ، ولكن مشكلة اللغة تظل قائمة في محاولة احياء هذا التراث .

الثقافة من المدرسة الى الشارع

في الجيل الماضي كانت مشكلات الثقافة محدودة ومحلولة ، فالغالبية العظمى من المثقنين هم المتعلمون في المدارس . وكان نظام التعليم في مصر على وجه الخصوص يسمح لتلاميذ المدارس بتقدير من دراسة التراث العربي

القديم ، لان معظم التلاميذ كانوا يستهلون حياهم المدرسية في الكتابات بحفظ القرآن ، ثم ينصرف بعضهم الى الأثر وبعضهم الى المدارس المدنية التي تساهل الدراسة الابدية في اصولها القديمة فهناك قدر من الشر في عصوره المختلفة ، وهناك كتب قديمة مثل (كلمة ودمعة) و (آداب الدنيا والدين) و (الجفلة) ، حتى اذا ما انهى التلميذ دراسته الثانوية يكون قد ألم بجوائب من التراث العربي في اصولها لم تطورت لوسائل التعليم ، ولم يبق الكتابات وحفظ سور من القرآن ، ولم تصد المدارس المدنية تقدم لتأجيلها شيئا من الادب القديم ، بل ان الامر تعدى ذلك كله فلم تصبح الثقافة حقا للمتطلعين وحدهم بل اصبحت حقا للجميع والفلاحين ، وكل من يستطيع القراءة والكتابة من أبناء الشعب .

وهنا يبدأ مشكلة التراث القديم .

عندنا مثقفون من نوعيات مختلفة ، وليست في ايديهم أدوات تمكنهم من قراءة كتب التراث في اصولها . بل ان بعض المتخصصين يعجزون أيضا عن قراءة همداء الكتب ، لا لجهلها ، ولكن لان بعض هذه الكتب أو بعض نصوصها يحتاج الى شرح ، وقد أدرك ذلك القدماء فكتبوا شروح للمطالعات مثلا لا حصر لها ، وكتبوا شروح للمفاتيح الخيرية لا أول لها ولا آخر .

ويبقى بعد ذلك روح العصر ، فهل من العدل ان نرغم حضاميا أو محاسبا على قراءة مقدمات الطبريزي وشروحها ليطلع بعض قصصا ؟ !

انك بذلك تبعد عن التراث ، وتفره منه ، ولو انك قدمت رسالة الففران أو بطلان الجاحظ لثقف عصري لوجد فيها ، ويحت عن مجلة سلبية أو رواية خفيفة ، ولا سبب لذلك الا اللغة .

ولو اننا اردنا حقا احياء التراث لاعدنا صياغته بلغة معاصرة ، وقد فريت مثلا بذلك مقدمات الحراري التي لا يقرأها قارئ عربي ، بينما يقرأ القارئ الاسكاني (حكايات ابن زيد السرجي) ، مستمتعا بها لانها كتبت بلغة معاصرة بلهوها .

ولست ادعو الى كتابة هذا التراث بأسلوب مدرسي يتلقاه تلاميذ المدارس من المعلمين كما حدث في بعض الكتب المدرسية ، لان هذا العمل لا شأن له بالادب ولا بالفكر ، ولكنني ادعو الى كتابة (بطلان الجاحظ) بقلم يحيى حلى مثلا . وكتابة (الففران) بقلم الدكتور حسين فوزي .

عندما نصل الى هذا تكون قد بدأنا حقا في احياء التراث العربي .

الفكر المعاصر

فكر مفتوح لكل التجارب
تحرير: د. فنواذ زكريا
تصدر يوم ٣ من كل شهر

الكتاب

مجلة المصنفون العرب
تحرير: أحمد عباس صالح
تصدر أول كل شهر

المجلة

للشأن الأدبية والفنية
تحرير: محمد عبد القادر القط
تصدر يوم ٥ من كل شهر

الكتاب العربي

أول مجلة بيوم رافية في العالم العربي
تحرير: أحمد محمد عيسى
تصدر كل ثلاثة شهور

الفنون الشعبية

دراسات عن الفنون الشعبية
تحرير: د. عبد الحميد بنيس
تصدر كل ثلاثة شهور

تراث الإنسانية

تتناول بالعربية والتعليق
الترجمة في الحضارة الإنسانية
في الماضي والحاضر
المشارك على التحرير: د. أحمد فوزي
تصدر كل ثلاثة شهور

الفنون

للسمعة والسحر والموسيقى والفنون التشكيلية
تحرير: د. سهيل القلماوي
تصدر كل ثلاثة شهور

شعبان المجلة ١٠ قروش

أوعية ادخار

البنك الاهلى المصرى

تودى
خرواتها
للكثيرين



مستحب
قوائم
مجانية
على
الحسابات
المقيمة
وعبر
المقيمة
الخارجية



قبة ٧٣ عاما في ثقافة الزمان المصرية

العدد القادم ..

« أزمة العقل في القرن العشرين »

عدد خاص من الفكر المعاصر ..

مجلة تراث الانسانية

العدد الثالث المجلد التاسع

عدد خاص عن : الحرب والسياسة (اليونان والرومان)

من دراسات العدد :

توكيد بديس الاثينى
بقلم د . على حافظ

حرب البيلونيون

لاكسينوفون
بقلم : كمال مهنوح همدى

حملة كوروس الى بلاد الفرس

ليوليوس قيصر
بقلم د . لطفى عبد الوهاب يعنى

عن الحرب الاهلية

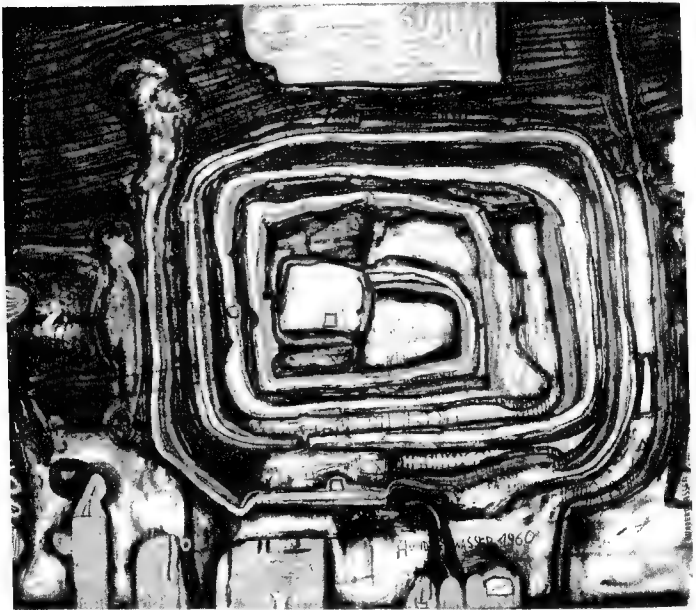
لاريانوس
بقلم : على ادهم

حياة الاسكندر الاكبر



الفكر المعاصر

العدد ٧٩ - سبتمبر ١٩٧١



عدد خاص - أزمة العقل

العدد
الخامس والسبعون
سبتمبر ١٩٧١

صفحة

٢	د. فؤاد زكريا
١٤	د. زكريا ابراهيم
٢٤	د. حسن حنفي
٤١	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨	سعد عبد العزيز
٥٥	لطفي عبد البديع
٦٥	د. عبد الغفار مكاوي
٨٠	بقلم : موديس ميرلوبوتشي ترجمة سمار جبران
٨٥	د. محمود زيدان
٩٦	د. عفت الشرقاوي
١٠٣	أسعد حليم
١٠٨	د. عزت حجازي
١١٦	عبد السلام رضوان
١٢٢	د. فؤاد أبو حطب
١٢٨	بقلم : روبين أوسبورن ترجمة د. عاطف أحمد
١٣٤	عبد الباسط محمد
١٤٣	د. عبد الوهاب المسيري
١٥٥	

الموضوع

• أزمة واحدة أم أزمعتان
• الاعتقالية... والصراع بين العقول واللامعقول
• أزمة العقل أم انتصار العقل
• هل يمكن قيام نزعات لا عقلانية
• الفن المعاصر وتحطيم المعقول
• الأدب واللامعقول
• بين القلب والعقل ، والشعر والفلسفة
• أينشتاين وأزمة العقل
• أزمة اليقين في الرياضيات والمنطق
• أزمة الفلسفة الإسلامية بين العقلانية
• الأسيرة والتبعية المطلقة
• أزمة الفكر السياسي
• تعديلات الترشيح في مجتمع عصري
• هيربرت ماركيوز وأزمة الفكر النقلي
• الخس من الوجهة السيكلوجية
• تركيب العقل عند فرويد
• علم الاجتماع بين العقل المنهجي
• والتبوير الأيديولوجي
• الصهيونية وهزيمة العقل اليهودي
• نواة القراء

مستشار التحرير

المشرف الفني

سكرتير التحرير

رئيس التحرير

د. فؤاد زكريا
سعد عبد العزيز
السيد عزمي
د. أسامة الخولي
أنثيس منصور
د. زكريا ابراهيم
د. عبد الغفار مكاوي
د. فوزي منصور



أزمة واحدة ، أم أزماتان ؟

د. فؤاد زكريا

إيكون المرء قد انتهى الى السمة الغالبة على الفكر في القرن العشرين لو حكم على هذا الفكر بأنه يعاني أزمة ، وهل تعد أبرز صفات العقل في هذا القرن هي تلك المجنة التي جعلته يشك في أكثر مبادئه رسوخا واشد بديهياته وضوحا ، ذلك هو ما يوحي به عنوان هذا العدد من مجلة « الفكر المعاصر » . ومع ذلك فقد واجهت فكرة اصدار عدد بهذا العنوان اعتراضات شديدة يرى أصحابها أنه ليس من الممكن ، أو ليس من الواجب الكلام عن أزمة للعقل في القرن العشرين .

أما أن الكلام عن هذه الأزمة غير ممكن ، فذلك لأن العقل لم ينتصر في أي عهد فيما يرى أصحاب هذه الاعتراضات - مثلما انتصر في هذا القرن . فالعالم قد أحرز في فترة وجيزة مكاسب تزيد عما أحرزه طوال تاريخه السابق . والفكر الفلسفي قد ازدهر وتنوع وازداد خصبا على الدوام . وربما كان الأهم من ذلك أن حياة الانسان ذاتها قد أصبحت تنظم على أساس يستحيل تصوره بدون العقل ، سواء كنا نعني حياة الانسان الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية ، أو حتى حياته اليومية . فهل يحق لأحد ، بعد ذلك ، أن يتحدث عن أزمة للعقل ؟

وأما أن الكلام عن هذه الأزمة غير واجب ، فذلك لأن هذا الكلام موجه الى مجتمع يحتاج الى من يحثه ، في كل لحظة ، على الثقة بالعقل والاعتماد عليه في فكره وفي فعله . وحتى لو كانت أزمة العقل ، من الوجهة الموضوعية ، حقيقة واقعة في المجتمعات الغربية ، فمن الواجب أن يكون ما نعرضه على مجتمعنا الشرقي حافزا له على السير في طريق العقل الذي هو أحوج ما يكون اليه ، لا أن يكون مشجعا للعناصر الفسقة الأفق فيه على الدعوة الى الابتعاد عنه والاستعاضة عنه بمبادئ أخرى طالما اقترحت علينا ، وطالما جربناها ولم نفلح منها الا بالتخلف .



وهكذا يوجه الى الفكرة التي يدافع عنها هذا العدد اعتراض مزدوج : الشق الاول يشكك في حقيقة وجود أزمة للعقل في الفكر العالمي ، والثاني يتساءل عن جسدي اثاره مشكلة أزمة العقل في مجتمعنا الحالي .

ولسنا نزعم ان هذا الاعتراض لا يقوم على اساس . ولكن من الصحيح ، بالرغم من ذلك ، ان موقف الفكر العالمي من العقل قد طرا عليه ، منذ مطلع القرن العشرين ، تغير اساسي يستحق ان يوصف بأنه أزمة ، وذلك اذا ما قورن بموقف الثقة من العقل الذي كان سائدا في القرون السابقة . ومن جهة اخرى فان الإشارة الصريحة الى أزمة العقل في مجتمع كمجتمعنا ليست على الاطلاق دعوة الى الهروب من العقل او تشجيع الاتجاهات المعادية له ، وانما هي جهد يبذل من أجل التنبيه الى اللور الحيوي الذي يمكن ان تلعبه في حياتنا ملكة كدنا أن ننساها ، والى الثمن الباهظ الذي كلفنا اياه هذا النسيان .

على انني اود ، منذ البداية ، ان ابين بوضوح قاطع ان أزمة العقل في مجتمعنا تعني شيئا مختلفا كل الاختلاف عنها في المجتمعات الغربية . ولا جدال في ان المقارنة بين مظاهر هذه الأزمة في نوعي المجتمع هذين يمكن ان تلقي ضوءا ساطعا على المشكلة بأكملها ، بل يمكن ان يكون فيها رد كاف على الاعتراض السابق بشقيه معا : اذ ان هذه المقارنة ستكشف ، من جهة ، عن الملامح الايجابية ، الى جانب الملامح السلبية ، فيما يسمى بأزمة العقل في الفكر العالمي ، وستثبت ، من جهة أخرى ، ان الأزمة التي نعانيتها من نوع مختلف كل الاختلاف ، وان ما يصدق على المجتمعات الغربية في هذا الصدد لا يصدق على مجتمعنا على الاطلاق ، وعلى هذا النحو نتجاش خطر تشكيك شعوبنا في الاتجاه والاحتكام الى العقل الذي هي احوج ما تكون اليه في المرحلة الراهنة من تاريخها .

ان من الضروري ، ان يتصدى لموضوع له مثل هذا الخطر ، ان يبدأ بحثه وهو على وعي تام بما يستخدمه من الفاظ وعبارات ، وأفضل سبيل لتحقيق هذا الوعي هو ان يحاول تحديد المصطلحات الرئيسية التي يستخدمها بقدر من الدقة يسمح له بالنفي في تناول الموضوع وهو آمن من التخطي أو التناقض غير الواعي ، الذي يمكن ان يثيره الاستخدام الفضفاض للالفاظ .



برجسون



نيتشة

ولعل أول لفظ ينبغي أن نعمل على إيضاحه هو لفظ « الأزمة » . فالأزمة ، قبل كل شيء ، انقطاع وانفصال عن حالة سوية أو مألوفة أو مستمرة . ومن شأن هذا الانقطاع أن يجلب اضطرابا أو آلاما ، لأن المألوف بطبيعته مريح ، ولأن السسوى بطبيعته صحي . وبهذا المعنى نتحدث عن المرض بوصفه أزمة . غير أننا إذا انتقلنا من المجال الجسمي إلى المجال المعنوي ، وجدنا أن الأزمة هي التي تصبح أقرب إلى معنى الصحة . فاعروج عن المألوف ، في هذا المجال ، ينظر بجلب الاضطراب والقلق ، ولكنه لا يعد بأي معنى من المعاني تعبيرا عن المرض ، بل أن أزمات العقل هي في معظم الأحيان دليل حيويته وفاعليته ونشاطه . ومن السهل تحليل هذا الاختلاف في معنى الأزمة بين المجالين : ذلك لأن الجسم بطبيعته يخضع لقوانين ثابتة ، ومظهر الصحة فيه هو احتفاظه بقدرته على أداء وظائفه المحددة التي لا تتغير إلا في أضيق الحدود . أما العقل فإن صحته في تغيره وانتقاله على الدوام إلى مواقع جديدة . وإى تصور للعقل من خلال فكرة الثبات ، أو فكرة الوظائف المحددة التي لا تتغير ، هو إلى المرض أقرب . على أن من الواجب أن ننتبه إلى أن الأزمة ، في المجال العقل ، تمثل خطوة أولى ، تسهم بطابع سلبي ، نحو تحقيق صحة العقل ، فهي تعنى الوعي بقصور القديم وضرورة تجاوزه ، وهي بذلك تشكل الشرط الذى لا غناء عنه من أجل تحقيق هذا التجاوز . ولكن من الممكن أن تظل الأزمة في مرحلتها السلبية دون أن تنتهى إلى وسيلة تعين العقل على تجاوز ذاته ، أو تؤدي إلى خطوة أخرى تبدو في مظهرها إيجابية ، وإن كانت تمثل بالفعل ارتداد لا تقدما . وفي هاتين الحالتين يمكن أن تكون أزمة العقل في عصر أو مجتمع معين مظهرا من مظاهر مرض هذا العصر أو المجتمع .

أما اللفظ الثانى الذى ينبغي أن نقوم بتحديد أدق لمعناه ، فهو لفظ « العقل » . وهنا يتعين علينا أن ننبه إلى أن تعريفات هذا اللفظ ، بالذات ، يمكن أن تستغرق مجلدات بأكملها . بل إن من الفلاسفة من نظروا إلى تطور البشرية كلها ، في جميع مظاهر حضارتها من فكر وفن وعلم ودين وتشريع ، على أنه تطور للعقل . وعلى ذلك فإن مجرد الكلام عن تحديد معنى العقل ، في مقال كهذا ، يبدو أمرا بعيدا كل البعد عن الروح العلمية ذاتها . ومع ذلك فسوف نحاول أن نقوم بتحديد ، لا لمفهوم العقل ذاته بل للمجال الذى يتناوله هذا المقال ، من مجالات العقل الكثيرة .

ولعل أفضل سبيل لفهم المقصود بالعلم ، في الحدود التي تخدم أغراض بحثنا الحالي ، هو أن نفهم العقل من خلال ما يقابله أو ما هو مضاد له . ذلك لأن كل أزمة

يمر بها العقل كانت تؤدي الى تغليب مفهوم آخر مضاد ، وتمجيده واعلاء شأنه على حساب العقل . وعلى ذلك فان قلنا كبيرا من الغموض الذي يحيط بطريقة فهمنا للعقل يمكن ان يتبدل لو عرفنا ما هي القوى او المسلمات المضادة التي يعيب بها الانسان كلما مر العقل بمرحلة من مراحل الازمة .

(١) ولعلنا جميعا نعرف - بصورة او باخرى - ذلك التقابل المشهور بين العقل والعاطفة او الانفعال ، ونعبر عن فهمنا لهذا التقابل حين نصف شخصا بأنه يحكم على الأمور بعقله وآخر بأنه يصدر أحكاما عاطفية . هذا التقابل يعبر في حقيقة الأمر عن تكامل : اذ ان العقل والعاطفة ليسا طرفين يستبعد كل منهما الآخر ، بل هما قوتان تجتمعان معا في كل انسان ، وان كان طغيان احدهما على الأخرى في افراد معينين هو الذي يبعث فينا الاعتقاد بأن كل قوة منهما مضادة للأخرى . والحالة المسبوبة ، بطبيعة الحال ، هي تلك التي تلتزم فيها كل منهما مجالها الخاص ، او تتضافر مع الأخرى في إصدار حكم متكامل في الحالات التي يتعين فيها الرجوع الى العقل وعدم تجاهل صوت العاطفة في الآن نفسه .

على ان العصور الرومانتيكية قد أثارت ما يمكن ان يسمى بازمة للعقل ، حين تبادت في العاطفية والانفعالية الى حد اعتبار العقل ملكة انقطعت صلاتها بالمنابع الفياض للنفس الانسانية ، وعملت على معارضة كل فكر منهجي ومنطقي بقدر من العنف وصل الى حد الخصومة المرصية . وظهرت لدى اصحاب الامزجة الرومانتيكية مجموعة كاملة من المبادئ التي ترند في النهاية الى العاطفة او الانفعال ، وتشترك كلها في التنبيد بالعقل او تأكيد قصوره : منها مبدأ الارادة عند شوبنهاور ، او ارادة القوة عند نيتشه ، او الحياة عند دلتاي ، او الحسد عند برجسون . في كل هذه الحالات يؤكد الفكر ان لأي انسان قوة أخرى تعلو على منطق العقل ، وتنفذ الى كل الأشياء او جوهرها الباطن ، على عكس العقل الذي لا يصل الا الى العلاقات الخارجية بين الظواهر فحسب .

(ب) اما المقابل الرئيسي الثاني للعقل فهو السلطة . واذا كان التقابل بين العقل والعاطفة (باشكالها المختلفة واشتقاقاتها المتعددة) ينصب على «المضمون» فان التقابل بين العقل والسلطة ينصب على «الطريقة أو المنهج» . ذلك لأن التفكير على أساس السلطة لا يتعين ان يؤدي ، بالضرورة ، الى نتائج مخالفة لتلك التي ينتهي اليها التفكير العقل ، بل قد يكون المضمون الفكري واحدا في الحالتين ، ولكن طريقة التفكير او منهجه هي التي تختلف : ففي حالة اتباع السلطة يكون التفكير خاضعا لمصدر يعلو عليه ، وقبل أحكامه بلا مناقشة ، على حين ان التفكير المرتكز على العقل يعتمد على الموارد الانسانية وحدها ، ويؤمن بأن كل ما يصدر نتيجة جهود الانسان الخاصة يسرى عليه كل ما يسرى على الانسان ذاته من قابلية التغير والتطور والتعديل والتصحيح . وبينما يؤدي اتباع منهج الخضوع للسلطة الى التجحيز والجمود ، فان الارتكان الى العقل يعني المرونة والتفتح واتساع الأفق .

وللسلطة ، كما نعلم جميعا ، اشكال متعددة . فهناك سلطة الأسرة ، او القبيلة ، او المجتمع . وحين يركز التفكير على واحدة من هذه السلطات يكون معنى ذلك كبت حرية العقل الفردي في فهم الأمور على أساس تقديره لها وحكمه الخاص عليها . على ان أشهر مظاهر السلطة هو ، بلا جدال ، سلطة الوحي الديني . ولقد آثرت ان اتحدث عن الوحي الديني ، بوصفه السلطة الحقيقية المقابلة للعقل ، بدلا من الحديث عن الايمان على الرغم من ان التقابل بين العقل والايمان كان له تاريخه الطويل منذ العصور الوسطى حتى ايامنا هذه . ذلك لأن الايمان ، في ذاته ، لا يمثل بالضرورة قوة مضادة للعقل ، او حتى مخالفة له ، وانما هو قبل كل شيء طاقة انفعالية يمكن توجيهها في أي اتجاه نشاء . فمن الممكن ان يوجه العالم المتحمس لكشفه الجديد طاقة الايمان لديه في الدفاع عن هذا الكشف والدعوة اليه ، على الرغم من ان الكشف كان مرتكزا على أسس عقلية



وليم جيمس

بحثة • وبذلك يمكن القول ان الايمان ، في معناه العام ، قوة محايدة أزاء العقل ، اما القوة التي تمثل التضاد الحقيقي فهي الوحي الديني ، بوصفه مصدرا للسلطة يرى الكثيرون أنه يتفوق العقل ويتفوق عليه ، لأن السلطة في هذه الحالة الهية تملو على ضعف العقل الانساني وقصوره •

(ج) اما المقابل الرئيسي الأخير للعقل فهو الأسطورة ، التي كانت في العصور البدائية هي البديل الوحيد للعقل ، نظرا الى ضعف الامكانيات الفكرية للانسان ، ولكنها وجدت في العصور الحديثة ذاتها انصارا يضعونها في مقابل العقل بوصفها تعبيرا رمزيا عن القوى الحيوية السكينة التي يباعد العقل بين الانسان الحديث وبينها بما يفرضه عليه من كبت وقهر • ويمكن القول ان بعض جوانب نظرية التحليل النفسي ، وخاصة ما يتعلق منها بالدلالة الرمزية للأحلام ، وبالتضيق بين الشعور واللاشعور ، تهب مرة أخرى بقوة الأسطورة اللاواعية في مقابل العقل الواعي • هذا فضلا عن أن عددا لا يستهان به من المذاهب الفنية الحديثة ، في التصوير والمسرح والنحت والأدب ، قد تأثرت بهذا الجانب من نظرية التحليل النفسي ، وهاجمت العقل الشعوري المنظم سعيا الى استكشاف الأغوار الخفية للنفس البشرية في عالم الأسطورة الرمزية اللاشعورية •

يكفينا إذن — بالنسبة الى أغراض هذا المقال — أن نشير الى أن العقل قوة بشرية توضع في مقابل الانفعال أو العطفة ، وهي قوة مضادة للسلطة بنسبتي مظاهرها ، تسعى الى التخلص من كل آثار التفكير الأسطوري • وكفى أن نشير الى أن العقل يعاني أزمة في كل حالة يسعى فيها الانسان الى الدفاع عن إحدى هذه القوى المضادة وتغليبها عليه •

على أن هذا التحديد لمعنى العقل لن يكتمل الا اذا أشرنا الى بعد آخر للعقل لم يظهر بوضوح من خلال العرض السابق • ذلك لأن العقل كان يبلو نسا ، في كل ما سبق ، قوة للمعرفة ، أو العلم فحسب • ولكن للعقل جانبيا عمليا ، أو جانبيا أخلاقيا واجتماعيا ، لا يصح تجاهله • فمئذ أيام اليونانيين كان العقل مرتبطا بالتناسب الصحيح ، وبالعدل • وفي أوروبا الحديثة كانت العقلانية فلسفة تنادى بافراق العدل في نفس الوقت الذي تنادى فيه بتحقيق سيادة الانسان على الطبيعة وإعلان حكم العقل في العالم •

ولو رجعنا الى الأصول اللغوية لما وجدنا عناء في الاحتفاء الى الجوانب العملية

في معاني كلمة العقل ، بالإضافة الى جوانبها النظرية . فالحقيقة (وهي الهدف النظري الرئيسي لكل تفكير عقلي) ترتبط لقويا بالحق ، أي بالمبدأ الأخلاقي الذي يدافع عنه الإنسان . وفي اللغات الأجنبية يظهر هذا الارتباط نفسه : ففي الفرنسية مثلا تستخدم كلمة raison (العقل) للتعبير عن الحق أو المبرر ، كما في قولنا : il a raison (أي أن له حقا أو لوقفه ما يبرره) ، ولفظ الفهم مرتبط بالتفاهم (عقليا واجتماعيا) في العربية وفي الإنجليزية understanding والفرنسية entendement وإذا كان العقل قد ارتبط بالنور والعلم ، فإن انعدام العقل قد ارتبط بالظلم ، وكفى أننا نجد دائما عن « ظلام الجهل » ، وأن الارتباط قوى بين الظلام والظلم ، أي بين المجالين النظري والعمل ، أو العلمي والأخلاقي . وإذا لم يكن هذا الاشتقاق اللغوي يقدم تبريرا كافيا لوجهة النظر هذه ، فإن التاريخ ذاته خير شاهد على وثوق الارتباط بين الدفاع عن العقل والدفاع عن الحق والعلم : إذ كان كبار العقلايين في أوروبا في القرن الثامن عشر هم أصحاب أقوى الأصوات دفاعا عن الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، على حين أن فلسفات اللامعقول (شينجلر وروزنجر) كانت تقدم مبررا لجهود الاضطهاد والديكتاتورية ، أو تستخدم رغما عنها (كما في حالة نيتشه) من أجل تبرير أمثال هذه المجهودات .

هذا التحديد الذي قمنا به للمفاهيم الرئيسية التي تدور حولها المشكلة موضوع بحثنا ، ليس على الإطلاق مقسمة تمهيدية ، بل هو ينتمي الى صميم البحث ذاته . فبفضل هذا التحديد نستطيع أن نوفر على أنفسنا عنه الدخول في كثير من المناقشات التفصيلية المتعلقة بطبيعة أزمة العقل في المجتمعات الغربية ، ونذكر بوضوح دلالة الأزمة المناظرة التي تمر بها مجتمعاتنا ، ونجيب بسهولة عن السؤال الحاسم : هل تعد أزمة العقل لدينا صدى لازمة للفكر العالمي ، أم أنها شيء قائم بذاته ، وبالتالي لا يصح أن تطبق عليه المقولات المستخدمة في وصف الأزمة الفكرية العالمية ؟

لقد شهد الفكر الغربي ، منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى وقتنا هذا ، ظواهر لا يمكن أن توصف الا بأنها أزمة . ففي وقت واحد على وجه التقريب ، أصبحت منابع الفكر الفلسفي هي آراء برجسون ونيتشه وكروتشه وشينجلر ووليم جيمس ، وكلها آراء تمجد قوى أخرى غير العقل الاستدلالي المنهجي المنظم ، وتهيب بمبادئ الحس أو الإرادة أو القدر الصارم أو النجاح العمل ، حتى أصبح أنصار العقل التقليديون ، لأول مرة منذ عهد بعيد ، أقلية ضعيفة خافتة الصوت ، تدافع عن مواقفها بخجل واستحياء إزاء هجوم جارف لا سبيل الى مقاومته .

وفي هذا الوقت ذاته كان علم النفس عند فرويد يجعل من السلوك الواعي ما يشبه « البناء العلوي » (بالمعنى الماركسي لهذا التعبير) ، ويكتشف تحته طبقات كئيبة من « الأبنية الدنيا » التي تتحكم فيه ، والتي تتألف من ذكريات وتجارب لاشعورية مكتوبة ، وتكون عالما مظلما معتما لا يدرك الا من خلال رموزه ، ولا ينفذ اليه العقل الواعي ، وإن كان هو أساس تفسير الكثير مما يدور في مجال الوعي .

وفي المجال الأدبي والفني ، اتخذت الرواية والدراما والموسيقى والفنون التشكيلية طابعا خلا من الترابط المنطقي والقلب المجدد المنظم ، وحلت محله الانطباعات السريعة الباشرة المختلطة ، والقوالب غير المألوفة ، وأصبح الفن بلوره يغاطب القوى اللاواعية في الإنسان ، ويبدو كما لو كان يريد الغوص في أعماق معتمة تقربه من المنابع السحيقة للحياة البشرية .

وحتى في المجال العلمي النظري ذاته - وهو المجال الذي فيه يجد العقل نفسه

« في بيته » ، كما يقولون - مر العقل بأزمة حادة تنازل من أجلها عن مبادئه ظل يتخذها أساسا يرتكز عليه طوال قرون عدة ، وطرا تغير أساسى على نظرته الى العالم الأكبر والأصغر . فالنظرة الآلية الى العالم أصبحت تحتاج الى مراجعة جذرية ، ومبدأ السببية ذاته أصبح موضوعا لهجوم جارف ، وأشد البداهيات وضوحا حلت محلها ومضاعفات - والمطلق - في شتى المجالات - قد أنزل عن عرشه لكي يجعل محله النسبى، والمبادئ، التي كان يظن انها سارية على كل ما في الكون أصبحت ، على احسن الفروض تكتفى بمجالات معينة لا تنفي لنفسها الصحة خارجها ، كما هي الحال في هندسة اقليدس ، بل في منطق ارسطو ذاته .

هذه الظواهر يستحيل أن تجتمع كلها في توقيت زمنى واحد ، وتشير جميعها الى اتجاه واحد ، مالم تكن تعبيرا عن أزمة واحدة . فمن المستحيل أن نفهم كيف تتوافق التطورات في ميادين متباعدة لاتجمعها اية رابطة ملحوظة ، الا اذا نظرنا اليها على انها مظاهر مختلفة لجوهر واحد ، هو وجود أزمة حادة يمر بها العقل .

ولكن ينبغي أن نذكر أن هذا الاستنتاج ذاته لم يتم التوصل اليه الا عن طريق العقل . أى أن العمل الاستدلالي هو الذى يستنتج وجود أزمة عامة للعقل من ملاحظته لظواهر معينة تتلاقى كلها في نقطة واحدة ، وتجمعها دلالة واحدة . وذلك في واقع الأمر هي أبرز سمات ما يسمى بأزمة العقل في العلم الغربى . فالأزمة في هذه الحالة ليست على الاطلاق اتجاهها الى التنازل عن العقل ، وانما هي سعى الى الخروج به عن عواقبه المألوفة ، واستكشاف أبعاد جديدة له ، وادماج قوى أخرى - حتى تلك التى تبدو مضادة له - في داخله . ومن المستحيل أن نفهم هذه الأزمة الا في ظل حضارة كان لها مع العقل تاريخ بلغ من الطول حدا جعلها تضيق بالحدود التقليدية التى ظل العقل يحصر نفسه فيها ، وتعمل على تفجير الحواجز التى ظلت تحول دون انطلاق العقل الى ارجح الآفاق . ان العقل هنا هو الذى يتمرد على نفسه ، وهذا التمرد على الذات هو اعل درجات تحقيق العقل لذاته .

ولو شئنا أن نلخص في عبارة واحدة طبيعة الأزمة العقلية التى تمر بها المجتمعات الغربية ، ونجدد وجه الاختلاف الأساسى بينها وبين أزمة العقل في مجتمعاتنا الشرقية، لقلنا ان الأزمة عندهم هي أزمة ما بعد العقل ، على حين أننا لازننا نمر بأزمة ما قبل العقل . انهم قد تجاوزوا نطاق التفكير العقل التقليدى بعد أن تشبعوا بالعلم والمنطق والفلسفة واصبحوا يطلعون الى عقل يتجاوز نطاق العقل الذى ألوهه ، اما عندنا فلازال العقل يعمل جاهدا من أجل استكشاف ذاته وتحقيق أبسط مطالبه الضرورية .

ولنضرب لذلك مثلا واحدا : ففى نقد الفكر الغربى لفكرة السببية ، يرتكز هنا الفكر على النعقد الذى لا يسمح لنا باحضاع كل نتيجة لسبب واحد بعينه ، على النحو الذى كان سائدا في ظل الفهم الميكانيكى التقليدى لفكرة السببية . ان العقل هنا بعد أن ظل يطبق فكرة السببية طويلا ، وبنتاج ، يكتشف من الجالات ما يدعوه الى تجاوزها ، فهو يبحث عما بعد السببية ، وما بعد الضرورة ، دون أن يتخل عن مبدأ السببية او مبدأ الضرورة . وفى مقابل ذلك حارب العقل في حضارتنا مبدأ السببية (في أحوال معينة) دفاعا عن الفهم الغائى ، واللاهوتى ، للظواهر ، ومع ذلك ترتفع أصوات باحثين فخورة بأن نقد الغزائى لفكرة السببية ، مثلا ، قد استيق نقد هيوم ، وربما استيق الاتجاهات المعاصرة ذاتها ، دون أن ينتبهوا الى أن الغزائى كان ينقصد السببية لكى يدعم الغشائية ، على حين أن هيوم والمعاصرين ينتفون السببية لكى يوسعوا من نطاق العقل العلمى ويضموا الى مملكته مجالات أرحب . . ان الفرق هنا واضح بين أزمة العقل الناجمة عن رغبة العقل في تجاوز ذاته ، وبين



أزمته الناجمة عن هروب العقل من ذاته وعجزه عن تحقيق مطالبه وإرتبائه في أحضان القوى التي تحكم عليه بالقصور الأبدى .

وفي وسعنا أن نعبّر عن هذا انفارق تعبيرا آخر ، فنقول إن البسائط إلى ظهور أزمة العقل الغربي هو الرغبة في إعطاء العقل مزيدا من « الحرية » وفي مجال كهذا يكون للحرية معنى مزدوج : هو رفض القديم من جهة ، وخلق الجديد من جهة أخرى . والحق أننا لو حاولنا أن نتتبع السمة المشتركة بين تلك الظواهر المتعددة التي تنتمي إلى مجالات شديدة التباين ، والتي تبين لنا من قبل أنها هي التي تؤلف ما يسمى بأزمة العقل في الفكر الغربي ، لما وجدنا سمة تعبر عن روح هذه الظواهر جميعا حبرا من سمة الحرية . فالعقل يسعى إلى أن تكون له حرية حتى إذا ميدته الأساسية ، وبديهياته المطلقة ، وإزاء كل نوع من الالتزام والضرورة العقلية ؛ وهو يضارب كل محاولة لرد الإنسان إلى مجرد جزء من الطبيعة ، ويهدف إلى تأكيد طابع الحرية فيه بوصفه مقابلا للضرورة السارية على الطبيعة ؛ وهو يود التحرر من كل ما هو مطلق ، أو تقليدي ، أو مالوف ، حتى لو كان هذا المالوف هو الشكل الطبيعي للأشياء . وليس أدل على أن مطلب الحرية هو الذي خلق أزمة العقل ، وهو الذي يحل هذه الأزمة ، من أن طريقة الخروج من هذه الأزمة كانت في معظم الأحيان وضع انساق أرحب من الانساق القديمة يستطيع العقل أن يتحرك خلالها بمزيد من الحرية ، بعد أن كاد يفتنق داخل الانساق القديمة الضيقة . وفي مقابل ذلك يمر العقل في الشرق بأزمة ليس لها من سبب سوى الرغبة في تبديد حرية العقل وتضييق الخناق عليه ، فالعقل يعاني من اتجاهات تريد تعطيله أو الغاءه ، زاعمة أنها تفعل ذلك لحساب سلطة دينية تعرف كل شيء ، أو لحساب سلطة سياسية قادرة على أن تدبر للناس أمورهم وعلى أن تفكر بدلا منهم . وحين يستمر تعطيل العقل زمنا طويلا ، يعتاد الناس الغاء عقولهم ، ولا يجعلون أية غرامة في أن تطلب اليهم اليوم أن يتخلوا موقفا مناقضا لما كان يطلب اليهم بالأمس ، بل إن الاعتداء على قانون التناقض ذاته لا يعود أمرا مستغربا . وحين يقترن هذا الصدا العقلي بعامل الخوف من التفكير الحر ، فإن العقول تفقد القدرة على ممارسة فاعليتها حتى عندما تزول الأسباب التي تؤدي إلى الخوف . ومجمل القول إن الفارق بين الأزمين هو الفارق بين عقل يسعى دوما إلى توسيع نطاق حريته ، وبالتالي أحكام سيطرته على العالم ، وعقل تكبله الأغلال ويشغله الكفاح من أجل تحقيق الحد الأدنى من مطالبه الضرورية .

ان مستوى المناقشات التي تدور في مجتمعاتنا الشرقية حول مشكلة العقل كفيلا بان يكشف لنا عن نوع الازمة التي نعانيها ، أزمة « ما قبل العقل » ، أو أزمة العقل الذي يكافح لكي يخرج الى النور . فهازلت مشكلة التوفيق بين العقل والايان تشغلنا وتستغرق من جهودنا الفكرية قدرا غير قليل . ومازلنا نجد علماء يحاولون ان يثبتوا ان أحدث الكشوف العلمية لها أساس في النصوص الدينية ، ورجال دين يسعون الى اثبات أنهم مستثرون لأنهم يسمعون للعقل بالتحرك في الحدود التي يسمح بها الايمان فقط .

ولقد كن من العوامل التي أثارته هذه المشكلة ، في العهد الأول للمجتمع الاسلامي ، ان المسيطرين على معاليد الأمور (روحيا أو سياسيا) نبذوا الفلسفة على أساس انها غريبة أو دخيلة ، مادامت يونانية الأصل . وكان من المحتم أن يؤدي نبيذ الفلسفة هذا الى نيل للعقل ذاته ، اذ ان خصوم الفلسفة قد خلطوا بين « المصدر » و « البناء » - اعني بين المصدر الذي أتت منه الفلسفة ، وهو بالفعل يوناني دخلي ، وبين مبدأ التفلسف ذاته ، أي إخضاع الأمور لحكم العقل والمنطق . ومن المؤسف ان اسم الفلسفة ظل روحا طويلا من الزمان مخطوطا بالشبهات ، على أساس انها بدعة دخيلة ، ولم يكن ذلك في واقع الأمر الا استغلالا لمصدرها الأجنبي من أجل تجريخ أسلوب التفكير العقل في ذاته . ونحن نوضع الايمان في كفة ، والتفكير العقل الانساني (وخاصة اذا كان معتمدا على مصادر دخيلة) في كفة اخرى ، فان النتيجة لابد ان تكون معروفة منذ اللحظة الأولى .

ان مهمتنا ليست على الإطلاق اصدار حكم حول هذه المشكلة ، بل ان كل ما نود ان نثبه فيه هو النتائج ايجابية التي يؤدي اليها الاهتمام المفرط ، الطويل الأمد ، بمشكلة مثل مشكلة التعديل بين العقل والايان ، ذلك لأن تفصيل الوحي أو الايمان معناه تفصيل الخصوصية على العمومية . فالايان خصوصي بطبيعته ، والعقيدة بطبيعتها تسري على فئة محددة من الناس ، هي فئة المؤمنين ، وتصطدم بعقيدة اخرى تؤمن بها فئات اخرى ايمانا مائلا في قوته وحماسه . ولا جدال في أن لدى كل عقيدة ميلا الى أن تضي على نفسها طابع العمومية والشمول والوحانية ، غير انها لابد أن تجد في مواجهتها عقائد اخرى تسعى لنفسها هذا الطابع ذاته ، ومن هنا لا يكون ثمة مفر من أن يظل الايمان خصوصيا ، مهما كانت قوة سعيه الى العمومية . أما العقل فهو القوة الوحيدة التي لا يملك البشر غيرها حكما مشتركا بينهم . انه عام وشامل بحكم ماهيته ذاتها . ومن هنا كان تغليب الايمان على العقل يعني ضمنا انطواء ثقافة معينة على نفسها وتجاهلها للثقافات الأخرى ولحقيقة الاتصال التاريخي والاجتماعي بين البشر . وبطبيعة الحال لم تكن لمشكلة الاتصال هذه أهمية كبيرة في العصور الوسطى ، حين لم تكن انجازات العقل من الضخامة بحيث تستلزم مشاركة الجميع في الجهد العقلي وفي الانتفاع من ثمار هذه الانجازات . أما في عصرنا الحاضر ، فإن الحد الفاصل بين الحياة الخاصة والحياة العمومية يتوقف على الاختيار بين التوقع وبين المشاركة في ركب الحضارة العالمية . فمناصير النضال المشترك بين فئات هائلة من البشر أصبحت أقوى من أن يمكن تجاهلها بتأكيد خصوصية العقيدة في مقابل عمومية العقل . والأهداف العليا التي يسعى اليها الإنسان المعاصر ، كتتحقيق العدالة الاجتماعية والسيطرة على الطبيعة وغزو آفاق جديدة في الكون ، تحتاج الى استخدام المعايير العقلية المشتركة ، لا الى انطواء الحضارة على ذاتها بتغليب معاييرها الايمانية الخاصة .

وقد يجد بعض القراء أن فيما قلناه عن استمرار مشكلة التقابل بين العقل والايان قدرا من المبالغة ، ويستشبهون على ذلك بأن الاتجاه السائد الآن هو التوفيق بين العقل والايان ، لا تأكيد التقابل بينهما . ولكن الاهتمام بالتوفيق بين أي طرفين



يعكس تأكيداً ضمنياً لتقابلهما . ومن المؤكد أننا لم تكن لنبدل كل هذا الجهد في التوفيق لو لم تكن نؤمن بأن كلا من الطرفين ينتجه إلى أن يكون مضاداً للآخر .

ومن جهة أخرى فإن القاء نظرة سريعة عابرة إلى المشاكل التي تشغلنا ، يكفي لاقناع كل متشكك بأن مشكلة العقل والايمن ، التي تخلص منها الفكر الأوربي منذ زمن بعيد ، ما زالت تشكل جوهر أزمة العقل في مجتمعاتنا الشرقية . فالتجمع بلمس بنفسه ، وبصورة واقعية تقني عن كل تبرير ، أضداد الإباحة غير المقيدة لتعدد الزوجات ولطلاق ، ويدرك أن حقوق المرأة الأساسية ، وكذلك حقوق الطفل ، تحتاج إلى قدر كبير من الدعم والحماية ، ويعرف الاخطار الفعلية ، التي تشتهر بها تجربته اليومية ، لزيادة النسل ، ولسكنه لا يزال يتخذ من هذه المشكلات كلها موقفاً سلبياً يرجع في حقيقته إلى تغليب لوجهة نظر الايمان على وجهة نظر العقل في هذه الأمور . ولابد أن يؤدي مثل الموقف إلى توتر حاد ، ربما وصل إلى حد التنزق الصامت ، حين يجد الفرد العادي أن تجربته الفعلية (وبالتالي أحكام العقل) تثبت له أن نظام تعدد الزوجات ، في صورته الراهنة ، يجلب أضراراً اجتماعية لا حصر لها ، ويحصده من جهة أخرى أن حكم الشرع (أي حكم النص الديني) صريح في هذا الصدد ، كما يقول له الفقهاء .

وفي وسعنا أن نضرب أمثلة كثيرة أخرى تثبت أن مشكلة التقابل بين العقل والايمن ما زالت تقوم في مجتمعاتنا بلور رئيسي في حياتنا الفكرية ، وأنها ليست على الإطلاق مشكلة كانت تنتمي إلى فترة تاريخية معينة ، وتم حسمها بعد ذلك بصفة نهائية . من هذه الأمثلة تلك المناقشات الطويلة التي دارت ، في صدد وضع الدستور الدائم ، حول مركز الشريعة الإسلامية كأساس لأحكام الدستور . وإيا كانت النتيجة التي سوف تسفر عنها هذه المناقشات ، فإن ما يهمنا هو دلالتها على وجود توتر بين حكم العقل وحكم الايمان ، وهو توتر يعبر عن أزمة حقيقية ، ولكنها أزمة «مقابل العقل» . وخلال هذه المناقشات ذاتها ، ارتفعت أصوات لا حصر لها تنادي بأن سبب هزيمتنا في ه يونيو هو انخراطنا عن طريق الايمان ، ووجبت هذه الأصوات صدى واسعاً بين فئات عريضة من الجماهير ، مع أن قليلاً من التفكير في أوضاع الطرف الآخر الذي انتصر في ه يونيو يكفي لاقناعنا بأن هذا الطرف المنتصر هو الذي حكم عليه ، بموجب هذا الايمان ذاته ، بالانحدار الأبدي .

وأخيرا ، فقد يعترض علينا بأن الفئات التي تمثل هذه الأمور في نظرها مشكلات جدية لا تمثل المجتمع كله ، وأن هنالك إلى جانب هؤلاء من يكرسون حياتهم للعمل العلمي المركّز على مبادئ العقل وحده . ولكن الواقع أن وجود هذه الفئة ذاتها يزيد من حدة المشكلة ولا يلغيها ، إذ أنه يمثل تجسيدا حيا للتوتر العلم بين العقل والإيمان في المجتمع الواحد ، هذا فضلا عن التوتر الخاص بينهما في نفوس كثير من كرسوا حياتهم كلها للبحث العلمي الصرف (ارجع الى شخصية « الدكتور سعيد » في مقالات الاستاذ توفيق الحكيم عن الشخصية المصرية في جريدة الأهرام ، أعداد ٣٠ يولية ، و ٦ و ١٣ أغسطس ١٩٧١) . ونتيجة ذلك كله هي أننا نقيم نظما تعليمية كاملة ، تقدم خلاصة العلم الحديث (في حدود الامكانيات المتاحة بالطبع) فوق ارضية من العقلية القبيية الأسطورية تتنافس مع تعاليم العلم تنافسا صارخا حيناً ، وتنافسا صامتا رهيبا في معقل الاحيان . وفي هذا التنافس الذي لا يزال العقل فيه يحتل مركزا ضعيفا تكمن أخطر مظاهر أزمة العقل في مجتمعنا .

ولو حاولنا أن نبحث عن الجذور الاجتماعية لهذه الأزمة فلن يكون من الصعب الاهتمام الى أصولها اذا ما قارناها بالأزمة المماثلة التي مرت بها المجتمعات الغربية في البدايات الأولى للعصر الحديث . فالصراع بين القيم العقلية والقيم المرتكزة على سلطه الوحي كان في تلك المجتمعات صراعا بين أسلوب جديد للحياة (اصطلح على تسميته بالأسلوب البورجوازي) وبين الأساليب الإقطاعية الخريصة على التشبث بأخر معاليمها . ولم يكن من قبيل المصادفات أن ينتصر العقل ، ويبدأ مسيرته العظيمة في نفس الوقت الذي توطد فيه أسلوب الحياة الجديد ، وأخذت فيه النظم الإقطاعية تتداعى واحدا بعد الآخر . ولم تكن انتصارات العقل الساحقة ، ابتداء من منظار جاليليو حتى خطوات إرمسترونج وجولات « لونوخود » على سطح القمر ، تحدث في فراغ ، بل كانت ترتبط على الدوام بتغييرات اجتماعية أساسية تمهد لها الطريق ، وتهيئ الجو الملائم لانتفاع البشر بها .

وفي هذا الإطار ذاته يمكن القول أن الأزمة التي مر بها العقل الغربي ، والتي بدأت في أوائل هذا القرن وما زالت مظاهرها مستمرة حتى اليوم ، هي أزمة لنمط الحياة البورجوازي الجديد ، وهي بطبيعة الحال لا تستهدف العودة الى علاجات اجتماعية إقطاعية ، بل تستهدف أولا التعبير عن ضيق الإنسان الغربي بالواقع البورجوازي السائد ، وبحته عن بديل لم تتعدد معالجه بعد . ولعل الدليل على أن هذا البديل لم تتعدد معالجه ، هو الأزمة الموازية التي يمر بها العقل في المجتمعات الاشتراكية الأوروبية والآسيوية . ففي هذه المجتمعات بلورها أخذ العقل يراجع خطواته ويعدها وينقدها ، وخاصة في الآونة الأخيرة ، على نحو ينم عن قدر غير قليل من عدم الاستقرار . وإزدادات المراجعات والتعريفات الى حد زالت معه الجواز بينها وبين « الأصل » ، بل أصبح من الصعب الوصول الى « أصل » تعد الاجتهادات الأخرى « تعريفا » بالقياس اليه ، وأخذ كل اجتهد في التفسير يؤكد لنفسه الحق في أن يعد أصلا من الأصول . وعلى الرغم من التباين الشديد بين جذور هذه الأزمة وجذور الأزمة في المجتمع البورجوازي ، فإن الأمر المرجح هو أن وسيلة الخروج منها ستكون في صورتها العامة سائرة على نفس النمط الذي أشرنا اليه من قبل : أعني أنها ستكون توسيعا لنطاق العقل وخروجا له من اسار الانساق الضيقة التي كان من قبل منحصر فيها .

فاذا طبقنا هذا التفسير على مجتمعنا ، كانت النتيجة الواضحة هي أن استمرار الدفاع عن مبدأ السلطة - بشتى مظاهره - واضطراب العقل حتى الآن الى اتخاذ موقع الدفاع ، والمطالبة بأخذ الأدنى من حقوقه ، وهي حريته في التعبير عن نفسه ، كل ذلك دليل على أن العلاقات الإقطاعية ، ولا سيما في المجال الفكري ، ما زالت متشبثة

بمواقفها ، وعلى أن المرحلة التالية في تطورنا الاجتماعي (التي نريدها أن تكون مرحلة اشتراكية) لم تستطع بعد أن توطد أقدامها ، وأن تؤثر على عقول الناس وأساليب تعاملهم ونظرتهم العامة إلى الحياة .

وبعد ، فلعل النتيجة التي تفرض نفسها بعد هذا الحديث الطويل عن أزمة العقل بين مجتمعاتنا والمجتمعات الغربية ، هي أن نوع الأزمة في الحالتين مختلف اختلافًا جذريًا ، وأن أحدهما أزمة مجتمع فاض فيه العقل حتى طفت أمواجه على مجالات لم يكن يستطيع من قبل أن يقترب منها ، على حين أن الأخرى أزمة مجتمع ما زال العقل فيه يكافح لكي يكتسب حقه المشروع في التعبير عن نفسه أزاء قوى متصاعدة تهدده من كل جانب .

وفي اعتقادي أن الدرس الذي نخرج به من هذا التحليل هو أن أعراض الأزمة العقلية ينبغي أن تكون متباينة تمامًا في الحالتين . أو لنقل ببساطة أخرى أن من يتصور أن مظاهر أزمة العقل عندنا ينبغي أن تكون مماثلة لمظاهر الأزمة في الفكر العالمي لا بد أن يكون شخصًا يخدع نفسه ويخدع الناس . ويكفي أن أقرب لذلك مثالًا واحدًا مستندًا من فكرة « العبث » أو « الاعمقول » .

فالمجتمع الغربي قد سادته في وقت قريب موجة تصف العصر الحاضر بأنه عصر العبث الذي لا يكون فيه لأي شيء معنى ولا غاية . ولكن هذا الوصف للوجود بأنه عبث (absurde) ، لا يمكن أن يكون له معنى إلا على أساس «مقارنة» ضمنية تحدث داخل ذهن كان يتوقع أن يجد العالم معقولًا ، وأن يجد له معنى . ولو لا هذه المقارنة لما طرأت أصلاً فكرة العبث أو الاعمقول على ذهن أحد . فلإنسان البدائي ، مثلاً ، لا يصف العالم بأنه عبث ، ولا تقرأ على ذهنه فكرة الاعمقول ، وذلك على الرغم من أنه يعيش هذه الاعمقولية في كل لحظة من حياته ، لأنه لم يكن يتوقع أن يجد العالم غير ذلك ، ولم يبق بآية مقارنة ضمنية بين الحالة الفعلية والحالة المتوقعة أو المرغوب فيها ، ومن ثم فإن الاعمقولية تفرض نفسها عليه بوصفها الحالة الأصلية والدائمة والمفروضة للعالم . وعندما تكون الاعمقولية كاملة أصيلة على هذا النحو ، يستحيل أن يصل الوعي إلى إدراك فكرة الاعمقول . وبعبارة أخرى فإن الاعمقول لا يمكن تصوره إلا على أرضية أو خلفية من المعقول . وفي الحفصاوات العقلانية وحدها يمكن أن تظهر - من آن لآخر - فكرة العبث ، وتبنى عليها فلسفات كاملة وأعمال أدبية وفنية كبرى ، أي يمكن أن تصل هذه الفكرة إلى نطاق الوعي الإنساني .

هذا الكلام موجه ، أساساً ، إلى أولئك الذين يتصورون إمكان قيام فلسفة ، أو فن ، أو أدب ، للعبث في المجتمع الذي نعيش فيه . فبالقدر الذي لا تكون فيه مجتمعاتنا الشرقية قد مرت بتجربة عقلانية هزت حياتها من جذورها ، لا يكون هناك معنى للقول أن الوجود عبث ، كسبب بسيط هو أن العقل الذي يصدر هذا الحكم لم يكن يتوقع أن يجد الوجود على خلاف ذلك . أنه عقل اعتاد الاعمقول طويلاً ، وما زالت الخرافة وحرفية النص تحتل في حياته مكانة رئيسية ، ومن ثم فلا معنى عنده لفلسفة العبث ، أو لفنون الاعمقول وأدابه ، وإذا ظهرت هذه فلن تكون إلا محاكاة ببغائية لتفكر إلى الأصالة .

إن من يعيش طيلة حياته في الاعمقول لا يملك ترف التفكير أو التفنن على أساس من الاعمقول ، لأنه لا يشعر بتناقضه و « عبثيته » عن وعي ، ولا يقارنه بأي مقياس عقلي مخالف . فلنعرف إذن حدود أزمنا العقلية ، ولنعمل على الخروج منها بمنح العقل حفضوفه كاملة ، بدلاً من أن نقف - دون تبصر - من مرحلة التفكير الأسطوري إلى مرحلة ما بعد العقل ، منتقلين المرحلة الوسطى ، مرحلة ممارسة التفكير العقلاني ، التي هي أزمنا الوحيد في أن تصبح مجتمعاً مسابراً للعصر .

اللاعقلانية أهم ثورة "اللاعقول" على "المعقول"؟ أهم هي صواعق "معقول" ضد "معقول"؟

د- زكريا إبراهيم

على وجود الله ، ففضى بذلك على كل منفذ للانتقال من « الفكر » الى « الوجود » . وأما المبدأ القائل بوجود تناظر بين « الفكر » و « الواقع » ، فقد فسره كانت تفسيراً جديداً حين ذهب الى أن « الفكر » هو الذي يشكل « الواقع » ، وأن « التجربة » - بالتالي - مشروطة بمبادئ « الفكر » نفسه . ثم كانت فلسفة شلنج في « الحس الجمال » و « الدينى » ، فكانت بمثابة أول صورة من صور « اللاعقلانية » ، ولم تلبث فلسفة شوبنهاور في « الآرادة » أن جاءت بمثابة استمرار لهذا الاتجاه اللاعقلاني الحديث ، وكان شوبنهاور - تلميذ كانت المخلص - قد وجد في مذهب أستاذه نفسه بذور هذه النزعة اللاعقلانية الحديثة ١٠٠

٠٠ لقد كان الفلاسفة السابقون على كانت يرون في « العقل البشري » مجرد تعبير عن العقلية الباطنة في الأشياء ، كما كانوا - في الوقت نفسه - يفسرون هذه « العقلية » بقولهم انها من خلق « العقل اللامتناهي » أو « العقل

حينما يتحدث مؤرخو الفلسفة الحديثة عن « النزعة العقلانية » ، فانهم يتجهون بأبصارهم - في المادة - نحو المذاهب القائلة بمعقلية الواقع : اعني تلك الفلسفات التي تقر بأن « الواقع » قد تشكل - أو قد تكون - تحت تأثير مبدأ واحد ، ألا وهو مبدأ « العقل » . وقد لا يتفق الفلاسفة العقلانيون - من أمثال ديكارت وميلرانس واسبينوزا وليبنيتس - على تعريف « العقل » ، ولكن من المؤكد أنهم جميعاً مجمعون - أو شبه مجمعين - على القول بأن « الواقع » شفاف أمام « الفكر » ، وأن في استطاعة الفلسفة الوصول الى « معرفة الواقع » ، وأن التوافق قائم - سلفاً - بين « الداخل » و « الخارج » ، و بين « الفكر » و « الوجود » الخ ٠٠ ولم تتسلسل « اللاعقلانية » الى الفكر الأوروبي الحديث ، الا حين أعلن كانت أنه ليس ثمة « حدس عقلي » - يعكس ما كان يزعم الفلاسفة العقلانيون السابقون عليه - ، صحيح أن كانت قد نسب الى « الله » هذا « الحدس العقلي » ، ولكنه لم يأخذ بفكرة « اللامتناهي » ، كما أنه رفض الدليل الأونطولوجي

«الواقع» شفافة أمام
«الفكر» وإن في استطاعة
الفلسفة الوصول إلى
«معرفة الواقع» وأن
التوافق قائم - سلفا -
بين «الداخل» و«الخارج»
وبين «الفكر» و«الوجود»

خصوصا لدى شلنج وشوبنهاور .. ونحن لا ننكر أن كانت قد استبقى التشبُّط العقلي باعتباره جهدا ضروريا يقوم به «الذهن» حين يرجع كثرة المعطيات المتناثرة في دائرة الحدس الحسي إلى «الوحدة» التأليفية القائمة على مقولات الفهم، ولكن من الثابت مع ذلك أن الفلسفة النقدية قد أسهمت في تضيق نطاق «العقل»، وزيادة القطيعة بين «الفكر» و«الواقع».

هيجل يحاول «تعقيل اللامعقول» ١

أما المحاولة الكبرى التي عرفها تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، في سبيل تثبيت دعائم «النزعة العقلانية» الحديثة، فتلك هي المحاولة التي قام بها هيجل حين عمد إلى «تعقيل اللامعقول» (على حد تعبير ألبير كامو) .. والواقع أن هيجل قد أقحم على «العقل» - لأول مرة في تاريخ الفلسفة الغربية - عناصر لا عقلية، أو على الأقل عناصر جديدة كان ينظر إليها - من قبل - على أنها «عناصر لامعقولة» .. وقد استطاع هيجل أن

الالهى، .. وحين أعلن كانت وجود تصدع بين «الأشياء في ذاتها» من جهة، و«الأشياء» على نحو ما ندركها نحن من جهة أخرى، فإنه مهد الطريق - بذلك - لظهور النزعات اللاعقلانية القائلة بوجود قطيعة بين «الفكر» و«الواقع» .. وبعد أن كان الفلاسفة العقلانيون يتصورون أن في استطاعة الفكر البشرى الأسماك بجملته الواقع في شبكة علاقاته الذهنية، جاء كانت بفلسفته النقدية فرسم حدود العقل الخالص، وأوضح لنا عجز الفكر البشرى عن معرفة «الأشياء في ذاتها» .. صحيح أن كانت لم يضع حجرا على استخدام العقل في مضمار العلوم، ولكنه وضع حجرا على استخدامه في مضمار الميتافيزيقا، فكان بذلك أول من أقام للعقل حدودا حاضرة حالت دون انطلاقه في آفاق المعرفة الميتافيزيقية .. ولعل هذا ما حدا بأحد مؤرخي الفلسفة الأوروبية الحديثة - ألا وهو الأستاذ جان قال Jean Wahl - إلى القول بأن «في فلسفة كانت صورة جديدة من صور النزعة العقلانية ولكنها عقلانية عملت هي نفسها على ظهور الكثير من النزعات اللاعقلانية،

ينتصر على النزعة الرومانتيكية حين أدخل على العقل بعض عناصر رومانتيكية ، كما استطاع أن يوسع من دائرة العقل حين جعل منه تفساطا ديكالكتيكيا يستوعب في باطنه شتى المتناقضات . ولكن هيجل لم ير في أية لحظة من لحظات تطور الفكر البشري الصورة الحقيقية للعقل ، بل هو قد ذهب الى أن التاريخ الكلي الشامل هو وحده الذي يكشف عن ماهية ذلك « العقل الأوحده » . ومعنى هذا أن الفلسفة الهيجلية قد أظهرتنا على الطابع التاريخي للعقل ، كما أنها كشفت لنا في الوقت نفسه عن القدرة الابداعية المستمرة لهذا العقل الديالكتيكي التاريخي .

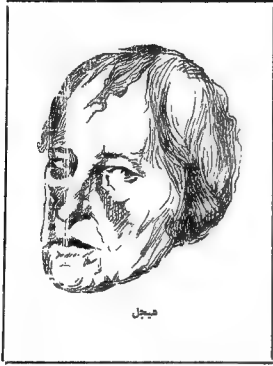
يبدل أننا نجد هيجل - في موضع آخر - يعرف العقل فيقول انه « أعلى صورة من صور الوحدة ، أعني تلك التي تجمع بين معرفة الموضوع ومعرفة الذات » . فالعقل هو ذلك الوعي الذي تحصله حين ندرك وجود انسجام أساسي بين الحقيقة الموضوعية من جهة ، وأفكارنا الذاتية من جهة أخرى . ولكن هذا الوعي لا يمثل واقعة معطاة ، بل هو كسب تدريجي يعجز تاريخ البشرية فيحدد لنا معالاه ، ويرسم أمامنا مراحل تكوره . وليس « الجدل » سوى تلك العملية التي يتم بمقتضاها هذا التحقق التدريجي للعقل .

ومن هنا فان الديالكتيك الهيجلي هو عبارة عن النمط الاستدلالي - ان لم نقل الاسلوب - الذي تستلزمه بالضرورة عملية تحقيق الفلسفة . ونحن نتحدث عن « الفلسفة » في رأي هيجل فانما نتحدث عن تلك المعرفة المطلقة التي تجزئ نسقا متكاملا او كلا موحدًا لا ينقسم الى جزء من أجزائه عن ذلك الكل . وحسبنا أن نعود الى كتاب هيجل الضخم في علم المنطق لكي نتحقق من أن فيلسوفنا قد عبد بالفعل الى تحقيق حلم المعرفة المطلقة ، الذي طالما راود مفكرى الغرب من قبله . ومعنى هذا أن هيجل قد عمل بالفعل على تحقيق المثل الاعلى الديكارتي حين وضع « رياضيات شاملة » تستوعب كلا من النظر والعمل . ولم يكن الجدل سوى تلك اللغة الخاصة التي أراد هيجل للعقل أن ينطق بها حتى يستطيع أن يضع بين أيدينا العلم الكلي الشامل او المعرفة اليقينية المطلقة . ولعل هذا ما حدا ببعض مؤرخي الفلسفة الحديثة الى القول بأن كتاب هيجل في المنطق يمثل المرحلة الحاسمة في تاريخ ترقى « العقولية الاوربية » لانه هو الذي ارتفع بالمعرفة النسقية المطلقة الى أعلى

درجة من درجاتها . بل لقد ذهب بعض شراح الفلسفة الهيجلية الى حد القول بأن مصيرالعقلية الاوربية - حتى بعد وفاة هيجل نفسه - قد ارتبط ارتباطا وثيقا بمصير النسق الهيجلي ، وكان المذاهب الفلسفية التالية لهيجل قد تحددت جميعها وفقا للموقف الخاص الذي اتخذته من هذه العقلانية الهيجلية . وسواء اتجهنا بأبصارنا نحو الثورة المادية التي قام بها ماركس ضد المثالية الهيجلية ، أم ركزنا انتباهنا حول الحملة الوجودية التي قام بها كيركجارد ضد هيجل ، أم حولنا نظرنا الى النزعة العدمية التي أراد نيتشه من وراثها أن يقوض دعائم النزعة العقلانية الهيجلية ، فاننا لن نجد أنفسنا في كل هذه الحالات الا بازاء مواقف فلسفية قد تحدثت - أيديولوجيا - لن تقل تاريخيا - ابتداء من العقلانية الهيجلية .

رد فعل كيركجارد ضد النزعة العقلانية الهيجلية

ولسنا نريد أن نتعقب بالتفصيل موقف كل كل فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة الثلاثة بازاء العقلانية الهيجلية، وإنما حسبنا أن نتوقف عند رد فعل كيركجارد - أبى الوجودية الحديثة - ضد المذهب الهيجلي . وهنا نجد أنفسنا بازاء فلسفة تحيل على « المذهب » ، وترفض فكرة « النسق » لأنها ترى أن « الذاتية » لا تدرج تحت أى مذهب وأن « الحقيقة » لا تتوضع داخل أى « نسق » ا صحيح أن كل فلسفة كيركجارد في « الوجود » لا تزيد عن كونها لحظة من لحظات الفكر الهيجلي (لأن هيجل قد جعل من « الذاتية » مرحلة من مراحل التكوين المتناهي للروح اللامتناهي) ، ولكن من المؤكد أن ثورة كيركجارد على العقلانية الهيجلية إنما ترجع - على وجه التحديد - الى رغبته في اظهارنا على التعارض القائم بين « الوجود » و « الفكر » ، بين « الذاتية » و « الموضوعية » ، بين « الحقيقة » و « الواقع » ، بين « المتناهي » و « اللامتناهي » . الخ . فلم يكن تحدى كيركجارد سوى مجرد دعوة الى وضع « الوجود » في مقابل « الفلسفة » ، بحجة أنه ليس من الممكن وضع نسق للوجود ، لأن الوجود ليس مجرد « مقولة » يمكن ادخالها في اطار أى نسق منطقي ! وحينما قال كيركجارد قولته المأثورة : « كلما ازداد تفكيرى قل وجودى » ، وكلما قل تفكيرى ، زاد وجودى » ، فانه لم يكن يريد من وراء ذلك رفض الكوجيتيو فحسب ، بل كان يريد أيضا التشديد على استحالة تصور الوجود ، بما دام من شأن كل تفكير نسقي



هيجل

« الثنائية المسلحة » لأنه ليس في استطاعة أي « مؤلف » *synthèse* أن يحقق التوسط بينهما ، بحيث يستوعب كلا من الدعوى ونقيضها !

هل يكون الحس البرجسوني

بمثابة نزعة مضادة للعقل ؟

ولو أننا انتقلنا الآن الى النزعات اللاعقلانية في القرن العشرين ، لوجدنا أن بعضاً منها قد صدر مباشرة عن كيركجارد (كما هو الحال بالنسبة الى معظم فلاسفة الوجود) ، في حين أن البعض الآخر منها قد صدر عن شلنجر وشوبنهاور ونييتشه وشستوف *Chistov* وغيرهم . وربما كان برجسون في مقدمة فلاسفة القرن العشرين الذين اتجهوا - باديء ذي بدء - نحو نزعة رومانتيكية لاعقلانية ، بدليل أنه أعطى الصدارة للحس على العقل ، كما قدم القيم البيولوجية على القيم العقلية ، ونحن نعرف كيف أن برجسون قد انتقص من قدر المعرفة الاستدلالية ، لأنه وجد فيها معرفة تحليلية تقوم على الفصل بين الحدود التي هي بطبيعتها مترابطة في صميم الواقع ، هذا إلى أن برجسون

- حين يحاول تمثيل الوجود - أن يقضى بالضرورة الى القضاء على الوجود! وكيركجارد يؤكد أنه حينما أقحم هيجل « الوجود » على « المنطق » ، فإنه لم يخلع - بذلك - طابعاً وجودياً على المنطق ، بل هو قد خلع طابعاً منطقياً على الوجود ، وبالتالي فإنه قد قضى عليه ! ومن هنا كان اتهام كيركجارد للعقلانية الهيجلية بأنها نسق منطقي يحيا على التجريد ، ولا يكاد يعرف سوى « الفكر المحض » و « الكينونة المحضة » ! صحيح أن هيجل قد توهم أنه قد استطاع التغلب على « المجرد » ، حينما عمد الى تجاوز « التناقض » ، (وفقاً لمنهج الجدلي في السلب والرفع) ، ولكنه لم يتمكن من رفع « التناقض » بثقل هذه السهولة الا لأن « المجردة » نفسها لا ينطوي أصلاً على أي « تناقض » . الحق أن « الوجود » - في نظر كيركجارد - هو هذا « التناقض » نفسه ، فليس من الممكن إلغاء البدائل *Alternatives* ، دون القضاء على الوجود نفسه !

بيد أن بعضاً من الباحثين قد أخذوا على كيركجارد أنه لم يفهم نزعة هيجل العقلانية على حقيقتها ، لأنه لم يصدر في نزعته اللاعقلانية المتطرفة الا عن تصور ضيق لفهم « العقل » . ومعنى هذا أن كيركجارد حين حمل على المذهب الهيجلي ، فإنه كان « ملكياً أكثر من الملك » ، لأنه عارض فهم هيجل للعقل بنفهم آخر أشد منه صرامة ، وكأنما هو قد كان « عقلياً » أكثر من العقلائين أنفسهم ! ونحن لا نكر أن فهم هيجل للعقل قد كان أغنى بكثير من كل ما تصوره كيركجارد ، ولكننا نميل الى الظن بأن حملة كيركجارد على العقلانية الهيجلية لم تكن سوى مجرد تعبير عن رغبته في التزام قسطنط الأكبر من الامانة الفكرية خلال عملية استخدامه للتصورات . وما كان لفلسفة كيركجارد (ولا لاية فلسفة أخرى) أن تستغنى تماماً عن كل تصوراته ولكن كل ما هنالك أن كيركجارد قد أراد لتصويراته أن تكون قريبة من خبراته ، بل نابعة من صميم تجاربه المعاشة . وقد لا تجانب الصواب اذا قلنا أن نزعة كيركجارد اللاعقلانية لم تتحدد الا بالقياس الى فهمه الخاص للعقل . وهذا ما يدفعنا الى القول بأن ثمة صراعاً مستمراً - في باطننا وخارجنا على السواء - بين « المعقول » و « اللامعقول » ، وكأنهما قطبان أساسيان لا قيام للواحد منهما دون الآخر ! ولو أننا تصورنا أن « العقل » هو « الدعوى » *thèse* ، وأن « اللاعقل » هو « نقيض الدعوى » *antithèse* ، وكان علينا أن نقول أنه لا سبيل لنا الى انتزاع سلاح هذه

قد أبرز لنا (- حتى في مؤلفه الأول المسسمي باسم « معطيات الشعور المباشرة » -) الطابع اللاعقلي، التناقضي، المميز لحالاتنا الباطنية المتغيرة. والحق أن برجسون قد لاحظ - منذ البداية - أن من شأن « العقل » أن يتعلق بالثابت ، والجامد ، والكمي ، فهو حين يعدد الى قياس الحركة لا يد من أن ينتهي الى ابطالها ، وهو حين يحاول تحليل الحياة لا يد من أن يحيلها في خاتمة المطاف الى مادة جامدة ! وأما « الحدس » - على العكس من ذلك - فإنه ادراك مباشر للواقع ، واستغناء تام

عن الرموز ، ومن ثم فإنه أقدر من « العقل » على فهم الحياة ، وأعرف من المعرفة الاستدلالية بطبيعة الديومة . وهذا هو السبب في أن الكثير من مؤرخي الفلسفة - من أمثال برتلو ، وماريتان ، وبندا Benda ، وغيرهم - قد ذهبوا الى القول بأن في فلسفة برجسون نزعة لا عقلانية هي التي حملته على الانقاضي من شأن « العقل » ، لحساب ضرب من الغريزة أو المعرفة التلقائية ، وكان « الحدس » البرجسوني هو مجرد « حساسية وجدانية » تنأى بنا تماما عن كل نشاط عقلي ، أو كانه مجرد « معرفة قلبية » أو « ملكة رومانتيكية » هي أقرب ما تكون الى الوجدان أو العاطفة .

وفات هؤلاء النقاد أنه على الرغم من هذا الطابع اللاعقل الذي اتسمت به الفلسفة البرجسونية - في جانب من جوانبها - فإن « الحدس » نفسه لا يمكن أن يكون الا صودة من صود « المعرفة العقلية » . وأية ذلك أن الحدس البرجسوني ليس ملكة سحرية غامضة ، أو قوة سرية فائقة للطبيعة بل هو عيان عقلي يتابع فيه الذهن توجسات الواقع ، بدلا من الاقتصار على الجدل والتحليل والتأليف بين التصورات . وأما اذا قيل ان منهج برجسون في الاستعانة بالخيال والصور والتشبيهات هو الذي ينأى بفلسفته عن دائرة « الفكر » ، لكي يقر بها من دائرة « التصصور الحسي » أو « الحساسية التصورية » ، كان ردنا على ذلك أن « الحدس » نفسه ليس سوى فكر مرز قد استطاع أن يتخلص من أوهام اللغة ، ووجود التصورات ، وآلية العقل . وبهذا المعنى قد يكون في استطاعتنا أن نقول ان المنهج الحدسي عند برجسون هو عود الى تلك التجربة الحية المباشرة التي يتم فيها التجاوب بين العقل والواقع . وهذا ما حدا بأحد الباحثين - ألا وهو الاستاذ ليون هسون Léon Hesson - الى القول بأن في فلسفة برجسون نزعة عقلية مفتوحة

intellectualisme ouvert



كيريجارد



٢ • ميروبوليتي

وربما كان في استطاعتنا أن نرتد بهذا الحوار إلى عام ١٩٠٠ حينما انتشر في أوروبا بصفة عامة ، وفي فرنسا بصفة خاصة ، اتجاه عقلاني متطرف ، كان أصحابه يفسرون الوجود بالعلم ، وكان العلم قد أصبح حقيقة تامة مكتفية هي الكيفية بالرد على كل سؤال ، وتقديم الحل لكل مشكلة ! ولم يكن أصحاب هذا الاتجاه يشكون لحظة واحدة في امكان انتصار العلم : فقد كان التفسير العلمي - في نظرهم - معرفة كاملة بالعلاقات ، واحاطة شاملة بالشروط أو العلل ، فلم يكن - من المستحيل على العلم - في رأيهم - ان يصل يوما الى وضع صيغة علمية واحدة يفسر بها الكون بأسره ، ويوضح لنا من خلالها سر الحياة كلها ! ثم جاءت « عبادة العلم » فعملت على تأليه قدرة « التقنية » العلمية ، ، وساد الزعم بأنه لن تمر فترة قصيرة حتى يكون العلماء قد توصلوا الى خلق الحياة في معاملهم ، وكان الموت نفسه لن يلبث أن يستحيل - على يد العلم - الى مضى خرافة !

والظاهر أن نشأة الوجودية - فيما يقول ميرلوبونتي - قد اقتصرت بزعم هذا الاتجاه العقلاني المتطرف ، وانتباه الانسان الأوروبي للماصر الى ما كان يتطوى عليه (أعني هذا الاتجاه) من أوهام وأساطير ! والحق أن ثورة الوجودية على العلم لم تكن في أصلها سوى عملية رفض لأسطورة « قوانين الطبيعة » من جهة ، ولوهم « التفسير العلمي » من جهة أخرى . فالفلاسفة العقلانيون - في مطلع القرن العشرين - كانوا ينظرون أن العالم الطبيعي الذي نعيش فيه (وان كان في أصله واقعة عمية قد حدثت بطريق الصدفة) لم يتكون الا وفقا لقوانين طبيعية صارمة تقع في مركز وسط بين « المعايير » و « الواقع » كما كانوا يتوهمون في الوقت نفسه أن التفسير العلمي سيكون هو الكفيل بصياغة قضية واحدة تضم كل مظاهر الوجود وتعتبر عن الحقيقة الشاملة ! ولا تزعجت « الحتمية العلمية » ، تحت تأثير ظهور الميكانيكا التجمعية ، وانتشار نظرية الاحتمال ، وحلول فكرة « القوانين الاحصائية » محل فكرة « القوانين الحتمية » تزعجت معها أسطورة « العقلانية العلمية » ، وراح الكثيرون يشكون في صرامة « التفسير العلمي » - ولم تكن الفلسفة الوجودية « سوى مجرد صورة من صور هذا الرفض العقلي لعبادة العلم وتأليه العقل ، وكان فلاسفة الوجودية قد شأوا أن يعلنوا صراحة شكلهم في امكان قيام «عقلانية علمية» تستطيع أن

تتخذ من « الواقع » معيارا للمعقولة ، بدلا من أن تجعل من العقل البشري المعيار الأوجد لكل معقولة كما هو الحال في سائر النزعات العقلية المغلقة . وهكذا نرى أن برجسون لم يرفض النزعة العقلانية المتطرفة الا لأنه قد تصور « النطش » على أنه فكر مرن مفتوح ، بينما رأى في « النسق الهيكل » فلسفة عقلانية مغلقة تركب العالم بمجموعة من التصورات ، وتقسّم الوجود بأسره الى طائفة من المقولات ، وكان كل ما تربطه في الذهن فقد ربطناه في الواقع ، وكل ما نحلّه في الذهن فقد حللناه في الواقع ! واذن فقد لا يكون في الحلس البرجسوني أى موضع لاتهم برجسون بالعقلانية (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) .

هل تكون الوجودية - أصلها - ثورة على العقلانية العلمية ؟

وأما الفلاسفة الذين استقر في أذهان الناس أنهم لا عقلانيون حقا ، فهم فلاسفة الوجود الذين طالما حدثونا عن القلق ، والحرية ، والعيب ، والمحال ، واللامعنى ، واللامعقول ... الخ . ونحن نعرف كيف اقتسرن ظهور الوجودية في كل من ألمانيا وفرنسا بعباس الانسان الأوروبي الماصر من المعرفة العلمية و « عبادة العقل » . وكأنا هو قد شاء أن يلمس نفسه موقفا في الاسترخاء الوجداني ، بعد التوترات العنيفة التي وقع ضحية لها إبان فترتي الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية . وعلى الرغم من أن بنور الوجودية قد وجدت في الكثير من فلسفات الماضي (البعيد والقريب على السواء) الا أن النجاح الذي أحرزته « فلسفة الوجود » في « الفكر الأوروبي الماصر » - خصوصا على أعقاب الحرب العالمية الثانية - قد جاء شاهدا على حاجة الانسان الأوروبي - في تلك الآونة - الى الاستعاضة عن القيم العقلية الخالصة ببعض القيم الوجدانية أو الانفعالية . ولعل هذا ما حدا ببعض مؤرخي الفلسفة المعاصرة الى الحكم على الوجودية بأنها مجرد « ميتافيزيقا فعالية » ، وكان كل - أو جل - هم الوجوديين قد انحصر في احلال الخبرات الماثلية محل الخبرات العقلية . والحق أن الوجودية لم تكن مجرد دعوة الى رفض العلم والاستعاضة عن الفكر والتصور بالانفعال والعاطفة ، وإنما هي قد كانت - أولا وقبل كل شيء - مرحلة هامة من مراحل الحوار بين « اللاعقلانية » و «العقلانية» في تاريخ الفكر الأوروبي المعاصر .

فلسفة تبحث عن أصول الوعي وتهدف إلى الكشف عن الأعماق الالاتاميك للنشاط العقلي التأمل .

بيد أن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بأن الفلاسفات الوجودية قد استعاضت عن العالم الذهني الشفاف الذي طالما قصورته النزعات الوجودية المنطقية (خصوصا في فصلها للمعنى عن اللامعنى، والواضح عن الغامض) بعالم معاش ملتبس يختلط فيه الواضح بالغامض ، ويتزايد فيه - يوما بعد يوم - ضغط اللامعنى عن المعنى ! وقد أراد فلاسفة الوجودية للانسان المعاصر أن يرتد الى التجربة العينية ، ولكنهم لم يريدوا لفلسفتهم أن تكون مجرد فلسفة تجريبية تضحي بالمعنى الأنطولوجي للتجربة . ومن هنا فانهم لم يقفوا عند حدود الواقع التجريبي ، بل هم قد عملوا أيضا على الكشف عن الشفرة الأنطولوجية التي وسمت بطابعها كل تجربة بشرية كائنه ما كانت . وإذا كان بعض منهم قد اهاب بالديالكتيك ، فما ذلك الا لأن «الديالكتيك» قد بدا له تعبيرا عن خبرة الوجود البشرى باعتبارها الجامل التجريبي للوغوس (على حد تعبير مريلوبوتي) . فلم تفرق الوجودية بين « المنطقي » و «الانثروبولوجي» بل هي قد حاولت أن تجد في الديالكتيك نفسه نقطة تلاقي «الواقع» و «الفكر» . ولعل هذا هو السبب في أن الديالكتيك الوجودي قد جع دائما بين التأمل واللاتأمل ، بين المباشر والمتوسط ، بين الحس والتناقض ، بين الذات والعالم . الخ . وأما الذين قالوا منهم بالعبث ، فانهم ما كانوا ليستطيعون التحدث عن «عبث» أو «لامعنى» اللهم الا بالقياس الى «معقول» أو «معنى» (يكون منه بمثابة المعيار) . وكما أن كل استثناء لا يمكن أن يقوم الا بالقياس الى القاعدة التي يخرج عليها ، فكذلك لا يمكن لأية فلسفة لا عقلانية أن تتخذ اللهم الا بالقياس الى حقيقة معقولة ، أو «واقع عقلائي» كما لاحظ جان فال بقى !

هل يكون في النزعة البنائية أى اتجاه لاعقلاني ؟

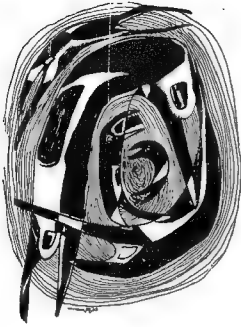
... ثم كان الانتقال - فى الستينات - من «الوجودية» الى «البنائية» Structuralisme فلاسفة من أمثال لاکان Lacan وفوكو Foucault والتوسير Althusser وكلود ليفي شتراوس Claude Lévy-Strauss وغيرهم ، يعلنون أن «النزعة الإنسانية» (التي نادى بها سارتر) قد قضت نهجا ، وأن الوجودية نفسها قد كانت هي

تمتلك - يوما - مفاتيح الطبيعة والتاريخ ، محتبسة - فى تصوراتها - كل أسرار الوجود ، مسمكة - فى شبكة علاقاتها - بجملته الواقع !

الذاتية والديالكتيك فى الفلسفات الوجودية

صحيح أن الفلسفة الوجودية قد اقترنت - فى أذهان الكثيرين - بذلك المعنى الضيق الذى قدمه لنا سارتر حين قال عنها انها الفلسفة التي تقدم «الحرية» - فى الانسان - على «المادية» . . ولكن من المؤكد أن الوجودية لم تكن يوما مجرد حركة مضادة للعقل ، وكان الحرية عندها «معجزة ميتافيزيقية» يتم عن طريقها خلق الانسان - أى انسان - لمضوء الحقيقة البشرية ابتداء من العلم! ولعل هذا ما حاول مريلوبوتي أن يكتشف لنا عنه بوضوح حينما قال ان سارتر نفسه قد وضع الحرية فى سياقها الكوني ، واطارها التاريخي ، مؤكدا - منذ البداية - أن الحرية لا تكون حرية الا اذا تجسدت فى العالم ، واتخذت طابع عمل متحقق بالقياس الى موقف واقعي . فلم يكن الوجود - حتى فى نظر صاحب كتاب «الوجود والعدم» - مجرد «كلية انثروبولوجية» ، وانما كان بمثابة كشف ادركت معه الحرية انها بازاء صورة جديدة للعالم : فان العالم لم يعد - فى نظرها - مجرد حشد من الموضوعات القابلة للمعرفة ، أو مجرد مسرح للمعرفة والعمل (أو السلوك الحر) بل هو قد أصبح عالما من الآمال والتهديدات ، عالما عميقا خافلا بالوقائع ، والشراك ، والصعاب ، والمساالك المتشعبة ، أعنى عالما تعيشه وتغنيه دون أن تقتصر على معرفته وتأمله .

ولم تكن عودة بعض فلاسفة الوجودية الى الذاتية Subjectivité بمثابة تنازل عن كل عقلانية ، وانما كانت بمثابة تمحيص للكوجيتو من أجل الوصول الى الصورة الأولية لكل وعي ذاتي . . صحيح أن بعض الوجوديين قد ارتدوا بهذا الكوجيتو الى ما قبل التأمل (أو انعكاس الذات على نفسها) ، ولكنهم لم يهتموا بهذه الذاتية السابقة على فعل الوعي الذاتي ، الا لأنهم قد فهموا منذ البداية أن الوعي باطن سلفا فى حياتنا ، وأن شعورنا بذواتنا لا يتطابق دائما مع ذواتنا . ومهما يكن من شيء ، فان فلسفة تهتم باكتشاف الكوجيتو حتى فيما قبل التأمل ، وتعرض لى ابراز الشعور بالذات حتى فيما قبل المعرفة ، لا يمكن أن تسمى فلسفة لاعقلانية ، لأنها - فى الحقيقة -



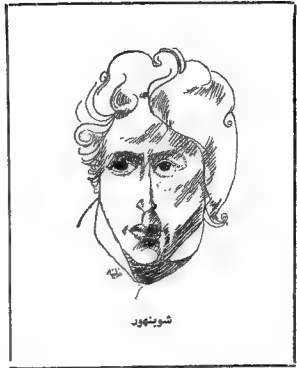
كفنها • ولم يكن أصحاب هذا الاتجاه في الأصل - فلاسفة ، وإنما كانوا علماء نفس ، أو علماء لغة ، أو أهل اقتصاد ، أو رجال اتنولوجيا • ولكنهم - جميعا - لم يتجهوا باهتمامهم نحو مسائل ميتافيزيقية أو انطولوجية أو حتى ابستمولوجية ، بل هم قسدا ركزوا كل انتباههم حول « العلوم الانسانية » يقصد الوصول الى مناهج علمية جديدة يمكن للواقعة الانسانية معها أن تستحيل الى واقعة علمية بمعنى الكلمة • وعلى حين كان علماء الاجتماع انسابيون - من أمثال دور كايم وموس - يقولون عن «الوقائع الاجتماعية» انها «أشياء» أو «أفكار» نجد أن ليفي اشتراوس قد أصبح يقول عنها انها « ابنية » structures • ولئن يكن من الصعب تعريف البناء أو ابنية على وجه التحديد ، إلا أن من الممكن أن يقال بصفة عامة ، ان الأبنية هي بمثابة تنظيمات أساسية يتحقق عن طريقها تأزر العناصر الباطنية التي تدخل في تكوين انظواهر البشرية ، وكأنها هي تعبير عن الاتجاه أو المعنى الباطن في تلك الظواهر • وحسبنا - مثلا - أن نعود الى مؤلفات كلود ليفي شتراوس ، لكي نتحقق من أنه حين يتحدث عن النظام القوي ، أو نظام زواج الاغتصاب exogamic أو نظام التبادل échange أو نظام « انتصاهر » الخ ، فإنه إنما يتحدث عن «أبنية» (بالمعنى المحدد لهذه الكلمة) •

ولا يعني هنا أن ندخل في تفاصيل الفلسفة البنائية ، بقدر ما يهمنا أن نقول أن أصحابها قد استوحوا فلاسفة من أمثال نيتشه وماركسي ، وعلماء نفس من أمثال فرويد ، وعلماء لغة من أمثال سوسير saussure ، ومن هنا فقد جاءت دراساتهم أميل إلى الطابع العلمي منها إلى الطابع الفلسفي ، خصوصا إذا تذكرنا أن البنائية قد بقيت - إلى عهد قريب - مجرد «منهج» لا «مذهب» • بل أن ليفي شتراوس نفسه ما يزال يرفض لقب «الفيلسوف» ، مكتفيا بأن يقول عن نفسه انه مجرد «باحث اتنولوجي» (أعني مجرد عالم اجتماع متخصص في دراسات الشعوب والأجناس) • ولكن من المؤكد أن الاهتمام بدراسة أساطير الشعوب ، وعادات الزواج لدى القبائل المختلفة ، وعلاقة الرجل بالمرأة في المجتمعات البدائية ، وصلة الطبيعة بالحضارة في المجتمع البشري بصفة عامة ، إنما هو الدليل على أن كلود ليفي شتراوس قد أراد تفكير الصنف الثامن من القرن العشرين أن يماود فهم «الانسان» من خلال تلك «الأبنية الاجتماعية» التي تكشف عن نغاط

تلاقى كل من «الطبيعة والحضارة» • وإذا كان ليفي اشتراوس قد انتقش من قلد الجدل (أو الديالكتيك) فضلا عن أنه لم يوجه عناية كبرى إلى الدراسات التاريخية ، فما ذلك إلا لأنه قد وجد في أساطير الشعوب الحالية (متحضرة كانت أم بدائية) دلالات كافية للكشف عن منطق الحياة البشرية • ومعنى هذا أن ليفي شتراوس لم يشأ مطلقا أن يلجئ إلى عملية الرفع الهلجالية من أجل تجاوز الثنائيات العدمية الكامنة في التجربة البشرية (مثل ثنائية الرجل والمرأة ، أو ثنائية الحضارة والطبيعة ، أو ثنائية الكلام ولسنت ، أو ثنائية البناء والحدث الخ ••) بل هو قد حرص على استبقاء كل هلم الثنائيات دون الاتجاه إلى أية حركة تأليفية • ولعل هذا هو ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن فلسفة ليفي اشتراوس - في صميمها - «فلسفة مضادة للجدل» antidialectique وإن كانت في الوقت نفسه فلسفة ذات طابع منطقي ؛ لأنها تحاول أن تكشف لنا عن السبيل الحقيقي للانتقال من «الأسطورة» إلى «التفكير العلمي» عن طريق اظهارنا على ما في «الأساطير» من منطق حسي متضخم بالعلاقات العلمية الضمنية ، وكان من شأن هذا المنطق الباطن في «الأسطورة» أن يقتادها إلى «التجريد» •

دون أن يحفلوا بتنظيم الأفكار وفقا لمعيار معين يكون هو بمثابة «الحقيقة» • والفلسا هو أن عصر الانحلال الذي جاء على أعقاب ساعات القلق والجرج (خصوصا بعد الازمات الأخيرة والصراعات الخطيرة في النصف الأول من القرن العشرين) هو الذي عمل على شعور الإنسان بعدم جدوى الالتزام ، وبالتالي احساسه بنوع من عسدم الكثرات أو اللامبالاة ! وإذا كان بول ريكور Paul Ricoeur قد قال عن الفلسفة البنائية إنها «كانطية» ولكن بدون ذات ترنسندنتالية» فقد ذهب نقاد آخرون الى أنها - بالأحرى - «مادية ترنسندنتالية» ، ما دامت «المادة» - على حد تعبير ليفي شتراوس - هي الموضوع المحدد (بكرس الدال) للانتساج الحضارى (أو الثقافى).

ولكننا حتى اذا سلمنا بعض هذه المآخذ ، فإنا لن نستطيع أن نعكم على النزعة البنائية بأنها مجرد «فلسفة لاعنانية» • ومهما يكن من أمر تلك الدعوة التي نادى بها بعض فلاسفة هذا المذهب حين قالوا بالعودة الى الطبيعة ، فإنا لا نستطيع أن نقول عن «البنائية» بأسرها أنها مجرد «رفض لكل معنى» • والواقع أن المنهج البنائي قد لفت أنظار الفلاسفة الفرنسيين الى ضرورة معاودة الاهتمام بالشكليات المنطقية التي كانوا قد مالوا الى اغفالها منذ عهد ديكارت • ولكن فلاسفة النزعة البنائية قد انتهوا في خاتمة المطاف الى «نزعة مباطنة» أو «مجاينة» Immanence جعلت من المنطق نفسه وحدة وجود قائمة على «اللوغوس» • وقد كان من الممكن لهما أن يلهما أصحابه أو أن يناديهم بقبسات أونتولوجية تردهم الى «الوجود» ولكنهم شابهوا به أن يبقى مجرد تعبير عن بعض الالاميب السحرية والبدالات الأسطورية، دون أن يحاولوا تجاوز اللغة ، من أجل التحدث عن شىء آخر يعطى على اللغة ، فهل نقول في النهاية أن النزعة البنائية قد أفضت - أن من حيث تدرى أم من حيث لا تدرى - الى اعلان افلاس كل اتسباه عقلانى ؟ هل نقول أن صورة الإنسان قد أمتحت - في منظور هذه الفلسفة الجديدة - تحت تأثير الانغماس في محيط مظلم من العلاقات والبنائات ؟ هذا ما نجد أنفسنا مضطرين الى الاجابة عليه بالنسب : فإن النزعة البنائية قد كشفت لنا عن قيمة الوظيفة الرمزية باعتبارها مصدرا لكل من العقل والاعقل • وألق أن الانسان يملك من الدلالات ما يفوق كما وكيفما (ان لم تقل ثراء) دائرة الموضوعات المحددة التي يشير إليها أو يدل عليها • فالوظيفة الرمزية متقدمة دائما على



النزعة البنائية توسع من مفهوم «العقل» • •

بيد أن بعضا من النقاد قد وجدوا في «النزعة البنائية» مجرد تعبير عن أزمة العقل الأوربي في حقبة تاريخية خطيرة أصبح فيها الإنسان المعاصر عاجزا عن مواجهة مصيره والتحكم في مصير عالمه التكنولوجى • وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أن الفلسفة البنائية تبرع عن «الذات» كل ما تتمتع به من مزايا ، وتذيب «الانسان» في سائل ما ثم من العلاقات اللغوية المتبادلة ، وكان «المقال» le discours هو الموضوع الأوسع لكل بحث فلسفى • وهكذا يتحول «الوجود» - على يد دعاة البنائية - الى قول ويستحيل المعنى الى مجاميع من العلامات ويصبح الجهد البشرى مجرد صورة منطقية من صور «أسطورة سيزيف» • وحين تفرض البنائية على الذات ما هو فى صميمه مجرد «نحن» فإنها ترفض - بذلك - أن تأخذ على عاتقها مسئولية المصير الفردى ، وتتخلى عن الوجود والقيمة لحساب بعض الدلالات اللغوية والأبنية الحضارية • صحيح أن دعاة البنائية يتحدثون دائما باسم الحضارة ، أو الثقافة ، ولكنهم - فيما يقول بعض النقاد - يضربون صفحا عن التاريخ ، ويجعلون من «الآن» حاكما مستتبدا يأمر ويلهى ،

موضوعها ، وهي لا تلتقي بالواقعي le réel
 إلا بعد أن تكون قد سبقته في مضمار «الخيال» :
 l'imaginaire • وببيت القصيد - في نظر
 الفلسفة البنائية - أن توسع من دائرة عقلنا بحيث
 نجعله أقدر على فهم ما يتقدم على العقل ويعلو عليه
 سواء أكان ذلك فينا أم لدى الآخرين •

أخيرا ، ما هي حقيقة أمر هذا الصراع بين العقلانية واللاعقلانية ؟

أما بعد ، فإن القاريء الذي تتبع معنا هذا
 العرض السريع لبعض النزعات اللاعقلانية المعاصرة
 لا بد من أن يكون قد لاحظ معنا أن هذه اللاعقلانية
 المزعومة لم تكن في الحقيقة سوى مجرد رفض
 لصورة سابقة من صور «العقلانية» • فلم يحاول
 الفلاسفة المعاصرون أن يستبدلوا اللاعقلانية
 بالعقلانية (مع العلم بأن البلاء تلحق المتروك) ،
 بل هم قد حاولوا أن يستبدلوا معقولة واسعة ،
 مرونة ، حرية ، بمعقولة ضيقة ، جامدة ، فقيرة •
 وهذا هو السبب في أن مفهوم «العقل» - في الفكر
 المعاصر - لم يفهم قط بالمعنى الكلاسيكي الضيق
 الذي كان سائدا في القرن الثامن عشر ، بل هو
 قد أصبح مفهوما أكثر عمقا ، واتساعا ، ومرونة ،
 من كل المفاهيم الفلسفية التي طأها عرشها تاريخ
 الفكر الأوربي في القرون السابقة • وحسبنا أن
 نعود إلى فلسفة العلم أنفسهم - في القسرون
 العشرين - لكي نتحقق من أن فهمهم للور «العقل»
 في مضمار البحث العلمي قد أصبح فهمًا مختلفا
 تماما عما كان عليه الحال في القرن التاسع عشر
 مثلا • ومن هنا فقد جاء تصور برنشتاين
 Brunschwig أو باشلار Bachelard (مثلا)
 للنزعة العقلانية العلمية تصورا ديناميكيا ، مرنا ،
 كما جاء تصورهما للتفسير العقلي تصورا تاريخيا ،
 تطوريا ، خصوصا وأنهما قد لاحظا أن ترقى العقلية
 العلمية مروها دائما بالسباق التاريخي بصصفة
 عامة ، وبحالة الأدوات التكنيكية المستخدمة في
 الملاحظة والتجريب بصفة خاصة • وهكذا أصبحت
 «اللاعقلانية» - في نظر هؤلاء - بمثابة تكوّن أو
 ارتداد نحو أشكال قديمة أو صورة بائنة من
 «التفسير» أكثر مما هي موقف مطلق من مواقف
 المعرفة • ولا شك أن القول بوجود «تقدم» في
 مضمار «العقل» وربط مصير العلم بهذا التقدم
 العقل المستمر ، إنما هو الدليل القاطع على أن

العقلانية العلمية قد استحالَت إلى «عقلانية تطبيقية»
 (على حد تعبير باشلار) •

بيد أن القرن العشرين قد شهد رد فعل عنيفا
 ضد هذه النزعات العقلانية المرنّة ، خصوصا من
 جانب الفكر المعاصر جوليان بندا J. Benda
 (صاحب كتاب «أزمة العقلانية» سنة ١٩٤٩ وكتاب
 «بعض نوايت العقل البشري» سنة ١٩٥٠ • الخ)
 وحجة هذا الفكر في رفض الطابع الديناميكي المرن
 الذي ينسب هؤلاء إلى التفكير العقل أن العقل
 - بطبيعته - سكوني (استاتيكي) • وأن العلم
 ينتقل دائما من اللاتمركز (أو الساكن) إلى
 اللاتمركز (أو الساكن) ، وأن كل محاولة بالتالي -
 لاتعام الحركة على الفكر إنما هي مناورة خفية من
 مناورات اللاعقلانية • ولهذا يحاول بندا أن يحدد
 «نوايت العقل البشري» مؤكدا أنها هي وحدها التي
 تحدد طبيعة الموقف العقل ، فتضمن لنا بذلك
 وضوح الأفكار ، وصحة الاستدلالات ومشروعية
 الفروض أو الافتراضات • الخ • وأما الصور
 المرنّة المتريفة من صور «العقلانية» فهي لا تزيد
 - في نظره - عن كونه مجرد تعبيرات ملتوية
 منحرفة عن ميل خفي إلى اللامعقول •

ويبقى أن تسال : هل يكون كل تصور حركي
 للعقل هو مجرد عود ضمنى إلى اللامعقول ؟ السنا
 نلاحظ أن «العقل» نفسه - بالقياس إلى ذاته - هو
 مجرد موضوع لعقل ؟ ألم يقل هارتمان Hartmann
 أن العقل قطاع متناه من قطاعات الواقع : قطاع
 معلق بين لا معقوليتين لانهائيتين : لامعقولية الجزئي
 من جهة ، ولا معقولية المبادئ من جهة أخرى ؟
 ألم يقل اينشتاين نفسه : «إن معقولة العالم لمي
 نفسها أمر لا معقول ؟ واذن فهل نقول مع جان
 فال «أن الطابع الواقعي العرضي للعقل البشري
 يكشف عن تهاافت كل من العقلانية التامة
 واللاعقلانية التامة ؟ • • يخيل لي في النهاية
 أنه قد لا يكون ثمة «لامعقول» ضد «معقول» •
 بل هناك دائما صراع ل «معقول» ضد «معقول» •
 السنا نلاحظ أن «اللاعقلانية» نفسها تحاول أن
 تفرض نفسها علينا ببعض الأدلة العقلية ؟ بل ألا
 يدلنا تاريخ الفكر - كما قال هوسرل - على أن
 «اللاعقلانية» قد تكون في خاتمة المطاف مجرد
 «عقلانية كسولة» تحاول أن تتجنب عناء العمل على
 توضيح افتراضاتها الأصلية الأولية • •



أزحمة العقل أم .. انتصار العقل



والثورة ضد العقل هي في
حقيقة الأمر ليست ثورة
على العقل بل ثورة ضد
الطبقة البرهوانية التي
استغلت العقل لحسابها
الخاص في استغلال
الطبقات الكادحة .

د. حسن حنفي

يظن البعض أن الحديث عن أزمة العقل يعني أن العقل في أزمة • وإذا كان في طبيعة بعض المجتمعات تضخيم الأمور وأعطائها أبعاداً أكبر مما هي عليه لتثبت انتسابها إلى تيارات العصر ، تمويضا لها عما تشع به من قصور ذاتي ، فإنها تظن أن هذه الأزمة مستحصية الحل كعظم أزمتها، وأنه لا بد من السبحث عن طريق آخر غير طريق العقل حتى يمكن حل أزمتها بانتخلي عنه والياس منه • ولم لا وهذه شهادة كبار مفكرى العصر !

وهذا غير صحيح على الإطلاق • فالعقل لا يكون مطلقا في أزمة • وما تنصوبه على أنه أزمة له قد يكون هو انتصاره بعد كفاح طويل • فقد بدأ الشعور الاوربى بالافعة الكوجتو على ما يصف هوسرل في « أزمة العلوم الاوربية » باسم العقل ثم تطود الشعور الاوربى من خلال الاتجاه العقل عامة والمالية الترنسندنتالية خاصة بكفاح العقل • وظهرت الفيزيولوجيا في النهاية كى تقيم العقل على أساس من التجربة الحية • وهى التى يأخذها البعض على أنها بديل للعقل • معلنة انقصار العقل • وقد يكون ما اصطاح على تسميته « باللامعقول » هو الواجهة الأخرى للعقل • فإذا كانت وظيفة العقل هي كشف الواقع ، وإذا افترض أن في هذا الواقع ما يند عن القانون العقلي الثابت ويخرج عن التصور فإننا نظن أن هناك أزمة للعقل لأننا قد حددنا من قبل وظيفة معينة للعقل لا يعيد عنها ، مثل تعقيل الواقع ، أو تحويله إلى كم رياضي ، أو السيطرة عليه من أجل التنبؤ بمساره ، فإذا لم يؤد هذا تحدنا عن أزمة العقل ، ويكون القصور منا وليس من العقل ، لأننا لم نستطع إقامة منهج متسق مع موضوعه ، وتصورنا منهجا معينا ثم أردنا صب الواقع فيه ، ولا استعصى الواقع علينا تحدنا عن أزمة العقل • فالحديث عن أزمة العقل ينتج عن موقف ذاتي خالص ، أى أننا ، كما يقول بركلي ، نشئ الغبار ثم نشكو من عدم الرؤية !

ومن ناحية أخرى ، نشأ الحديث عن أزمة العقل بطريقة ارتدادية regressive أو بحركة رجوع الى الوراء retrograde ففي القرون الماضية باستثناء القرن الماضي لم يتحدث أحد عن أزمة العقل بهذا المعنى الذى ننصده الآن ، بل كان العقل هو الاله بوكا كانت له كل صفات الله المطلقة من العلم المطلق ، والسيادة المطلقة ، وكان هو الحاضر في كل فرد

منا لأنه أعدل لاشياء قسمة بين الناس • أو النور الفطري • ولكن ابتداء من القرن الماضي وفي هذا القرن ، ظهر ما يسمى بأزمة العقل ، واتهم العقل كما كان مسادا في القرون الثلاثة قبل القرن الماضي ، ووضعت له صورة كاريكاتورية لم تكن موجودة في ذلك الحين • ولكن الحاضر هو الذى ألقى بصورته على الماضي ، والماضى نفسه خلو منها ، وهو ما يحدث باستمرار في تاريخ الفلسفة حين خرج هيكل وجوديا ، وغلوطين برجسونيا ، والفلاسفة السابقيين على سقراط مؤسسى الانطولوجيا ، والمسيح سقراطا ، وابراهيم مسلما • فقبل شلنج وهيكل لم تكن هناك أزمة للعقل بالمعنى المعروف حاليا ، ولم يكن هناك نقد للصورة الا بعد نقد هيكل لديكارت وميبنتر • ونقد شلنج للعقل وتفضيله للحدس • وقبل كيركجارد ودلتاي ونيتشة لم تكن هناك أزمة للعقل الا بعد إثبات الحياة والارادة والفرد الأوحد • وقبل برجسون لم تكن هناك أزمة للعقل بالنسبة لبيدانه ، ولكن حين أثر برجسون الاعتماد على الحدس (وهو فى الحقيقة يقوم بأحدى وظائف العقل التى لم يقم بها صراحة حتى الآن فى التيارات المثالية) ، كان التيار السائد فى علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأخلاق وتاريخ الأديان أما التيسار العقلي الذى يريد تحويل الظواهر النفسية والاجتماعية والخلقية والدينية ، أى الظواهر الانسانية بوجه عام ، إلى ظواهر عقلية أى إلى تصورات ومفاهيم ، (فالظاهرة العقلية هي التى كان يمكن فى ذلك الوقت فهمها وتقنيها استمرار للموروث العقلي القديم منذ القرن السابع عشر) وأما التيار التجريبي الذى يود تحويل الظواهر النفسية بوجه خاص والانسانية بوجه عام إلى ظواهر فيزيولوجية أو طبيعية أو مادية ، وهو الموروث الطبى للقرن التاسع عشر كله • فنشأت أزمة العقل كأحد مظاهر أزمة العلوم الانسانية أو كأحد أسبابها • وقبل هوسرل لم تكن هناك أزمة للعقل فى ميدانه ، بل كان الشعور الاوربى يبعث عن الحقيقة باسم العقل • ولكن بعد اكتشاف هوسرل لفقدان عالم الحياة Lebenswelt verleast ، بدأ فى نقد الاتجاهات الصورية • وهكذا نستطيع أن نتبين أن الحديث عن أزمة العقل إنما تم بطريقة ارتدادية ، حينما تراءى الحاضر فى الماضى وعندما كشفت الحقيقة عن ما ورائها التاريخى بحركة عكسية للطريقة التى تكونت بها • أى أننا حين نتحدث عن أزمة العقل فإننا نتحدث ، كما يقول برجسون ، عن سراب mirage



كانت



هيجل

اولا - برامة العقل *

بعد أن ثار الحديث عن أزمة العقل ، وجهت إلى العقل اتهامات عدة بلغت من التطرف حدا أنها جعلت العقل موصفا للتهكم والسخرية ، وأصبح الكوجيتو الديكارتي موضوعا للتندر . وتتلخص هذه الاتهامات في الآتي :

١ - **صورية العقل** . اتهم العقل بأنه صوري لا يبحث إلا عن الأشكال الخارجية ، ويترك المضمون . وهذه الصورية معروفة منذ أزمنة النطق الأرسطي ونقده في العصور الحديثة ، وظهرت الصورية بشكل واضح في أخلاق كانط العقلية، وربما بدأ الهجوم على العقل - منذ هذه اللحظة - من الفلاسفة الذين أتوا بعد كانط post-kantiens ، وفلاسفة الماطفة والرومانسيين حتى برجسون . والحقيقة أن هذا غير صحيح . فالعقل الذي انتهى إلى الصورية في منطق أرسطو هو أيضا العقل الطبيعي في مباحثه الطبيعية سواء كان في الطبيعة أو الحياة أو النبات أو المادن ، وهو العقل المرتبط بالحس والتجربة والذي هو إحدى وظائف الكائن الحي . فالببحث عن الشكل هو إحدى وظائف العقل وليس وظيفته الوحيدة . وكانت الأخلاق العقلية عند أرسطو بحثا عن الخير الأقصى وطريقا للسعادة ، وكلامها غاية إنسانية وليس مجرد صورة . والصورة

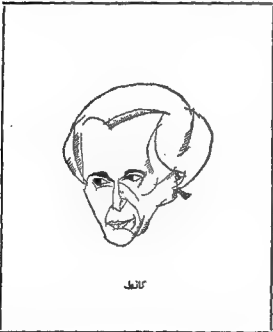
عند أرسطو ليس كما تبدو مجرد الشكل الخارجي ، بل هو جوهر الشيء ، وهي التي تجعل الشيء على ما هو عليه . فالعقل هو سبب الوجود *raison d'être* . والصورية في أخلاق كانط ليست خطأ في ذاتها بل كانت رد فعل على أخلاق الحس والأخلاق الشعبية الشائعة وأخلاق المنفعة والبلذة . فكانت الصورية الملجأ الوحيد لتفادي المضمون الخاص من أجل العثور على المبدأ العام . فالشمول عند كانط ليس صوريا مجردا بل هو مقترن بالموضوعية والموضوعية هي إحدى صور المضمون . والبحث عن المبدأ ، ومعاملة الإنسان كآلة غاية في ذاته والسلوك في مملكة للغايات موقف إنساني له ما يبرره في الوجود الإنساني ذاته ، وما يتصف به من نزوع نحو المطلق ، خاصة لتأمل صوفى متدين متطهر لا يجد صعوبة في العثور على قوت يومه . بل إن العقل النظري عند كانط لا عمل له إلا من خلال مادة تمد به الحساسية ثم الفهم . أما هيجل فإن العقل لديه أبعد ما يكون عن الصورية . لأنه هو نفسه يعارض صورية العقل . العقل عند هيجل هو أجد أشكال المضمون ، أو أحد لحظات تطوره ، والمجرد هو أولى لحظات العيني المتحقق ، كما أن المحسوس هو إحدى لحظات التصور . العقل عند هيجل على ما هو معروف هو الواقع والواقع هو العقل (١) .

٢ - **مادية العقل** • وقد اتهم العقل أيضا بأنه لا يتعامل إلا مع المادة ، لأنه من جنسها ، فكلاهما من نفس الطبيعة ، فالعقل لا يحلل إلا المادة تحليلًا كميًا من أجل العثور على قانون يسيطر على الظواهر الطبيعية • يقوم العقل بالقياس ، والمادة تخضع للقياس • ويقوم العقل بالقسمة ، والمادة قابلة للتقسيم ، ولذلك لا يمكن فهم الطبيعة المادية إلا بالرياضة الصورية ، وكان الطرفين لا بد أن يلتقيا • وقد روج برجسون لهذا الاتهام ، فالعقل هو المسؤول عن قيام العلم والتخلي عن التصوف ! وهكذا أقيمت على العقل تهمتان متضادتان : الصورية والمادية في آن واحد • ولكن هذا أيضا غير صحيح ، فقد استطاع افلاطون بالعقل تحويل الواقع الى مثال وأصبحت نظرية المثل اغراء لكل التيارات التالية المعاصرة حتى ناتورب والكانطيون الجدد ، الى هوسرل والفينومينولوجيا • فقد استنتج الكانطيون الجدد بفضل العودة الى افلاطون المحافظة على التفسير المثالي للفلسفة التقليدية ضد التفسيرات الحسية والتجريبية لها • كما استطاع هوسرل بفضل العقل تحويل الواقع الى مثال بما يسميه *Ideation* • أما العلم فلم يعد موضوعه المادة الحسية كما يتصور برجسون ، بل موضوعات رياضية صرفه بحساب الذرات ، والاعتماد على التحليل الاحصائي لتحديد وضع الالكترونات وسرعتها ، فالطبيعة الآن علم رياضي خالص ، ويكاد يكون الجانب التجريبي فيها منفصلا عنها • وتحاول نظرية المجموعات ونظرية الاحتمالات أن تكون هي العلم الشامل الذي تتوحد فيه كل العلوم ، لحاقا بالرياضة الشاملة عند *Mathesis Universalis* لـ *Leibniz* التي كان يود هوسرل تطويرها ولكنه اكتفى بإعلان مشروع إقامة أنطولوجيا صورية عامة • وإن الحدس الذي استبقاه برجسون للحياة لهو أساس الرياضة التي يعتبرها برجسون نتاجا للعقل المتجانس مع المادة •

٣ - **خارجية العقل** • وقد اتهم العقل أيضا بأنه لا يدرك إلا الخارج ، وأنه لا يستطيع الدخول الى الداخل ، وأنه لا يعنى إلا بالظاهر دون أن يقدر على استشراف الباطن • فهو الذي يصور الاشياء من الخارج ، أو هو الذي يدور حولها دون النفاذ الى الباطن • وقد ارتبطت الخارجية بالسطحية والسذاجة ؛ وهذا أيضا غير صحيح ، فكثير من نظريات العلول ووحدة الوجود قد تمت باسم العقل ، كما هو معروف

في العصر الوسيط المتأخر عند أمودي دي بين ، وفي عصر النهضة عند جيوردانو برونو ، وفي التصديت عند سبينوزا ، وفي تراننا الاسلامي القديم عند ابن رشد • فليس لكل فيلسوف عقل نظرة خارجية للاشياء ، بل قد يكون العقل وسيلة للتوحيد بين الاشياء • فقد وجد هيكل بين الظاهر والباطن ، وبين الداخل والخارج بالعقل • وفي تراننا القديم ، وجد المعتزلة بين الذات والصفات بالعقل ، كما وحلوا بين العقل والنقل ، وجعلوا العقل أساسا للنقل بالعقل ، ووجد الفلاسفة بين الفلسفة والدين باسم العقل ، واعلاء لسلطانه • والعقل هو الذي يسرى في التاريخ عند فلاسفة التنوير ، وهو المباطن للاشياء عند هيكل وبرنشتيج •

٤ - **ثبات العقل** • وقد وجهت الى العقل أيضا تهمة الثبات ، سواء في نفسه أو في الظواهر التي يتعامل معها ، لأن العقل لا يدرك الا الثبات ، وعلى أكثر تقدير يبلغ ذروته في الميكانيكا التي تعنى الحركة في نفس المكان • ولا يمكن للعقل ادراك المتغيرات الا بتثبيت العوامل الاخرى • وقد روج برجسون أيضا لهذا الاتهام ، وجعل الأخلاق العقلية قائمة على الثبات والثباتات من جنس الاسطورة كما هو معروف في الدين الثابت • ولأجل هذا الثبات قامت المذاهب الشامخة بعد ثبات الاماس ، وأقام كانط النسق الهندسي



كانط

خير معبر عن حضور الروح ، بل ان الله نفسه لا يبدو الا في الإيقاع الموسيقي والتآلف والانسجام العددي . ولم يكن الكوجيتو الديكارتي استنباط رياضي أو عملا باردا من أعمال العقل ، بل ان « أنا أفكر » تعني انني اشك وأفهم وأتصور وأثبت وأنفي وأريد ولا أريد وأتخيل وأحس أيضا ، وكلها فعل للشعور الذي مصاحبه للوعي . بل ان العقل عند كانت كان هو الحياة في أنقى صورها ، هي صورة التامل الخالص للنجوم في السماء والقانون الخلقى في النفس . وقد ظهر الاتحاد بين العقل والروح على اوضح ما يكون في اللغة فعمد هيربل Geist هي الروح أو العقل ، وكذلك mind تعني العقل أو الروح . وعمل الشعور عند هورل تحليل عقل للتجربة الحية .

والحدس عند برجسون هو تعاطف عقل . والوعي عند برنشفيج ، في وصفه لتقدم الوعي في الفلسفة الغربية ، وعي عقلي يظهر في الرياضه والفلسفة العقلية . ولا يختلف ما يقوله برجسون عن وظيفة الحدس (وهي الاتحاد بالواقع لرؤية ماهيته وجوهره) وبين ما يقوله برنشفيج عن وظيفة الشعور (وهي رؤية الروح بالروح ، بل ان كلا منهما في تعريفه للحدس يستعمل عبارات الآخر (٢) ، ومن ثم لا يكون هناك فرق بين ما قام به برجسون من وصف للحدس في الطبيعة على انه اندفاع الحياة أو تطور خالق وبين ما قام به برنشفيج من وصف لتطور الفلسفة الاوربية على انه تطور للوعي وهو العقل أو المراحل الفلسفة الرياضية التي تعبر عن تطور الروح ، وهو العقل أيضا ، أو لتطور العلمية في الطبيعة وهي أيضا تطور للتجربة الإنسانية وهي تجربة روحية وعقلية . وان ما سماه *l'esprit de finesse* يجتمع فيه العقل والروح ، كما أننا لا نستطيع أن نعلم اذا كانت موناكو لويجا لينتزن عملا عقليا أم تأملا صوفيا استطاع أن يجمع بينهما في احساس ميتافيزيقي مرهف .

٦ - **حتمية العقل** . وقد ارتبط العقل دائما بالحتمية ، وذلك لقيام العلم على العقل وارتباط العلم في صورته التقليدية في حتمية قوانين الطبيعة . فالعقل بحد ذاته لا يسيطر على الطبيعة يفرض قانونه عليها ، هذا القانون الذي استمدته منها ، ولا يسمح بالتغير . فإذا نلت بمضط ظواهر الطبيعة عن القانون العقلي اهتزل العقل وعاد لصياغة قانون أوسع وأشمل من أجل للسيطرة على هذه الظواهر الجديدة . فالعقل

للعقل ، وأقام صرح المقولات كما تقام الكاتدرائيات . وهذا غير صحيح تماما ، فقد كان العقل باستمرار مرتبطا بحركته التاريخية منذ القرن السابع عشر حتى القرن الماضي . فقد تتبع سبينوزا نشأة الدولة ، جبرانية وسفوطها بالنور الهجري . وبعثت كل فلسفات التاريخ في القرن الثامن عشر عند كوندرسيه وفيكو وترجو بتحليل العقل ودرجة ظهوره في التاريخ وكان تعلم الفروع ، لاسماني في جوهره تقدما عاليا . ونشأ العصر التاويقي في القرن الثامن عشر على أساس عقلي ، فكان العقل هو التاريخ عند هيربل وانصلوه . وكان تقدم الشعور الأوربي في جوهره عند هورل ورنشفيج تقدما عقليا . لم يكن العقل غائبا عن حركة التاريخ ، بل كان هو الباعث عليها . بل ان كانت نفسه في « نقد العقل الخالص » تحدث عن تاريخ العقل وتتبع تطور الوعي بتطابقه مع تطور العقل . وفي فلسفته للتاريخ ، تطور الإنسانية ويكون شرط ارتقائها هو انتقالها من الغريزة الى العقل . ويجعل لسنج تربية الجنس البشري موهنة أيضا بالانتقال من الحدس والاعاطفة الى العقل ، كما حدث في الانتقال من اليهودية الى المسيحية ثم الى عصر التنوير .

٥ - **برودة العقل** . وقد اتهم العقل أيضا بأنه بارد لا حياة فيه ، وأنه لذلك لا يستطيع أن يتعامل الا مع الظواهر الميتة ، أي مع الطبيعة الصامتة ، وليس مع الطبيعة الحية . لقد كان نموذج اليقين في القرن السابع عشر هو الرياضة لأنها من عمل العقل ، ولكن علوم الحياة في القرنين التاسع عشر والعشرين نذت عن هذا النموذج ، واستحال تحويل الظواهر الحية الى ظواهر عقلية ، فالعقل والحياة متعارضان . وقد روج لهذا الاتهام شلنج وكيركجارد ونيتشه وبرجسون ووليم جيمس وكل فلاسفة الحياة مثل دلتاي ودريش وفوبيه وجويو . فالحياة تتميز بالظفرة وعدم الثبات وعدم إمكان التنبؤ بها وهي خصائص تعارض طبيعة العقل ، وتحرمه من أن يؤدي وظيفته . **والحقيقة أن العقل والروح كانا دائما صنوان ان لم يكونا شيئا واحدا . فالعقل عند فيثاغورس كان عملا للروح ، وكان عمل الروح لديه عملا عقليا يظهر في تناسب الأعداد وانسجام الطبيعة وتآلف الروح . وكان الاتحاد بالكون في صورته العديدة وسيلة لتطهير النفس ، وكان ادراك ما في العالم من نسب عديدة وسيلة لعلاج الأمراض . وكان الأمر كذلك عند ألدريس أوغسطين ، فالروح**

لا يعمل الا في مجال حتمية العلم . وهذا غير صحيح ، لأن العقل عند الفلاسفة ارتبط دائما بالحرية منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو حتى كانط والكانطيون من بعدهم . فالفعل العقل هو الفعل الحر . كما ان هذه الحتمية لا تصدق على العلم الحديث الذي أصبح قائما منهيزنبرج على مبدأ الالاتية ، وأصبحت المصادفة جزءا من بناء العلم (٣) . بل ان بدائل العقل مثل الحدس وإرادة القوة ، واندفاع الحياة ، والفكرة - القوة Idea-force تقوم كلها على الحتمية البيولوجية ، فالفعل الحر هو الذي ينبثق من حتمية الذات أو من الضرورة الكامنة في الكائن الحي دون اختيار بين البواعث وتفضيل أحدها على الآخر ، لأن الاختيار فعل عقل ، والحرية هي الجبر الذاتي .

٧ - النظر دون انعمل . وقد أنهم العقل دائما بأنه أساس كل اتجاه نظري ، وأنه كان باستمرار منذ القدم وسيلة للتأمل وأداة للحكمة النظرية ، فكان العقائل هو الحكم الذي يأخذ من العنايم موقف المتفرج المحايد من الأحداث ، فالفعل هو ضعف في التأمل على مايقول أفلاطون . وفي عالمنا هذا ، ليس المهم هو فهم العالم بل تغييره . فبدلا من العقل هناك الفعل ، وبدلا من الحكمة هناك البيرولياتاريا ، وبدلا من الفلسفة هناك الحزب ، فالبراكسس Praxis هو الوريث الوحيد للوجوس logos . وهذا النقد وان كان يصدق على بعض الفلسفات المثالية التي لا تود الخروج من الفكر لأنها لا تريد الا تبرير الوضع القائم دون تغيير ، الا انه لا يصدق على كل الاتجاهات النظرية . فعند القدماء كان هناك توحيد بين النسق والعمل ، وكان العقل عند سقراط وأفلاطون وأرسطو علائقيا يبدو في الفعل اتلقى . ويؤرخ برنشتايج لتقديم الوعي في الفلسفة الغربية ابتداء من العقل عند سقراط . فان قيل ان الفعل الخلقى فصل فردي وليس فعلا جماعيا ، فاننا نجد ان العقل العمل عند أفلاطون خاصة عقل سياسي يقوم بتنظيم المدنية . وفي العصور الحديثة ظهر العقل العمل مواكبا للعقل النظري ، بل ان الفلسفة الحديثة كلها نظرية خلقية للعالم قبل ان تكون نظرية في المعرفة خاصة عند كانط ، فالعقل العمل لديه أساس العقل النظري . صحيح انه يصدر عنه فعل فردي طبقا لمبدأ خلقه ، وبحرية تامة ، ومستقلا عن الجماعة وعن حركة التاريخ ، ولكن العقل ليس مسؤولا عن هذا الطابع الفردي ، فالعمل أيضا

هو عمل الجماعة ، أو عمل الجماهير ، أو حركة انتصارين ، والممارسة الفعلية جزء من النظر ، والنظر والعمل واجهتان لعملية واحدة ، النظر أساس للعمل والعمل يقوم على النظر ويولده .

٨ - مثالية العقل . عرف عن العقل أنه أساس المثالية ، وان معظم الاتجاهات المثالية قد قامت باسم العقل ، وكلما نقلت المشائيات نقد العقل معها . فإدام العقل والواقع متعارضين فكل من يلجأ الى العقل يتبعد عن الواقع . ولذلك باتت كل المحاولات القديمة للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو بالفشل ، لأنها في الغالب كانت لحساب أفلاطون . وكل المحاولات الحديثة للجمع بين العقل والجسم انتهت الى التجاور أو الى الربط الخارجي دون إيجاد طريق ثالث يجمع بينهما باستثناء هيغل وهوسرل اللذان استطاعا بالفعل شق طريق ثالث ، وكذلك معظم فلاسفة الحياة ابتداء من دلتاي ودريش ونييتشة حتى فوييه وجويو وبرجسون ووليم جيمس . والحقيقة أن العقل غير مسؤول عن المثالية والمسؤول عنها هو الذاتية فهناك تيارات مثالية ذاتية دون أن تكون عقلية . والعقل بطبيعته موضوعي لأن الواقع واجهة ثانية له . فقد اعتمد أرسطو على العقل دون أن يقع في المثالية ، وكذلك اعتمد سبينوزا وهيغل على العقل دون أن يقع في الذاتية . واعتد جون ستويوات مل على العقل ، ووضع منطلقا لاستقراء . كما اعتمد الأصوليون القدماء على العقل ، واكتشفوا منطق العلة .

فالعقل ليس مسؤولا عن المثالية لأن هناك العقل الاجتماعي ، والعقل السياسي .

والمثالية كما قلنا موقف ذاتي خلقه أكثر منها موقف معرفي علمي .

٩ - برجوازية العقل . وقد قيل منذ القرن الماضي ان العقل هو سلاح البرجوازية الناهضة التي ورتت المجتمع الاقطاعي ، وحولت ثرواته اليها . فالعقل يساعدها على الترشيد وعلى تنظيم العمل . فالعقلانية المبرفية وعلاقات الإنتاج بل والتصنيع نفسه يتطلب درجة عالية من التنظيم وأن الذي يفرق أنماط الإنتاج هو درجة التنظيم فالعمل اليدوي أو الصناعة التحولية لا يتطلبان الا جهدا عضليا أو تنظيرا بدائيا ، في حين أن الانتاج الكبير يحتاج الى تنظيم على مستوى رفيع . لذلك ظهر العقل مواكبا للثورة الفرنسية لأنها ثورة برجوازية ورتت الانقطاع القديم . وقد

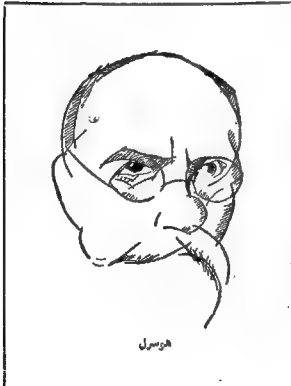
فى « نظرية العلم » ، وكما بين ماركيوز أخيرا فى « العقل والثورة » فإن المثالية فى بعض الأحيان تكون نظرية وثورية فى حين أن الوضعية قد تكون مجرد تبرير للوضع القائم ، كما بين أيضا أن السلب عند هيجل فى جوهره رفض (٤) العقل قد يكون تبريرا ولكنه أيضا يكون ثورة .

١١ - **تفاوت العقل** . وأخيرا ، قيل عن العقل انه يؤدى الى التفاؤل المطلق وأنه ليس فى الامكان أبدع مما كان ، وأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة ، وأن كل ما فى هذا العالم خير وحق ، وأن الشر لا وجود له ، وأن الكون كله يخضع لنظام متجانس ولا نسجام مسبق harmonie préétablie كما هو معروف عند ليبنتز « وكل شيء خلقناه بقدر » .

وما الموت الا خبر ينشر فى آخر صحيفة الجريدة ولا يقرأه الناس على ما يقول برنشتاين آخر ممثل التيار العقلى وأجر المتفائلين . وحين يتخلص الفيلسوف من العقل ويكتشف الحياة فإنه ينقلب من التفاؤل للتشاؤم كما حدث لشوبنهاور حين أراد أن يتخلص من الحياة بالفن وكما حدث لكامو حين أراد أن يتخلص من تناقض الوجود بالانتحار . **والحقيقة أن نزع التفاؤل ليست نقلا حتى ولو كان العقل مسؤولا عنها ، لأن الحياة تتوقف اذا تغلّت عن الامل ، فبالامل**

يكون ذلك غير صحيح تماما لأن العقل أداة يمكن استعمالها فى كل نظام اجتماعى ، ويمكن لكل طبقة أن تعتمد عليها ، بشرط وجود مستوى معين من الثقافة . فالنظام الاشتراكى يقوم على التخطيط ، والتخطيط يعتمد على العقل . والتصنيع القائم على الترشيد لا يخصص نظاما دون نظام ، فهو موجود فى المجتمع الرأسمالى والمجتمع الاشتراكى على السواء . كما تعتمد البروليتاريا ، أو على الأقل طليعتها ، على العقل من أجل تخطيط الثورة والإعداد لها . **فليس العقل أداة لطبقة بعينها أو لنظام بعينه ، بل أداة يمكن لكل طبقة ولكل نظام استعمالها . والمجتمع الذى يرفضه هو مجتمع الغرابة والوهم الذى يعتمد على الألهام والسحر وقوة الكوروث وإدهاب السلطة . والحقيقة أن وصف الثورة الفرنسية بأنها ثورة برجوازية ليتم بطريقة ارتدادية لأن مفهوم البروليتاريا لم يكن موجودا بعد ، وإن كانت الطبقة العاملة من الفلاحين والعمال موجودة بالفعل كما حدث فى حرب الفلاحين .** وأن العقل الذى كان أداة الثورة هو نفس العقل الذى حارب الاقطاع والوهم والخرافة والسلطة ليدنية والسياسية ، وهو العقل الذى طالب بالمعادلة الاجتماعية .

١٠ - **تبريرية العقل** . وقد قيل عن العقل إنه يبرر كل شيء ، وأنه قادر على ايجاد الحجج والبراهين على صدق أى شيء ، فيمكن مثلا اثبات أن الله واحد بالعقل كما يمكن اثبات أن الله ثلاثة بالعقل ما دام مقياس الصدق العقلى ، هو الاتساق وعدم التناقض . وتاريخ الفكر مملوء بالبراهين على صدق شيء وبراهين أخرى على كذب نفس الشيء ، وكل البراهين مقنعة . وتاريخ الفكر الدينى فى العصر الوسيط شاهد على ذلك . كان العقل باستمرار مبررا للإيمان حتى فى المصور الحديثة حين استطاع العقل القيام بنفس الدور ، ولكن بمناهج أكثر عقلية ، وأدعى إلى القبول والتصديق . ويمكن أن يقال أن الفلسفة الحديثة فى جانبها المثالى ان هى الا تبرير للإيمان القديم على مستوى عصر كان فيه العقل بمثابة اله . **والحقيقة أن هذا غير صحيح تماما ففى العقل قوة هائلة على الرفض . فمنذ العصر الوسيط خرجت كل حركات الهرطقة باسم العقل . وفى العصر الحديث رفض التشبيه والتجسيم باسم العقل . كان العقل أيضا ضد السلطة . وكانت المثالية الترسندتالية تحتوى أيضا على قوة رفض كما هو الحال عند فوشته**



هوسرل

تتخلق المقاصد وتولد الغايات كما هو معروف عند أقبال . وليس كل فيلسوف حياة أو وجود متشائما ، فبرجسون فيلسوف حياة ولكنه متفائل اذ ينتصر الحدى فى النهاية بعد مسار طويل ينتصر فيه على المادة والعقل ، ويظهر فى نداء البطل وفى تقسية المسيح . والنصوف كله وان كان فى ظاهره موقفا متشائما من الحياة إلا أنه يتحرك بالامل فى الاتحاد بالله أو بالكون . وجابريل مارسيل فيلسوف وجود مثل كامو ، ولكنه يضع ميتافيزيقا للامل . فان كان العقل يردى الى التفاؤل بالفرد ، فان الحياة قد تؤدى الى التشاؤم وقد تؤدى الى التفاؤل .

ثانيا : انتصار العقل .

وما دنا بصدد الحضارة الغربية فان الحديث عن انتصار العقل اولى من الحديث عن أزمة العقل ، فهى حضارة البت أن كلفا العقل الطويل ضد الغرافة والوهم والارهاب لابد وان ينتصر فى النهاية . وهذا مما دعا بعض الفلاسفة الى التحول الى الحضارة من طرف اخر اذ هم بقدرة الغرب على التنظيم . rationalization

كما حدث عند فيبر وباسيزو .

ولكن الحقيقة يجب أن نقال مع هوسرل وبرنشتيج من أن تاريخ الحضارة الأوروبية هو تاريخ كفاح للعقل وانتصاره فى النهاية .

لقد بدأ الشعور الأوربي ، منذ بداياته الأولى ، بالاستشهاد فى سبيل العقل فى شخص سقراط ، ول منهج المناقشة الحرة المفتوحة ، ومطالبة الآخرين باستعمال العقل . فالعقل يرفض تمدد الآلهة ، ويرفض التنسب بالعلم ، ويرفض الجدل لانه ذليلة ، ويعترف على الذات ، ويكشف عالم الشعور ، ويضع الوجود الإنسانى فى الصدارة مقلنا بداية عصر التنوير . ويأتى أرسطو فيضع العقل أمام الطبيعة ، ويجعل مهمته فى تحويل الفواهر الطبيعية الى علم ومعلوم ، فيجد أن الموجودات تتجوهر بالصورة ، ثم يخصص للصورة ، وهى أفضل نتاج للعقل ، مبحثا خاصا فى المنطق . وعند الرواقية نجد أن الطبيعة عاقلة ، وأن الحكيم هو الذى يعيش وفقا للعقل أو وفقا للطبيعة .

ومنذ ظهور المسيحية والعقل يافح ويثبت سلطانه أمام الاشرافيات الجديدة أو التعقيدات التى تبنى لها السلطة أن تكون مسلمات . فوالا العصر الوسيط التقدم (من القرن الاول حتى السابع) نشأت معظم حركات التحرر داخل الكنيسة باسم العقل ، معلنة أن هسلا

طريقة غير الطريق الرسمى الذى يطلب عليه الإيمان والتواضع . فقد انكر أريوس الوهية المسيح ، وأثبت له طبيعة واحدة وهى الطبيعة الإنسانية باسم العقل ، وأعلن بيلاج أن الحرية الإنسانية لا تحتاج الى معونة خارجية من فضل أو نعمة باسم العقل . ولا يعنى العقل هنا العقل النظرى الخالص أو العقل التصورى ، فبالا من وضع الفلسفة الحديثة ، بل يعنى مجرد الفهم ، ورفض التناقض ، والتخلى عن التقيد ، والتفرد من التبعية للسلطة ، والإصرار على إعلان الحق حتى لو توطأ الجميع على أخفائه وإتكاره . ورفضت الاقائيم باسم العقل ، كما رفض المسجود للصور والتماثيل ، وهكذا لم يخل عصر من عصر المسيحية الاولى من ثورة على الطريق الرسمى باسم العقل النظرى أو العقل العملى أو العقل الإجتماعى أو العقل السياسى . فالرفض يعنى التماثل والوهم والادراك ، وكأها مظاهر للعقل .

وكما انتشرت المسيحية فى الآرون الاولى بعد تمثيلها للفلسفة اليونانية وبعد أن قام الآباء الملافون عن المسيحية بالترجيع لها ، معتمدين على الثقافة اليونانية ، ظهر التيار العقلى فى الفكر المسيحى فى العصر الوسيىك المتأخر (من القرن الثامن حتى الرابع عشر) بفضل عدة عوامل أو تيارات عقلية وافدة ، مثل إعادة اكتشاف أرسطو ، والتخلى عن الملافون بعد أن ادى غايته فى صياغة الطائفة المسيحية الاولى ، وقيام بوبس بشرح على أرسطو ساعدت على تثبيت دعائم التفكير العقلى ، وظهر مفكرين يبحثون فى الفلة والإسماء ، وينقلون الفكر من مستوى الشئ الى مستوى الدلالة ، كما حدث عند دينيز الأريوباى ، وظهر مفكرين آخرين يربون بين الفلسفة والدين ، ويعتبرون أن العقل يمكن أن يكون دعاما للإيمان ، ويحاولون ترير الإيمان بالعقل مثل أريجين . ثم آل البعض الاستفادة من الجدل اعظم لاستفادة ، فافادوا العقل على الجدل العقلى ، ووجدوا بين العقل والإيمان ، ولم يعد فى الإيمان شئ يند من العقل ، ومنذ ذلك الحين شق العقل حصارا على الإيمان ، وأصبح التصاير قائما بين الجدل عند العقليين والكهوت عند الإيمانيين ، وعلى رأس هؤلاء كان أسليم البيسافى وبرانجيه التورى . وقد ساعدت ترجمة الفلسفة الاسلامية ، التى كانت تمرجا تطليل الإيمان ، ساعدت على تقوية التيار العقلى ، فظهر اتصار ابن رشد اللاتين ، يخلدون بنقلته فى التحويل ، والتحول صراحة بقديم العالم ، واتكار حشر الأجساد وعلم الله بالجزئيات ، وأصبحت الفلسفة الاسلامية بالنسبة للفكر المسيحي رمزا للاتحاد والفكر يقدم انتصارها الى محاكم التفتيش . وربما لأول مرة فى تاريخ الفكر اليهودى ، تظهر فلسفة عقلية فى القرن الثالث عشر فى اسبانيا ، تبلغ ذروتها عند موسى بن إيمون ، وهو ما يطلق عليه اليهود اسم العصر الذهبى للفكر اليهودى ، كل ذلك كان مظاهر

انتصار العقل ضد الخرافة والعقيدة والتسليم المسبق والسلطة .

وأذا كانت حركات الإصلاح الديني قد لعبت باسم الإيمان ، ورفضت السلطة والتوسل باسم الخرافة ، وتغلبت عن الكهنوت من أجل دعوة الحياة ، وترجمت الكتب باللغة إلى اللغات الوطنية باسم القومية ، فإن حرية التعبير للكتاب المقدس قد فُرسَتْ نفسها باسم العقل . وإذا كان الاتجاه الإنساني قد ظهر أيضا باسم الحرية والإنسان والمعادلة الاجتماعية ، فإن العقل كان جوهر الإنسان الذي به يستطيع إدراك موقفه في العالم . وفي نفس الوقت ظهرت حركة رفض للتقديم تلوم على قنن الموروث ، واعتبار أن كل ما قاله القدماء وهم يحتاج إلى تمحيص ، فهاجم بتروس راموس ومونتسكيو العقائد القديمة اعتمادا على العقل ، كما قام عديد من الفلاسفة بالدعوة للجديد ومعارضة كل الموروث الديني أو الفلسفي أو العلمي ، وعلى رأس هؤلاء جيودانو برونو أكبر ممثل لأرواح عصر النهضة . وفي هذا العصر أيضا نشأ العلم ، بعد أن رفض الشعور الأوربي المسلمات السابقة والعقائد الموروثة ، فأصبح الواقع عارايا من كل فكر ، وغاليا من كل نظرية . نشأ العلم من أجل إعطاء أساس نظري جديد لفهم الواقع ، وفي هذه الثورة ، خرجت النظرية مستمدة من الواقع نفسه ، ومصدقا عليها بالتجربة . ومن ناحية أخرى ، تحولت الطبيعة إلى رياضة على يد جاليليو ، وهو أروع نظائر بدأت به العصور الحديثة على ما يصنف جومرل وما سسبحاه Mathematizierung der Natur . وأصبحت الطبيعة موضوعا لعلم نظري ضد عالم الأشياء والإوهام ، والقوى والعلم البعيد ، والأسباب المجهولة ، والشخصيات الخفية التي تعدت القواهر الطبيعية .

وما إن حل القرن السابع عشر حتى أصبح العقل الها ، وأعطيت له كل صفات الله من الإطلاقة والتشمول واليقين والصدق والاتساق . فقام برفض كل الموروث ، ولم يقبل شيئا على أنه حق ما لم يثبت أنه كذلك ، وشاعت سلطة القديم ، لا لأنه قديم ، بل لأنه متبوع بلا نقد أو تمحيص . ووضح الفوضى والتعيز كمقياسين للصدق ، أصبح العقل « أعمال الأشياء قسمة بين الناس » ، ونورا فكريا يقود إلى الصواب ، دون الاستعانة بوحى أو سلطة أو بمفكر عظيم سابق . كان عمل العقل ضد الخرافة والوهم اللذين يفلتان الواقع ، ويمتدان من وصول العقل إليه ، ففي اللاهوت ، تم القضاء على آخر ما تبقى من التشبيه والتجسيم ، واستطاع العقل بمفرده التوصل إلى التوحيد العقل الخالص ، كما حدث عند المعتزلة من قبل . من تصود الله على أنه ذات خالصة لها صفات مطلقية ، ولا تشارك الإنسان في شيء ، أصبح العقل أساس الوحي ،

ووضع الدين في حدود العقل وحده كما فعل كانط ، فضاعت الخصوصية particularisme التي كانت تقرب في كثير من الأحيان من الفرد والعصرية ، وحل محلها الشمول universalisme

وبدل أن كانت لدينا آديان خاصة ، أصبح لدينا دين واحد شامل وهو دين العقل . وفي الطبيعة ، أمكن تحويل العالم إلى مفاهيم رياضية مثل الحركة والامتداد ، كما أمكن تحويل الهندسة إلى جبر ، والسلوح والاجسام إلى رموز ، على ما هو معروف في الهندسة التحليلية التي تعد أعظم إنجازات العقل في القرن السابع عشر . وفي مجال الإنسان ، أصبحت للذات أولوية مطلقة على العالم على ما هو معروف من واقعة الكوجيتو . فالإنسان هو الفكر الخالص ، وليس مجرد حيوان ناطق ، بل هو الناطق الخالص ، مرادف للوجود ، كما أمكن السيادة على الإنفالات بالعقل ، وجعل العقل هو المنظم لشناط الانفلاتات والتسليم عليها . ووضعت الأخلاق العقلية، وأصبحت الأخلاق ثمرة للميتافيزيقا .

وفي القرن الثامن عشر خرج سلطان العقل من ميدان الفكر والعلم ، والإنسان العقل إلى ميدان الطبيعة العامة والمجتمع العريض . وكان سبينوزا هو فاتحة عصر التنوير في الفكر اليهودي ، فهو الذي أخرج العقل من نطاقه الخفي ، وطبقه في السياسة والتاريخ والاجتماع ، ولذلك كان رائدا لرواد التنوير في القرن الثامن عشر حين أصبح عملية اجتماعية، أو دورا حضاريا يقوم به المفكرون من أجل القضاء على الوهم والخرافة ، لا في العلم فقط ، ولكن أيضا في الحياة اليومية . كائن دود التنوير هو إقامة الحياة في كل انشغلتها على العقل (١) . فأصبح الدين خاضعا للعقل وليس فقط في حدود العقل ، لذلك استطاع العقل القضاء على كل بقايا السلطة والخرافة والعقائد الموروثة والتعصب طبقا لصيحة فولتر « اسعفوا الملعون بالاندام Ecraser l'Enfance ».

والمؤمن هو كل من يمثل الخرافة والجهل والوهم والإرهاب والتسلط والوصاية والنفلق والكذب والتفصيل . وبعد أن استنار العقل ، سرحان ما اكتشف الطبيعة المادية ، تم تعد الطبيعة مجسده دليل على الخلق كما كانت في العصر الوسط ، بل أصبحت كونا له نظامه الذاتي المستقل ، ولم تعد روحا تسبح باسم الروح الأعظم . بل أصبحت مادة تدرك بالحواس . أصبح الإنسان بريئا من كل خبيثة ، ومسئولا عن ذاته ، ينظم علاقاته بالآخرين طبقا اجتماعي ، كما انتشرت أفكار الحق الطبيعي والمعادلة الاجتماعية واستطاع القرن التاسع عشر جني ثمار انتصار العقل في القرون الماضية . فتوالى الاكتشافات العلمية بعد أن تم وضع العقل في مقابل السادة ، وأمكن السيطرة على الطبيعة ككل وعلى ظواهرها الجزئية ، تقهقرت الإبحات

الروح . فكان هاملان يدعو لذلك التيار ، ويجعل محور معاصرته عنه ، وكان العالم لديه مازال يمثل كما هو معروف عنه في كتابه « معاول في العناصر الأساسية للتمثيل » (١) . أما برنشتيغ فهو الذي وصف تقدم الوعى في الفلسفة الغربية على أنه تقدم عقلى ، وأورخ للمثالية الغربية ، واعتبرها المثل الوحيد للنزعة الإنسانية في الغرب ، فالعالم لديه هو المثال ، لذلك كان فيثاغورس نموذج الفيلسوف ، وإن عظيمة مصر ، على ما يقول ، ليست في مصر بل في علم الآلات المصرية Egyptologie . وكان هذا التيار الثانى الذى استمر عند لالاند وجويسيه وجيرو والكليه أحد مظاهر كفاح العقل ضد الاتجاهات السادية وريثة القرن التاسع عشر وتطبيقاً لها في العلوم الإنسانية خاصة في علم النفس . كما استمر التيار العقلى أيضاً عند باشارل ابتداء من فلسفة العلم ، والفلسفات الإنسانية لديه في جوهره نشاط عقلى تطبيقي ، واستمر هذا التيار في فلسفة العلوم وفي الرياضة والمنطق ، كما وفسح في العلوم الرياضية المنطقية الجديدة كالمنطق الرياضي والمنطق الرمضى . وإن الفلسفة التطبيقية نفسها التى تمثل أحد تيارات الفكر المعاصر ليس أساساً نظرية في عقل العقل وفي وظيفة مفاهيمه . بل إنه في قلب ما يسمى بأزمة العقل في القرن العشرين ، ظهرت الاتجاهات الصورية في العلوم الإنسانية التى تدعو إلى تطبيق مناهج العلوم الرياضية ، وأخر مكتشفاتها نظرية المجموعات ، في العلوم الإنسانية ، معقدة بذلك عموداً إلى النموذج الرياضي القديم في القرن السابع عشر . فظهرت الاتجاهات الصورية في المنطق واللغة وعلوم النفس والاجتماع والاقتصاد . كما ظهرت الإنشائية تحاول تحويل الوقائع إلى إنشائية خالصة ، وهي إنشائية عقلية ، وتتعلق نوعاً من العمود إلى كانط . كما ظهرت الاتجاهات الصورية في الفن بعد أن تشبع بالمثالية والقصص ، وأراد العود إلى الشكل كما كان في العصر الكلاسيكى ، فشا الفن التجريدى في السيشما والمزج والرسم والتصوير والموسيقى . بل إن الواقعية الاشتراكية نفسها أصبحت مهددة بالاتجاهات الصورية والتجريدية من أجل واقعية بلاذلاف ، أو لجعل الرمز أكثر تعبيراً من الواقع من الواقعية المباشرة ، بل أننا نجد أيضاً في قلب الفلسفات الوجودية تحسلاً عقلياً خالصاً حتى أنه ليصعب علينا التفرقة بين تحقيقات بسكال في « المظلمات » وتحليلات سارتر في « الوجود والعدم » ، أو بين تحليلات انتظر لجعل الطبيعة ووصف سارتر للعمل الشامل في « تاريخ في » (نقد العقل الجدلى) .

ثالثاً : البحث عن طريق ثالث

ليس ما اصطلح على أنه أزمة العقل وليسد العصر الحديث أو هذا العصر ، فقد كان ذلك موجوداً بهذا المعنى في كل عصر ، وكانت هناك تيارات مستمرة معارضة للعقل أو على الأقل تبين

في العلوم الطبيعية ، وألقت العقل جدارته في تحليله للمادة ، والسيطرة عليها ، والتنبؤ بمسارها . كما أمكن تطبيق هذه الأبحاث بصورة رسمية ، فنشأت حركة التصنيع التى تقوم على تنظيم الجهد في الآلة . ولما تحولت كل أفكار عصر التنوير إلى علوم ، أصبح نقد العقائد والنصوص ملماً لنقد الكتب القديمة ، فتحول ما كتبه القدماء مثلاً موحى بها أو خصوصاً مقدسة إلى موضوعات لعلم تاريخ الأديان المثلثن ، وأمكن تتبع نشأة النص وتطور في خط مواء لنشأة العقيدة وتطورها . وقامت فلسفات التاريخ على مفهوم التقدم الذى وفسحه القرن الثامن عشر ، ووضع فعل التاريخ في أمثال الحقيقة بعيد كشفها وتطورها ، وانتشرت الأفكار الاجتماعية ، وقامت الثورات معقدة مثل الممالة وحقوق الطبقات الكادحة ، فكان للعقل العملى الأولوية على العقل النثرى ، وكانت قضية التفكير سابقة على قضية الفهم .

وفي القرن العشرين الذى ظهر فيه ما اصطلح على تسميته بأنه أزمة العقل ، توالى انتصارات العقل ولم تحب الاتجاهات العقلية ، ففي أواخر القرن الماضي بعد أن توالى الشروح والتفسيرات حول كانط ، وبعد أن تكاثرت عليه التفسيرات الحسية والتجريبية والواقعية ، ظهر الكانطيون الجدد من أجل إحياء كانط من جديد بالعود إلى اللاطون ، وإعادة تفسير اللاطون على أسس كانطى . فكتب تارورب « نظرية المثل عند اللاطون » ، كما كتب كاسير « فلسفة الصور المرئية » وكتب كوهين « نظرية كانط في التجربة » وفي فرنسا وفسح وتوجيه أسس الكانطية الجديدة . كما حاول هارتمان وضع نظرية في المعرفة تقوم على تصنيف المراتل وإعادة بنائها . ومن هذه البيئة خرجت الميونيولوجيا لحل المشكلة الكانطية على أسس جديد ، وجعلت الشعور تياراً حياً من التجارب بعد أن كان بوقلة للمقولات الدارفة ، وأصبح الشعور واحداً بالعالم للموضوعات يقوم بعمله القاصد ، ويتجه نحو العالم ، بعد أن كان سلبياً محمداً عليه استقبال الذات الحسية من خلال الحواس . فالميونيولوجيا ليست تياراً معادياً للعقل ، كما يبدو ذلك في بعض الأحيان عند برجسون ، بل يقوم العقل فيها بتحويل التجارب الحية ، وتحويل الواقع إلى مثال وتتبع تطور الشعور الأوبى ، وترى فيه كساحاً للعقل وانتصاراً له ضد الاتجاهات المادية والصورية في آن واحد . وإذا كانت الميونيولوجيا أساساً منهجاً في الإيضاح Klärung فإن الإيضاح هو أحد جوانب التنوير Aufklärung .

ولكنه تنوير في الشعور ، وإبصار القسوس من رؤياه كوضوحاته (٢) . وقد كانت الحقيقة عند هوسرل ممثلة في نظرية المثل ، وفي نقطة أرشميدس ، وهندسة القيعس ، أى في نظريات العقل الخالصة . ومن ناحية أخرى ظهر تيار مثالى عقلى آخر ، يعين المثالية العقلية القديمة منذ ديكرت ، ويرى فيها موقفاً لظهور الوعى ، ولتقاسم

حدوده ، وتؤمن بأن وسيلة المعرفة هي نور آخر وراء العقل يدرك موضوعات خارج الطبيعة . ففي الحضارة اليونانية التي عرف عنها أنها حضارة العقل ، كانت هناك الأساطير التي لا تفسير حوادثها وفقا لقوانين العقل ، والتي لا يتصح أبطالها طريق العقل . وكانت هناك التحلل الروحية الخالصة ، مثل نحلة أورفيوس ، أو آثار من الديانات الشرقية القديمة . وكان أفلاطون يكمل بناءه العقل بالأساطير ، على ما هو معروف في محاوره طيمائوس في تفسير نشأة العالم ، أو في محاورة الجمهورية في أسطورة الكهف . وظل هذا التيار الأفلاطوني في العصر الوسيط المتقدم في مدرسة الاسكندرية ، وظهر أوضح ما يكون في التيارات الغنوسية التي ملأت القرون الثلاثة الأولى ، سواء ما بقي منها داخل الكنيسة مثل أوغسطين أو ما خرج عنها مثل فلاسفة وبلتزار ، واستمر هذا التيار الاشراقي في العصر الوسيط المتأخر حتى في الوقت الذي ساد فيه العقل بسميادية الفلسفة الارسطية التي حلت محل الأفلاطونية ، وظهر في التصوف في مدرسة شارتر . وعند القديس برنار والقديس بونافنتير وريتشارد سان فيكتور والمعلم ريكهات . بل أن حركات الإصلاح الديني قد قامت باسم الإيمان وليس باسم العقل ، فقد كان لوثي أوغسطين ، وكان الإيمان لديه كافيا بذاته لا يحتاج الى برهنة عقلية لأنه يتم في اللحظة التي يكشف الله فيها عن نفسه كما لا يحتاج الى أعمال في صورة طقوس أو شغائر . وفي نفس العصر ظهرت داخل النهضة حركات لاعقلية يمثلها التصوف الأفلاطوني كما هو الحال عند فيقولا الكورزي ويعقوب بوهيمية والتصوف المسيحي التقليدي كما هو الحال عند القديسيسة تريزا والقديس يوحنا الصليبي والقديس فرنسوا .

فما يبدو على أنه وليد العصر الحديث هو الحقيقة تيار مستمر لم ينقطع منذ بداية الشعور الأوربي لأنه يمثل جانباً من جوانب الحياة ، يظهر أو يخبو ، تبعاً لظروف العصر ومتطلباته الدينية . حتى في القرن السابع عشر الذي كان فيه العقل لها كان هناك بسكال يؤكد أن للقلب دواعي لا يفهمها العقل بالرغم من عقلانيته الحادة واكتشافاته الرياضية والطبيعية . ولم يخب هذا التيار بالفعل الا في القرن الثامن عشر في فلسفة التنوير التي كانت مهمتها أساساً القضاء على بقايا الخرافة والوهم وتحقيق وحدة الشعور الأوربي في العقل الذي يسيطر على جميع نواحي الحياة أو في الانسان

و لكن ارتبطت ما اصطلاح على تسميته بأنه أزمة العقل بالعصر الحديث حتى أصبحت عنواناً له ، ودليلاً عليه ، والحقيقة أن أزمة العقل في العصر الحديث تعني البحث عن طريق ثالث بين الاتجاه العقل الذي تمثلته الفلسفات المثالية الذاتية والاتجاه التجريبي الذي تمثلته الاتجاهات المادية والعلمية والموضوعية ، وحرية علوم الانسان او علوم الحياة بين هذين التيارين ، فمرة تكون عقلية رياضية فيضيق عالم الحياة ، ومرة تكون تجريبية مادية فيتحول الوجود الانساني الى موضوع ، وظلت هذه الحيرة طوال العصر الحديث ، واشتدت في الفلسفة المعاصرة . وظهر عديد من التيارات يدعى كل منها أنه يمثل الطريق الثالث . وأهم هذه التيارات التي اصطلاح على تسميتها بأنها تيارات لاعقلانية تعبر عن أزمة العقل هي التيارات الآتية : (١٠)

١ - معركة كيركجارد هيجل :

ثار كيركجارد على خطاين أساسيين : العقل الجدل والعقل الموضوعي . أو أن شئنا رفض أن يدخل الوجود الانساني تحت مقولتين : المذهبية والموضوعية . والحقيقة أن ثورة كيركجارد كانت على شكل من أشكال العقل ، وهو العقل الجدلي عقل التصورات ، العقل الشامل ، العقل المتوسط لأن الحياة لديه لا توضع في تصورات ، فالوجود مجموعة من الانفصالات . كيركجارد العقل الموحد بين الداخل والخارج أو بين العقلي والواقعي أو بين طرفي النقيض في الجدل ، ويريد الإبقاء على التعارض بين الداخل والخارج وعلى التضاد بين طرفي النقيض ، وعلى اللصم بين العقل والواقع . فإذا كان الجدل عند هيجل يقوم على التوسط فإن الوجود عند كيركجارد يقوم على الاتصال المباشر بأحد الطرفين المتصارعين الذي لا يمكن الانتقال من أحدهما الى الآخر الا بالقفزة Sartre أو الطفرة ، فالحياة قائمة على الانفصال وليس على الاتصال . وهناك اختيار أساسي بين بدليلين « اما ... واما » أو بلفظة هامبلت « يكون أو لا يكون » . فلا مكان في الوجود للحلول الوسط . « فالشئ أفضل من الزواج الفاشل » :

كلما كان الوجود متناقضاً كان حقيقياً ، فالحقيقة تنافض أو لا معقول . وهذا هو البرهان الوحيد على حقيقة المسيحية إن كان هناك برهان . الله يصبح إنساناً ، الله الحي يموت ويصلى ، الخلود يتحول إلى زمان ! فالحقيقة هي التناقض ، والتناقض ليس هو التناقض المنطقي بل هو القضية والعار . وإذا كان الجدل عملية تاريخية شاملة Processus historio-mondial فإن الوجود لا ينكشف إلا في الفرد الأوحى وفي اللحظة . ومن ناحية أخرى يرفض كيركجارد وضع الوجود في قالب الموضوعية العلمية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر . فالوجود ذاتية خالصة يند عن الموضوعية . وكذلك المسيحية ذاتية خالصة ولا يمكن للتاريخ أو للصور أو للكتب المقدسة أو للعقل الموضوعي أن يبرهن على صحتها . الوجود إذن طريق ثالث بين العقل والموضوعية ، بل إن العقل والموضوعية معا طرفان للوجود . صحيح أن كيركجارد لا يذكر الطريق الثالث صراحة كما يذكره برجسون أو هوسرل أو رافيسون أو وليم جيمس أودلتاي ، ولكنه بوجوده وتجاربه الشخصية أراد أن يضعه لأول مرة عن وعي ، وإن لم يحوله إلى طريق معرفي . أزمة العقل إذن بهذا المعنى هي أزمة الوجود الذي يند عن العقل . ليس العقل هو الأساس والوجود هو الفرع . بل الوجود هو الأصل والعقل ما هو إلا أحد مظاهره .

٣ - الحركة الرومانسية :

تمثل الحركة الرومانسية تياراً لعقلياً آخر استمر حتى أوائل هذا القرن ، وهي حركة أدبية أولاً قبل أن تكون تياراً فلسفياً ، نشأت في أواسط النقد الأدبي خاصة على يد شليجل (فردريك أوغسطس ، كارولين) وترفض أخضاع الأعمال الأدبية لقواعد مسيقة ، وتجعل مقياس الصدق في الفن الانطلاق والخلق والتلقائي والابتداع الفردي والخيال ، وتضع العاطفة أو الانفعال في مقابيل العقل أو التصور . وقد أخذ لسجن من الاندفاع والعاصفة Sturm und Drang عنواناً لها . فإذا كان عصر التنوير قد استطاع فهم كل الشيء فإن الحركة الرومانسية عادت لتدعو إلى السر الكامن في الطبيعة ، وتحاول حل لغز الحياة بالإبقاء عليه . فوجدت في الإنسان رغبة نحو اللامتناهي الذي لا يمكن إدراكه أو الوصول إليه إلا بالاتحاد الروحي بالطبيعة . لذلك انتهت معظم الحركات الرومانسية إلى نوع من وحدة الوجود ، كما ظهر عند جوته خاصة . ويعتبر فشتوكوشننج

وأياً هيجل هم الفلاسفة الذين عبروا عن هذه الحركة الأدبية في الفكر ، فأعلى شلنجر من شأن الحسن ، كما أقام شليرماخر الدين على أساس عاطفي محض ، وأراد جاكوبى إقامة الأخلاق على أساس عاطفي كذلك . ودعا هامان إلى الوجود الانفعالي ، كما فعل كيركجارد . ظهرت الرومانسية أيضاً كحركة اجتماعية عند الاشتراكيين الطوباويين وعند الثوريين العاطفيين أمثال لامنييه . والحقيقة أن الرومانسية تعبر أيضاً عن الرغبة في البحث عن طريق ثالث بين العقل التصوري والحسية الفجة . فرفضت قسالب الفن الجملة في الكلاسيكية السابقة عليها ، كما رفضت الفن الحسي المباشر على ما وضع في الموسيقى الإيطالية وفي الصالونات ، ولذلك يعتبر هيجل أفضل معبر في الفكر عن هذا الطريق الثالث برفضه في وعلم الجمال هذين الخطأين في الفن كما رفضها في الفلسفة والدين من قبل . ولما كان الفن بطبيعته يعبر عن الوجود الإنساني أو عن الحياة أو عن الواقع ، أي أنه لما كان بطبيعته فن مضمون وليس فن شكل ، كان من الطبيعي أن يثور ضد الأشكال المفروضة عليه والقواعد العقلية الثابتة .

٣ - فلسفة تصورات العالم Weltanschauung

عرف كانط العقل النظري والعقل العمل ولكنه لم يعرف العقل التاريخي . صحيح أن هيجل وصف المسار العقلي للتاريخ ، ولكنه لم يجعله صراحة بعداً للشعور ، ولم يجعل الشعور بعداً للتاريخ . أخذ دلتاي فكرة هيجل عن روح العصر ، وجعلها تصوراً للشعور ، وتنبع تاريخ الفلسفة ، وبين أن كل مذهب فلسفي ظهر في عصر ما يبين التصور الفلسفي للعالم لهذا العصر ، ومن ثم كان دلتاي أيضاً من مؤسسي علم اجتماع المعرفة . فالفلسفة أساساً تعبير عن الحياة ، والحياة تعبير عن اللاعقل الذي يظهر مرة في الدين ومرة أخرى في الفن ، ومرة ثالثة في الفلسفة . وقد تعبير الفلسفة عن المثالية الترنسنتيالية ، أو تعبير عن تصور مثالي موضوعي كما هو الحال في المثالية المطلقة . أو عن تصور طبيعي كما هو الحال عند الطبيعيين القدماء أو المحدثين . والحقيقة أن دلتاي كان يبحث أيضاً عن الطريق الثالث ، وهو ما سماه «علم الروح» الذي يمكن فيه إعادة بناء العلوم الإنسانية خاصة علم النفس وعلم الأخلاق والفلسفة والتفسير والتربية والدين والجمال ، وكلها تعبر عن مستويات مختلفة لعالم الروح ، وهو عالم متوسط بين عالم

العقل القديم وبين عالم الطبيعة • وقد حاول دريش نفس الشيء ولكنه اتخذ الكائن الحي على المستوى البيولوجي نموذجاً له كما بين في فلسفة الكائن العضوي Philosophie de l'organisme وهو التيار الذي استمر حتى هذا القرن عند برنتانو وجولد شتين وهوسرل وريكرت •

٤ - فلسفة الحياة :

وتمثل تياراً مشابهاً لفلسفة تصورات العالم، ولكنها أقل ايثاراً في الفلسفة والميتافيزيقا والعلوم الانسانية والتاريخ واقترب الى الكائن الحي والتجربة الشخصية الخام • وقد ارتبطت بعلم النفس والبيولوجيا معاً • فاقام ميخ دي بيران الكوجيتو على الجهد والمقاومة وليس على الفكر ، وأصبح لدينا الكوجيتو البرراني في مقابل الكوجيتو الديكارتي ، الأول يمثل العنصر اللاعقلي في مقابل الثاني الذي يمثل العنصر العقلي الخالص • ولكن ظهرت فلسفة الحياة أوضح ما تكون عند جويو وفوييه ، فالحياة اندفاع حيوية عند جويو ترفض القانون ، والأخلاق لديه قائمة على اندفاع الحياة وليس على الالتزام أو الجزء ، والفن هو المجرى عن الحياة دون أن يخضع لقواعد مسبقة • أما فوسه فالحياة لديه مجموعة من الأفكار ، - القوى Idées-Forces وهي الأفكار المحركة للتاريخ كاليواعث النفسية • ثم استطاع رافيسون وبرجسون تحويل هذا التيار الى اتجاه فلسفي دقيق ، وأقام كل منهما

الميتافيزيقا على التجربة الحسية ، وطبق رافيسون ذلك على «العادة» ولكن برجسون هو الذي أقام الميتافيزيقا على التجربة ، فظهرت الحياة على أنها طاقة حيوية ، واندفاع للحياة ، وتطور خالق ، كبديل لمقولات العقل التقليدية ، ولكن هذا الاتجاه الحسي الذي يعتبر أهم رافد تقريباً في التيار اللاعقلي في العصر الحديث لا يعبر عن أزمة العقل بقدر ما يعبر عن البحث عن طريق ثالث لعلوم الحياة • فقد رأى برجسون أن كل الظواهر النفسية لا يمكن أن تدرس بمنهج عقلي ، كما هو الحال في علم النفس العقلي ابتداء من كانتوفولف ، كما أنها لا يمكن أن تدرس بمنهج تجريبي ، كما هو الحال في علم النفس الفزيولوجي ابتداء من كوردياك وفشتر وشاركوف ، فلجأ الى الحدس اتباعاً للنظرة العلمية التي ترفض إيجاد منهج من نفس طبيعة الظاهرة المدروسة •

وتوالى فلسفات الحياة عند شوبنهاور وخاصة عند نيتشة الذي يعد حلقة اتصال بين فلاسفة الحياة وفلاسفة الوجود • خرج شوبنهاور من الشيء في ذاته الذي تركه كانط سرا لا يدرك إلا بالايان الخالص ، وجعله شوبنهاور ارادة الحياة ، وهي ارادة لاعقلية عمياء ، ترفض كل قوانين الطبيعة والمجتمع ، وتكذب عن كل معرفة علمية • والارادة تقف عن تقدم التاريخ • وجاء نيتشة وأعلن أيضاً عن ارادة الحياة على أنها ارادة للقوة وشفقيها بالانسان الأسى ، وقدم العود الأبدى كبديل للتقدم • وكلا الفيلسوفين تدخل أيضاً في البحث عن طريق لعدم الحياة وجدته في النزعة الارادية voluntarisme التي تجعل الارادة في مقابل العقل سابقة عليه أو نافية له •

٥ - البرجماتية :

اعتبرت البرجماتية الأثر العملي بقياس الصدق ، وأن الأفكار ان هي الا أدوات للتأثير على الطبيعة وللحصول على المنفعة • فارجع شيلر وبرس صدق النظرية الى نتائجها العملية ، وجعل شيلر الحقيقة من خلق الفرد ، وارجع المعارف الانسانية الى الذات والواقع تجربة محضة ، والفكر خاضع لارادة الانسان ويتشكل طبقاً لها ، فقد شيلر المنطق الصوري ، وأزاد وضع منطق للتطبيق أو للاستعمال • أما وليم جيمس فقد عارض أيضاً الاتجاهات المادية والميتافيزيقية في أن واحد ، وأبرز اللامعقول ، وجعل العقل تياراً شعورياً محضاً ، كما جعل العالم تجربة خالصة ، وما المادية



دلتاي

أو المثالية الا جانبيان من التجربة * ويتمثل اللاعقل في الاعتقاد وفي ارادة الاعتقاد بصرف النظر عن امكانية البرهنة عليه * أما جون ديبوي فيجصل الأفكار أيضا مجرد أدوات للعنسل ، وعارض الاتجاهات المادية والمثالية في آن واحد ، وعكف على الذات ، وربط بين الذاتية والادادية * تمثل البرجماتية أذن محاولة للبحث عن طريق ثالث بين العقل والمادة ، فوجدته في التراث مرة ، وفي التجربة مرة أخرى ، وفي الارادة مرة ثالثة ، وكلها تعبيرات مختلفة عن الحياة *

٦ - الفرويدية :

على الرغم من أن الفرويدية أساسا تيار في علم النفس ، إلا أنه تجاوز حدوده ، وأصبح منهجا عاما يطبق في التاريخ والحضارة ، تدرس به الظواهر الاجتماعية ، وتقام عليه الفلسفات المعاصرة ، كما رأينا أخيرا عند ماركيز في محاولته الربط بين ماركس وفرويد (١٢) ، ولكن فرويد في الحقيقة كان أيضا يبحث عن طريق ثالث بين العلوم العقلية والاتجاه المادى ، فهو يرفض علم النفس العقلى التقليدى ، كما يرفض المادية الفجة التى تجعل من الظواهر النفسية مجرد انعكاسات فزيولوجية ، فالظواهر النفسية ليست ظواهر موضوعية يمكن دراستها بمنهج العلم الطبيعى ، بل هي ظواهر نفسية ، أو إنشئنا ظواهر شعورية أو لاشعورية . والذي يحرك الذات هي عوامل لاشعورية خالصة تتصارع مع الواقع * وقد طبق الفرويديون الجدد مثل هورناى وكاردينر والكسندر وفروم منهج التحليل النفسى على الحضارة والحياة الانسانية بوجه عام وبنوا العوامل اللاشعورية التى تحركها وعلى رأسها الغريزة الجنسية *

٧ - الوجودية :

وبالرغم مما يتضمن هذه الصفة من فلسفات عديدة للوجود الا أنها تدل أيضا على قاسم مشترك بينها ، وهو الوجود الذى يند عن العقل النظرى المجرد وعن الطبيعة المادية التجريدية في آن واحد . فاذا كان جانب رئيسى من فلسفات الوجود قدخرج من المنهج الفينومينولوجى ، فان هذه الفلسفات تفرض تغليب الوجود امسا بالعنسل أو تحت الموضوعية العلمية * فنجد مثلا أن سارتر في أول دراسة فلسفية له . بعنوان « تعالى الأنا موجود » (١٣) يرفض الذات أو الأنا أو الكوجيتو التى افترضه المثاليون والذى يحولون فيه الوجود الانسانى الى

مجرد ملكة أو آلة للمعرفة ، ويستبدل بالذات Moi الأنا موجود Ego وهو الوجود الانسانى المتحقق في موقف ، والذى يتعالى على الطبيعة ، والذى لاتسرى عليه قوانينها * كما نجد أن سارتر قد فعل نفس الشيء في دراسته للخيال وللانفعالات (١٤) حين رفض كل النظريات العقلية في الخيال وفي الانفعالات عند ديكرات وليبنز ، كما رفض كل النظريات الفزيولوجية عند فشنر وانصار علم النفس الفزيولوجى ، وجعل الخيال أحد عوالم الشعور ، والانفعال موقفا انسانيا يتحدد فيه سلوك الانسان ، وقد طبق ميرلوبونتى كذلك المنهج الفينومينولوجى في ظاهرة الإدراك الحسى وفي ظاهرة السلوك ، ورفض كل النظريات العقلية والتجريبية ، وجعل الإدراك احدى ظواهر البند ، والبند موجود في العالم ، ويعيش مع الآخرين ، أى أن الوجود في العالم أصبح هو الطريق الثالث بين العقل والطبيعة * وكذلك يقوم تحليل هيدجر للوجود الانسانى على رفض المثالية الأفلاطونية التى تقسم العالم الى مثال عقلى وواقع حسى ، كما يحول الطبيعة الى شعر ، وبذلك يختار طريقا ثالثا وهو الوجود الانسانى بين العقل والطبيعة أو الشعر بين الفلسفة والعلم * وقد خرجت باقى فلسفات الوجود تحاول أيضا إيجاد بعد ثالث للوجود بعيدا عن الفزيولوجيا والعلوم التجريبية : كما حدث ليامبرز عندما بدأ فلسفة الوجود ابتداء من دوسيهات المرضى النفسيين ، وكما حدث لجابريل مارسل في مقاله الأول عن «الوجود والموضوعية» مستلا الوجود خارج الموضوعية العلمية * وتمثل جميع الفلسفات المعاصرة تقريبا هذا الطريق الثالث تريد الابتعاد بالوجود عن العلم بعد أن اصغر التيار العقل لأنه كان أطول عمرا من الموضوعية العلمية * فنجد أن بلوندل يجعل الوجود مرادفا للفعل دون العقل ، كما أن مونييه يجعله مرادفا للشخص دون الفكر *

وقد تابع اللاهوت أيضا ما حدث في الفلسفة لأن اللاهوت بطبيعته لا يفعل أكثر من تعليقه لابنائهم على ثقافات كل عصر ، فحاول كارل بارت اقامة لاهوت على أساس من فلسفة كيركجارد ، كما حاول بوهوفر اقامة لاهوت آخر بتحليل تجربة المعاناة والألم ، وكذلك قام ندونسيل بتحليل الحياة الروحية على أنها تبادل شعورى بين الفرد والآخر réciprocity des consciences وما زالت المحاولات تترى في الفكر المعاصر ، كلها تحاول وضع طريق ثالث وهو طريق الوجود الانسانى *

وابعا : أزمة العقل أم أزمة العصر ؟

يتضح من كل ما سبق أن ما اصطلاح عليه بأنه أزمة العقل هو في حقيقة الأمر بحث عن طريق ثالث للانسان وللعلوم الانسانية بين العقل والطبيعة منذ اواخر القرن الثامن عشر حتى اليوم وأن اكتشاف اللامعقول الذي لا يعنى بالضرورة أنه مضاد للعقل ، بل لا يعنى أكثر من كونه أحد جوانب الحياة ، ومظهرا من مظاهر الوجود الانساني يحتاج الى نظرية أشمل من التنظيم العقلي التقليدي كما يحدث في تاريخ العلم عندما تند احدي الظواهر الطبيعية عن النسق العلمي الموجود ، فيأتي نسق آخر أوسع وأشمل من أجل احتواء الواقع الجديد .

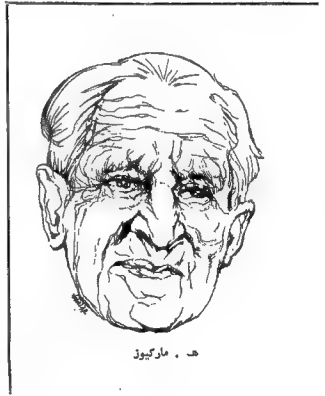
ولكن هذا الجانب اللاعقل تحول الى أزمة للعقل في القرن العشرين ، وتردد لفظ اللامعقول على السنة الفلاسفة والأدباء والفنانين ، فهل اللامعقول يعبر عن أزمة العقل أم أزمة العصر ؟ الحقيقة أن الظروف التي مر بها الشعور الأوروبي والتي ساعدت على نشأته وتطوره واكتياله هي عنصر أساسي في تكوينه (١٥) ، وهي التي حولت البحث عن طريق ثالث الى أزمة حقيقية للعقل مع أن هذه الأزمة وليدة العصر نفسه ، والأحداث التي عاشتها

أوروبا في القرن العشرين ، والتي كانت السبب الرئيسي فيما يسمى بأزمة الوعي الأوروبي ، أو أزمة الضمير الأوروبي ، والتي توحي بأن هذه الأزمة مرة معرفية ومرة خلقية ومرة اجتماعية ومرة سياسية . . الخ . ونجعل هذه الأسباب فيمايلي :

١ - ظهرت أزمة العقل بصورتها الحالية بعد أن تشبعت الحضارة الأوروبية بالعقل ، فلا يتحول شيء الى أزمة الا بعد أن يوجد . وأزمة العقل في الحضارة الأوروبية أزمة لطول وجود العقل وكفاحه على مدى خمسة قرون منذ عصر النهضة حتى الآن ، وقد تكون أزمة العقل في حضارات أخرى ناتجة عن عدم وجوده أصلا ، بمسألة أن استطاع العقل في الحضارة الأوروبية تنظيم كل شيء : الطبيعة والعقل نفسه ، بعد أن لم يعد هناك شيء خارج العقل بدأ الملل منه لأن الحياة بطبيعتها متغيرة ، ولأن الجنس البشري بتكوينه متطور بفعل الزمان . فالملل من العقل ناتج عن طول الفقه ، ورفضه ناتج عن طول قبوله ، ومهما طال العشق فانه يأتي له يوم فيفتر .

٢ - ظهرت أزمة العقل أيضا بعد أن ظهرت الآثار الوخيمة للتصنيع على حياة الفرد والمجاعة . فبدل أن اكتشفت الآلة من أجل خدمة الانسان أصبح الانسان في خدمة الآلة ، وتحول العامل الى مجرد شيء منتج ، وحرم من قيمة عمله كما هو معروف من تحليلات ماركس للعمل والقيمة . . فاصبحت الآلة في المجتمع الرأسمالي تمثل رهبة الانسان تسلب منه وقته وجهده وعمله وحياته ووجوده . فتوراة الانسان على الآلة وعلى المجتمع الصناعي جر معه الثورة على العقل باعتبار أن العقل هو المسؤول عن التصنيع لما يتطلبه من قدرة فائقة على التنظير . فالآلة هي عمل للعقل في المادة وتطبيق لقواعد الميكانيكا التي صاغها العقل . . . فآزمة العقل ظهرت في المجتمع الرأسمالي كظاهرة تابعة لآثار التصنيع على الحياة الانسانية . وقد ظهر نقد الآلة وآثارها في الفكر المعاصر وفي الفن والأدب فخرجت عديد من الأعمال الفنية عن النسق وعن انطلاق الحياة في أيام العطلة الأسبوعية أو السنوية قبل أن تعود الحياة من جديد الى عجلة الانتاج .

٣ - لما سادت الفلسفات العقلية باستمرار نزعة التفاؤل المطلق منذ ليمانز حتى برنشتاين ، وظهرت مآسى القرن العشرين : حربان عالميتان ، الاستعمار والسيطرة ، الاستغلال والاحتكار ، الاضطهاد العنصري ، الفقر والفساد ، أحس بعض المفكرين بالوجود الانطولوجي للشر ، وبأن هذا



هـ - ماركسيون

حامى حمى الحضارة الغربية فسد اللاعقل
Dérailson ويعني به كل ما يعارض السيطرة
 الغربية • العقل لديه دفاع عن القرب وعن قيمه
 الروحية ضد اللاعقل، ويعني به النول الاشتراكية
 المادية الموحدة •

وفي حركات التحرر التي عرف بها القرن
 العشرين ضد الاستعمار ، رفض كل ما هو غربي •
 فالثورة ضد العقل هي في حقيقتها ثورة ضد
 الاستعمار الغربي الذي تستر وراء العقل ، ومهد
 به خطاه ، وصاغ به خطته ، سواء كانت هذه
 الثورة من خارج الشعوب الأوروبية أو من داخلها
 من الأحزاب التقدمية واليهيات المناهضة • وإذا
 كان قد قيل من قبل دأيتها الحرية كم من الجرائم
 قد ارتكبت باسمك ، فانه يمكن أن يقال بالمثل :
 دأيتها العقل ، كم من الجرائم قد ارتكبت باسمك •

٦ - ارتبط العقل أيضا بصعود الطبقة
 البرجوازية ، فهي التي أعلنت من شأن العقل
 لأنه وسيلتها لتنظيم التجارة والصناعة • وتاريخ
 البرجوازية الأوروبية معروف ، وظهور فلاسفة
 العقل وارتباطهم بها وتبريرهم للعقل والحرية
 والفردية والنشاط الخلاق لتبرير استغلالها ، كل
 ذلك أدى إلى اعتبار العقل هو المسؤول عن استغلال
 البرجوازية • والثورة ضد العقل هي في حقيقة
 الأمر ليست ثورة على العقل بل ثورة ضد الطبقة
 البرجوازية التي استغلت العقل لحسابها الخاص
 في استغلال الطبقات الكادحة • فازمة العقل على
 ما وصف لو كاش هي في الحقيقة أزمة البرجوازية
 فلسفة ونظاما ، بعد أن وضع استغلالها للطبقات
 العاملة ، وتستمر وراء العقل ، وبحسبها عن طريق
 آخر تبرر به وجودها •

٧ - حدثت في القرن العشرين حربان عالميتان
 رأت فيهما أوروبا من وسائل الدمار ما لم تره من
 قبل في أية حروب سابقة • وقد حدثت الحربان
 بين شعوب من نفس الجنس والدين والحضارة
 والتاريخ ، ولم يظهر أثر الفلسفات المثالية التي
 دعا لها أكثر الشعوب إيمانا بالحرب ، وأول من
 بدأها ، فبدا أن الواقع له قانونه الخاص الذي
 يسيره والذي هو حقا ليس قانون الفكر الذي
 وضعه المثاليون • فوقع حربين على مدى ثلاثين
 عاما أكبر دليل على إفلاس الفلسفات المثالية •

٨ - وللحديث عن أزمة العقل دلالة سياسية
 واضحة لأن الثورة على العقل تؤدي في النهاية إلى
 النزعة الإرادية voluntariste بما يتبعها من

العالم ليس بأفضل العوالم الممكنة ، وبأن الشر
 موجود بالفعل لا يمكن أن يرد إلى درجة من درجات
 الخير أو إلى نقص أو إلى عدم أو إلى وجهة نظر إلى
 آخر هذه النظريات التي تنكر الوجود الجذري
 للشر من أجل إثبات طيبة الله المطلقة أو خلود
 الروح • خرج سارتر نائرا على تباؤل برنشتيغ
 مؤكدا وجود الشر ، وخرج جايريل مارسل نائرا
 على روحانيات برنشتيغ مؤكدا معاناته للجسد ،
 وخوفه من الموت ، وانزعاجه من المرض ، ومعاناته
 للألم • فتودة هؤلاء على العقل هي في الحقيقة ثورة
 على نفقة التباؤل المصاحبة كمنظور من مظاهر
 العقل ، أمام واقع مرير ليس فيه ما يدعو
 للتفاؤل •

٩ - بالرغم مما كان يقال عن غنى أوروبا
 بالموارد الأولية ، خاصة الفحم والحديد ، وعن وفرة
 كفاياتها الانشائية ، فان ازدياد الأسعار المتناهي،
 وارتفاع أجور الأيدي العاملة ، والرغبة في رفاهية
 العيش ، كل ذلك أدى إلى الإحساس بتجربة الفقر
 أو الضنك ، والمعاناة من نقص الموارد ، أو انخفاض
 الأجور • فاصبح هم الأوروبي هو كيف يقاتل ،
 وكيف يدفع الأزمات المتصاعدة ، والتأمينات
 المختلفة حتى أصبحت المشكلة المادية همة الأول •
 وتوالت الاضرابات للمطالبة بزيادة الأجور ، وتوالت
 ارتفاع الأسعار ، والكل يدور في حلقة مفرغة حتى
 أصبحت الحياة المادية عبئا ثقيلا على الجميع • على
 الفقير حتى يفنى ، وعلى الغني حتى يزداد غنى •
 كل ذلك جعل من الصعب تعقيل الواقع في حين
 أنه لو أعيد تنظيم الاقتصاد في المجتمع الرأسمالي
 لأمكن التغلب على مشكلة الفقر واستغلال الطبقات
 العاملة ، ومن ثم فرضت الحياة نفسها بكل ما فيها
 من معاناة وألم وفقر وضنك ، وأصبحت هذه
 الموضوعات دالة بذاتها دون ما حاجة إلى صياغات
 عقلية ، وإن كل نظريات العالم عن الفقر لن تمنع
 ظلمة من الموت جوعا •

١٠ - ارتبطت أوروبا بالاستعمار لأنه وليدها ،
 ويقوم الاستعمار على التنظير العقلي وعلى التخطيط
 لاستغلال ثروات البلاد المستعمرة ، وإيجاد
 الأسواق لتصريف المنتجات • وكانت حجة
 الاستعمار وهو يقوم بنفسه أنه أتى للتحرير
 والتعضير يقوم على التخطيط ، والتخطيط يستلزم
 انتظما وترشيد الحياة ، فتقلب المستعمرات من
 العمل البدوي إلى العمل الآلي ، ومن الانتاج
 الصغير إلى الانتاج الكبير ، ومن المقايضة إلى النظم
 المصرفية ، ومن الإكواخ إلى تخطيط المدن ، ومن
 الريف إلى العمران • فالعقل عند ياسبرز هو

الخضارة الغربية كنموذج لها ان ارادت ان تكافح هي الأخرى باسم العقل ومن أجله .

- (١) أنظر مقالنا : «هيجل والفكر المعاصر» ، الفكر المعاصر ، أكتوبر سنة ١٩٧٠
- (٢) أمدي برنشتيخ كتابه «تقدم الوصي في الفلسفة الغربية» الى برجسون .
- (٣) محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة ، الباب الثاني ، الفصل الثاني .
- (٤) أنظر مقالنا «المقتل والثورة» (١) ، (٢) ، الكاتب ، مايو ، يونيو ١٩٧٠
- (٥) أنظر مقالنا : «رسالة في اللاهوت والسياسة لاسيغوتوا» تراث الانسانية ، مارس ١٩٦٩ وأيضاً : «الدين في حدود العقل وحده لكاتل» تراث الانسانية ، سبتمبر ١٩٦٩ .

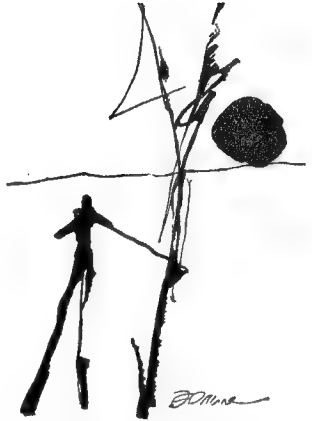
- (٦) أنظر تحليل كاسيرر للفلسفة التنوير في La philosophie des lumières.
- (٧) أنظر مقالنا : «الكاموس الفلسفي لغوتري» ، تراث الانسانية ، مارس ١٩٧٠ .

- (٨) أنظر مقالنا : «الفنيولوجيا والبيئة العلوم الادروبية» ، الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧٠
- (٩) Essai sur les éléments principaux de la représentation, PUF, Paris.

- (١٠) لم نستطع الاطلاع على كتاب لوكاش «هدم العقل La Destruction de la Raison» بجزيئه الذي يؤرخ فيه للحركات الاقلية في الفلسفة الغربية ابتداء من شلنج حتى نيتشة ثم من دلتاي حتى توينبي . وما يؤسف له بالفعل عدم وجود هذا الكتاب الهام في مصر في المكتبات العامة أو الخاصة . ولوكاش الذي توفي في الشهر الماضي يكتب منذ ستين عاماً !
- (١١) أنظر مقالنا : «وانغوتو والمسيحية المعاصرة» الفكر المعاصر ، يناير ١٩٦٩ .

- (١٢) H. Marcuse, Vers la Libération.
- (١٣) Sartre : la Transcendence de l'Ego.
- (١٤) Sartre : L'Imagination, PUF, Paris.
- (١٥) أنظر تحليلنا لهذا المنصر في مقالنا : «موقفنا من التراث الغربي» ، الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧١ .

- (١٦) وقد اتهم لوكاش بأن كتابه من «هدم العقل» كان تبريراً لانعزال ستالين التي لم تخضع للعقل وتأييداً للزعة الإرادية والسلطوية ، مع أن لوكاش قد نبه الى ارتباط النزعات الاقلية الفاشية في معظم «مؤلفاته» الفلسفية وخصص دراسة خاصة من «نيتشة والفاشية» من أجل اثبات ذلك .



تأييد حكم الفرد المطلق الذي لا يخضع للعقل أو للفاشية التي لا تخضع إلا لسلطان القوة (١٦) . وقد ارتبطت كل النزعات اللاعقلية بالشوروات الرجعية المضادة بالاقطاع أو بالنزعات الفاشية والنازية . فعارض شوبنهاور ثورة ١٨٤٨ لأن الارادة لديه تمنع كل ثورة فهي بذاتها كبديل للتقدم ، كما ارتبطت الحركات الرومانسية بالدفاع عن الماضي وعن الاقطاع المثل في الكنيسة وعن الكاثوليكية وكانت وراء إعادة الملكية في فرنسا Restauration . كما نصيب شبنجلر نفسه مدافعا عن الغرب وعن مجاله الحيوي وعن نقباء الجنس الآري باسم الحدس والآلة واللامعقول . وقد ظهرت معظم الحركات اللاعقلية في عصر ظهور القوميات وتأكيد كل قومية لذاتها ضد ثورات الطبقات العمالية وعالمية النضال . وإذا كان جابريل مارسيل قد جعل من الوجود سرا ، ورفض شمول العقل فلأن الشمول لديه صفة للمجتمع الاشتراكي أكثر منه صفة للعقل . فما يقال عن أزمة العقل هو في حقيقة الأمر الرغبة في العودة بالمجتمع الأوروبي الى عصر الغاب حيث تكون الغلبة للفرقة وحدها .

ولكن في مجتمعات أخرى قد تكون هناك أزمة حقيقة للعقل لأن لها تسعيت منه بل لأنها ما ذالت تصبو اليه نظرا لسيادة الخرافة والوهم . والمطلوب منها أن ترى انتصارات العقل في



هل يمكن قيام نزعات لاعقلانية؟

بجاهد عبد المنعم مجاهد

كتابه « الموت والعبقرية » وقياسه يسير على النحو التالي : الموت يقتضى الشخصية ، الشخصية تقتضى الحرية ، إذن الموت يقتضى الحرية .. وقد جاءت هذه الصياغة المنطقية الاستدلالية خير مبرر عن وجودية هيدجر التى لا تنبئ على تجارب شخصية معاشة ، واستطاع أن يصل الى لب الصياغات الهيدجرية من أنها مجموعة من القياسات الأرسطية وأن الوجودية التى تريد أن ترتد بالوجود البشرى الى حالة البكارة ورعدة الخلق الأولى قد عبرت عن حالتها اللاعقلانية بأشد ما فى العقل من صيغ منطقية صارمة .

ولقد ذكر الخادم أرسنسى لمستر نوت فى رواية صمويل بيكيت « وات » أن هناك ثلاثة أنواع من الضحك : « المرير والضحك والحالى من المرح » الضحك المرير يضحك على ما ليس خيرا ، انه ضحك أخلاقي . والضحك الضحل يضحك على ما ليس حقيقيا ، انه الضحك العقلى . ليس خيرا ! نيس حقيقيا ! حسنا ، حسنا . غير أن الضحك الذى بلا مرح هو الضحك الشيطاني

« ان ابن الله قد صلب ، ولست خجلا من هذا الحادث لأن الناس يجب أن يكونوا محتاجين الى أن يخجلوا منه . ان ابن الله قد مات ؛ ويجب بكل الطرق الايمان بهذا لأنه محال . وهو قد دفن وبعث من جديد ؛ والواقعة مؤكدة لأنها مستحيلة » (عن « وليم باريت » الانسان اللاعقلاني . دراسة فى الفلسفة الوجودية : ص ٨٣) هكذا صاح الأب ترلتان (١٥٠ - ٢٢٥) فى بداية الصور الوسطى .. فهل كانت صحيحة لاعقلانية غلت تيارا كبيرا الى أن تدفق فى الوجودية أولا ثم فى بقية أشكال العبث بعد هذا ؟ المسيح يبعث من جديد لأن هذا مستحيل .. أى تناقض هذا ؟ ولكن هل هو تناقض حقيقي ؟ ألا نجد هنا قياسا أرسطيا خذفت احدى مقدماته وإن كانت هذه المقدمة موجودة ضمننا ألا وهى : العقيدة تعنى تحقق المستحيل ؟

وعندما أراد الدكتور عبد الرحمن بدوى أن يعبر عن الصلة الحميمة بين الموت والحرية ، عبر عن هذا على شكل قياس أرسطى كما تجده فى

الوحشي ، من أسفل المتخار - هاو ! هكذا . انه ضحك الضحكات .. الضحك الذي يضحك على الضحك ... بكلمة ، انه الضحك الذي يضحك - وأرجوك سسكوتا - على ما ليس سسعيدا « (عن « سكوت » صمويل بيكيت : ص ١٠٤) فهل هو تصنيف خالي من النظر العقل ؟ أم أنه قائم على الرمد الدقيق العقلاني للواقع مدخلا ضمن هذا الواقع ما قد يبدو أنه يند عن الواقع ؟ وهكذا - بمفارقة غريبة نجد انه ما من صيغة من صيغات العيث أو العدمية أو الوجودية أو اللاعقلانية الا ويتم التعبير عنها بشكل عقلاني صارم .. فهل أدرك الهاربون من العقل أنهم إلى العقل هاربون ؟

فهل معنى هذا أننا نريد أن نصل إلى التقيض المقابل فننفي وجود النزعات اللاعقلانية مادامت تنبئ إلى العقل ؟ لكن مادام العقل نفسه هو الذي كشف عن نية هذه اللاعقلانية أفلا تعد هذه اللاعقلانية جزءا من العقل نفسه ؟ فهل نحن واصلون بهذا إلى نوع من التلاعب بالألفاظ ، أم أننا نريد أن نصل إلى شيء جاد موجود في الواقع والفكر على السواء ؟

يقول المفكر الجرجي جورج لوكاتش :

« لنفحص الآن على نحو أجمالي منهجية اللاعقلانية . لقد بين هيجل أنه عندما يكتشف الإنسان التناقضات الضرورية للعقل ، أي تناقضات التفكير المنطقي ، فإن المشكلة التي تطرح بنفسها إنما تبدو تحت الجانب المباشر لللاعقلاني ، وعلى الجدل حينئذ تقع مهمة اظهار التركيب الفوقي للحدود المتناقضة . وعندما يقوم تماما بهذه المهمة فإن الإنسان يستطيع أن يتبين أن العقل الفوقي ينتج تماما عن التناقض الضرورية للاستدلال المنطقي ، تلك التناقضات التي أنتجت في الظاهر اللاعقلانية » (لوكاتش : أوجودية أم ماركسية ص ٦٥) .. ويوضح هيربرت ماركيز المسألة عند هيجل قائلا : « تحاول (نظرية الماهية) تحرير المعرفة من عبادة (الوقائع الملاحظة) ومن فلسفة الموقف الطبيعي التي تفرض هذه العبادة » (ماركيز : العقل والثورة . هيجل ونشأته النظرية الاجتماعية ، الترجمة العربية للدكتور نواز زكريا ، ١٩٧٠ : ص ١٥٣) .. إذن فإذا كانت هنالك لاعقلانية تظهر فليس هذا راجعا إلا إلى الفرق في عبادة الوقائع المباشرة والاستسلام للموقف الطبيعي .. فهل يعنى هذا أن المسألة ترجع إلى مجرد المعرفة ، وأن اللاعقلانية هي

مسألة من مسائل مبحث المعرفة فحسب ؟ في هذه الحالة لا تكون قد فهمنا الديالكتيك الهيجلي ، لأن الديالكتيك الهيجلي ليس إلا انعكاسا (دياكتيكيا) لديالكتيك الواقع .. إذا كانت هناك لاعقلانية متمكسة في الفكر فذلك لأن البشر والأفراد لم يكشفوا بعد جوهر الواقع ، وكذلك شأن الواقع البشري لم يتطور بعد في التاريخ بشكل يجعل العقل لا تنعكس فيه هذه اللاعقلانية .. يقول هيجل : « الماهية هي الوجود متجاوزا .. الماهية مفترض فيها أن المباشرة تعارضها ، وهي مباشرة من النوع الذي يجعل الماهية تخرج منها فتحفظ وتتمسك بنفسها في هذا التجاوز » (هيجل : علم المنطق ، الجزء الثاني : ص ٢٠) .. فإذا ما أريد القضاء على اللاعقلانية فلا يتم هذا فحسب بمجرد المعرفة ، بل يتم بتبين وتحقيق أن « في الأشياء عنصرا دائما ، وهذا الدائم هو ، أولا وقبل كل شيء ، ماهيتها وبداية الحقيقة هي معرفة أن المظهر والماهية لا يتفان .. وعلامة التفكير الجدل هي القدرة على تمييز المسار الأساسي من المسار الظاهري للواقع وعلى ادراك العلاقة بينهما » (ماركيز ، المرجع المذكور : ص ١٥٣ - ١٥٤) .. بتبسيط شديد ، أن التاريخ وهو يتحرك لم يتعد بعد مع العقل الأمر الذي يسمح بوجود ما يعوق حركة التاريخ وحركة العقل أيضا .. ولما كان العقل - كما قال هيجل - هو سيد العالم والتاريخ فإن ما يعوق حركة التاريخ هو اللاعقلانية .. ومن ثم فإن التاريخ يطلب الإنسان لا على أن الانبئان هو الأصل والوجود هو الظل ؛ بل على أساس أن الإنسان « ليس سيد الموجودات ، بل على أنه داعي الكينونة » (هيدجر : رسالة حول النزعة الانسانية : ص ٢٨٨) ذلك أن الوجود هو الوسط الذي سيسمح بترقي الإنسان في التاريخ ، وهذا ما أدركه هيدجر ببصيرة هيجلية فريدة : « أن ما يهم في تعريف إنسانية الإنسان على أنها الوجود في الخارج ليس هو أن الإنسان هو الجوهري ، بل أن الكينونة هي الجوهرية باعتبارها بعد الوجود في الخارج الانجذابي » (المرجع السابق : ص ٢٨٣) .

فما هي طبيعة هذه اللاعقلانية التي هي المظهر في الوجود لا جوهره ، والتي لا يعني هذا افتراض عدم وجودها بل يعنى طلبها لأن تلغى ؟ يوضح هودجن رأى جورج لوكاتش في اللاعقلانية قائلا : « الإيعقلانية هي الصسورة

العالمية تعني التمسك بأنه لا يوجد أى واقع موضوعي ، أو أننا لا نستطيع أن نعرفه ولكننا نستطيع أن نعرفه على أنه بلا معنى . فإذا أخذنا بهذا فاما أن نجد طريقا للعيش مع اللامعنى أو نشيد عامدين أسطورة لكي نعطي العالم معنى معتبرين أنه أفضل لنا أن نعيش بوعي مع أسطورة على أن نعيش حياة خالية من المعنى في عالم خال من المعنى » (هودجز : لوكاتش حول اللاعقلانية، في كتاب : باركنسون (مشرقا) : جورج لوكاتش : الانسان وأعماله وأفكاره : ص ٨٩) ويذهب القاموس الفلسفي السوفييتي إلى أن «اللاعقلانيين وهم يرفضون الملكة العارفة للعقل يبرزون في المقدمة الإيمان والفرية والإرادة اللاشعورية والحس والوجود الانساني » (روزنتال ويودين : قاموس الفلسفة : ص ٢٢٢) . ويقول مايرسون عن اللاعقلاني أن « له ميزة أنه يدل بوضوح على أن الأمر مساله واقعة هي ما نعتقد أنه يقيني ولكنه يظل وسيظل دائما يند عن الفهم ولا يخضع للعقل ولا يمكن جبره الى عناصر عقلانية بشكل محض » (مايرسون : الذاتية والواقع : ص ٢٩٨) ويفسر المسألة أكثر بقوله : « أن شرح ظاهرة كما يبينها الميكانيزم لنا تبدو كما لو كانت محاطة أو محدودة بلا عقلانيتين : لاعقلانية تنجيه نحو الشيء - لا نستطيع أن نفهم كيف يمكن للأجسام أن تؤثر بعضها في البعض الآخر ؛ واللاعقلانية الأخرى تنجيه الى الذات - لا نستطيع أن نفهم كيف أن الحركة فينا يمكن أن تتحول الى احساسات » (المرجع نفسه : ص ٣٠٨) .

اننا لو تتبعنا اللاعقلانية منذ الانسان البدائي حتى الآن مروراً بشلنج وشوبنهاور وكبركجور وبرجسون وكامو وبكييت واوينيسكو وأربال فأننا نجد أنها إما أن ترتد الى المنهج وإما أنها ترتد الى الرؤية . . اما قصور في أداة المعرفة ، وإما قصور في النظر الى العالم . .

يتوصل بعض اللاعقلانيين الى لاعقلانيتها عن طريق الحس . . انهم يرفضون العقل أداة للمعرفة ويقومون بدله بالحس . . ولكن هل الحس يصلح وسيلة للمعرفة ؟ ليس فيه ما نبهنا اليه جورج لوكاتش من أن « نشيدان الحس للاعقلاني بالمعنى المادي للكلمة لأن الحس بطبيعته ليس شكلا من أشكال الحجاج والجدل . لكنه لاعقلاني بمعنى آخر أيضا : أن نشيدان الحس هو دائما مصاحب بالزعم بأن بعض الناس لهم قدرة عليه وآخرين ليست لديهم هذه القدرة . ولهذا فإن النشيدان موجه الى فئة ممتازة ، انه مايسميه

لوكاتش دوما النظرية الأرستقراطية للمعرفة » (هودجز : المرجع المذكور : ص ٨٩) وذلك على أساس أن لوكاتش يعتبر « الحس . . ليس شيئا آخر سوى دخول مفاجئ في الوعي لعملية تفكير لاشعورية » (لوكاتش : أوجودية أم ماركسية ؟ : ص ٥٦) ان الحس لا يصلح أداة للمعرفة فهو ليس الا استمساكنا تماما للأشياء ، الفاء لدور العقل ، ومن ثم يلوح العالم لاعقلانيا تماما . . ان الحس يزعم أنه هو المعرفة العينية للأشياء ، لكن ما هو عيني ليس ما هو مباشر . . العيني هو الذي عانقه العقل في واقعه فكشف عن حركته ، أما المباشر فهو ملاسمة لسطح الأشياء وعرضيتها ومظهرها فلا تنكشف الا سكونية الأشياء . .

« ان حس المحية يتخذ من المعنى المباشر للتجربة الباطنية نقطة انطلاقه حيث يعتبره غير مشروط وأوليا ، دون أن ينظر اطلاقا في طبيعته وأحواله وينطلق حينئذ الى (رؤيته) . الجردة النهائية المنفصلة عن الواقع » (لوكاتش : الوجودية ، وكتاب : سيلارز وآخرين (مشفرون) : فلسفة للمستقبل : ص ٥٧٤) . . والحس بهذا انما يعزلنا عن التاريخ ، ولما كان الانسان كائنا تاريخيا أولا وقبل كل شيء فان الحس يعزلنا عن الانسان ، أو بمعنى أدق انه قائم ضد الانسان . . وليس غريبا أن نرى الحس ضد الديالكتيك « فالهس هو البديل اللاعقلاني عن الجدل ، وحينما تعيد فلسفة تزعم أن البصيرة العقلانية هي الطريق الوحيد التي يمكن فيها لبعض الأشياء المعنية أن تعرف فأنك تكون في حضور اللاعقلانية » (هودجز : المرجع المذكور : ص ٨٩) .

ان اللاعقلانيين يرفضون العقل وسيلة للمعرفة . . ولكن أى عقل هذا الذي يرمونه ؟ انه عقل لاعقلاني ان جاز مثل هذا التعبير . . يتساءل نيتشه في كتابه « الفجر » : « كيف جاء العقل الى العالم ؟ كالفناء - بطريقة لاعقلانية - علينا أن نخمنه ، مثل الفجر » (ص ١٢٢) . . ولكن هل هذا هو العقل ؟ أم أنه تعريف مساو للحس ؟ ان اللاعقلانيين وهم ينددون بالعقل انما هم في الحقيقة ينددون بعقل مجرد ، ينددون بالفهم ، لأن الفهم هو الذي يقف عند حدود الأشياء في سكونها ولا يستطيع حركتها . . ومن هنا مصدر الثورة ضد العلم والمنهج العلمي نظرا لأن المنهج العلمي له حدود ولا يمكن أن يتجاوزها - كما ينهون - : « يجب أن يكون مفهوما . . أننا بأقربنا بوجود هذا الحد فأننا



هييجر



يونسكو

لا نؤكد فحسب أننا لا ننجح إطلاقاً في الاقتراب من هذا الفهم ، بل أننا نن نفترق الا من احد فحسب » (مايرسون : المرجع المذكور : ص ٢٩٨) من ثم يعنى العلم العالم على انظره الآلية انلاصه ويصل الى تفسير العالم على أنه لاعقلاني ، فهو حبيس النظرة البيولوجية التي لا ترى الظاهرة الا على أنها « احساس » ، وإن شرح الظاهرة يعنى شرح الاحساس . فكيف يمكن أن يتظاهر الانسان بتقبل ما هو نفى محض وبسيط على أنه شرح ؟ (المرجع نفسه : ص ٢٩٧) ان هذا المنهج محصور في أن اللاعقلاني مرتبط بالتغير أما « العقلاني فهو أن الأشياء تبقى لا أنها تتغير » (المصدر نفسه : ص ٣١٢) . ولكن عندما يعجز منهج ما عن تفسير ظاهرة ما أفلا يكون الموقف هو تعديل هذا المنهج أو اللجوء الى منهج آخر بدل اتهام العالم باللاعقلانية ؟ « عند هييجل » عندما نجد ان (الفهم) يوجد في مثل هذه الصعوبة فإن ما تفعله هو اللجوء الى « العقل » الذي يعنى التفكير الجدل ، فأنت تتجاوز تجريد الفهم بحركة مساعدة جدلية ومن ثم تولد مفاهيم ملاتية لكي تعمل ما كان الفهم قاصراً على أدائه حتى الآن » (هودجز : المرجع المذكور : ص ٨٨) . فإذا كان الفهم القاصر على السكونيات قاصراً بالنسبة لفهم التغيرات أفلا يمكن أن تلجأ الى العقل الذي هو بتطبيقاته جدلي يساعدنا على التفسير بدل أن نصل الى الحكم : العالم لاعقلاني ؟ وما العقل أو « الجدل عند هييجل الا الانتقال من مفهوم برهن على أنه تجريدي تماماً بالنسبة للوقائع الى مفهوم هو عيني بما فيه الكفاية وغنى في المحتوى بما فيه الكفاية لتفطيتها . واللاعقلانية تأخذ شكل رفض فعل هذا ، شكل رفض امكان فعل هذا . فاللاعقلاني يشير الى احباط العلم في مواجهة بعض المشكلات المعينة التي تكون مناهجها الرائعة ليست سديدة لتناولها ، ثم يفترض أن حدود العلم الراهن هي حدود الامكانية الانسانية في المعرفة » (المرجع السابق : ص ٨٨ - ٨٩) . ومن ثم ننحى السكونية على انها عارضة لنصل الى المساهية على أنها حركية العالم ، فالمساهية لا تكتشف الا « عندما تبطن المعرفة نفسها وهي تخرج من مجال الوجود المباشر ، وهي تكتشف المساهية خلال هذا المتوسط » (هييجل : المرجع المذكور : ص ١٦) . إذن المساهية ليست فعلاً من افعال الذات العارفة بل هي « ذاتها نتيجة تطود عيني أي أنها (شيء تسري عليه الصلورة) » (عن ماركيز : العقل والثورة : ص ١٥٥) .

فإذا تركنا قصور أداة المعرفة وانتقلنا الى محتوى اللاعقلانية فماذا سنجد ؟ اننا سنجد أن العالم عبث أو أن العالم يسير بإرادة عبياء ، أو أن العالم يتحرك بالغريزة ، أو أن العالم خلو من المعنى ، أو أن العالم ليس وجودا ، بل هو عدم .. اكتفى بالرد بطريقة خارجية فجاء فنقول انها نظرة بورجوازية الى العالم ، نظرة أناس يائسين أعجزهم النظاخن وتكنفي بمثل ما قاله لوكاتش عن العلم عند الوجوديين بأنه الشيء « الذي يسحر الفلاسفة المورثين وهو اصطورية المجتمع الرأسمالي المنهار » ؟ (لوكاتش : الوجودية : ص ٥٨) **الا ينل الحديث عن العلم والافتراق والموت والياس وفقدان المعنى على أن شيئا حدث للإنسان ، وأن لهذا الحدث بعدا وجوديا ؟** عندما نجد مسرحية (فى انتظار المجهول) لتلليد جويس الايرلندى مسؤول ببيكت - وهي مسرحية يسرى فيها العلم فى كل سطر من سطورها من البداية الى النهاية - يستمر عرضها لأكثر من ستة عشر شهرا .. فى عواصم أوروبا ، فلا يمكن الا أن نستنتج أن شيئا ما يحدث فى العقل الأوروبى ما لا يجعل تقاليدته تحرسه تماما ، ومما يجب أن يعاش حتى النهاية المريعة . ومن المؤكد أن جمهور مسرحية ببيكت يتبين شيئا من تجربته هو مما يراه على خشبة المسرح ، يتبين بعض الصدى - مهما يكن مقنعا - لحوائه ، وبمعيار هينجر (انتظاره لله) (باريت : المرجع المذكور : ص ٥٥) اذا كانت القوة البنائية هي رمز للعقل الانساني وهو يشهد حضارته فلماذا هذا الخواء الذى يكسبه أدبه وفنه ؟ اليس هذا دليلا على أن هناك شيئا واقعا يحدث للإنسان بالفعل ؟ اليس هذا دليلا على أنه تظهر بالفعل قسوى للتدمير والافتاء وتقوى العقل والانسان ؟ ومن ثم فلا غرابة أن نرى فى مسرح العبيث « الناس وقد جردوا من الظروف المرضية للوضع الاجتماعى أو السياق التاريخى وورجوهوا بالاختيارات الرئيسية والمواقف الرئيسية لوجوده .. فنرى الانسان مواجهاً بالزمن، ولهذا فهو فى حالة انتظار فى مسرحيات ببيكت أو جليلر ، الانتظار بين الميلاد والموت ، الانسان وهو يهرب من الموت يرقى أعلى وأعلى فى مسرحيات فيان أو يفرق مستسلما نحو الموت فى مسرحيات بوزاتى ، الانسان وهو يتمرد ضد الموت ، يواجهه ويتقبله فى مسرحيات ايونيسكو (قاتل بلا مقابل)؛ الانسان الغارق حتى النخاع فى سراب الأوهام ، مرايا تعكس مرأيا ودائما تخفى الحقيقة القصوى فى مسرحيات جيتيه : الانسان وهو يحاول أن

يؤسس وضعه أو ينفذ الى الحرية لا شيء الا ليحدد نفسه مسجوناً من جديد فى التمثلات الأخلاقية عند متويل دى بديولو ؛ الانسان وهو يحاول أن يستخلص له مكانا متوازعا فى البرد والظلام الذى يحيط به فى مسرحيات بنتز ؛ الانسان وهو يسعى عينا أن يستحوذ على القانون الأخلاقى للفرد وراء استيعابه فى مسرحيات أربال ، الانسان الواقع فى المازق الذى لا مهرب منه من أن الجهد المتخذ يقضى الى النتيجة نفسها ككسل سلبى - العمق الكامل والموت الأقصى - فى الأعمال الأولى لاداموف ؛ الانسان الوحيد للأبد المسور عليه فى سجن ذاتيته وهو عاجز عن الوصول الى رفاقه فى الغالبية العظمى لهذه المسرحيات (اسنن : مسرح العبيث : ص ٢٩٢) .. ان المظهر أن الانسان محاط بالقوة ، لكن الجوهر أن دودة الهمد كامنة فيه بسبب هذه القوة نفسها .. « ان لدى الانسان الآن قوة أكبر مما كانت لدى بروميثوس وبيكاروس أو أى من هؤلاء الأبطال الأسطوريين الجسورين الذين كان عليهم أن يستسلموا فيما بعد لخطر الكبرياء . ولكن لو حدث والتفت من راقب من كوكب المريخ واستدار من هذه الامتيازات الخارجية للقوة الى شكل الانسان كما يتكشف فى رواياته ومسرحياته ورسمه ونحته فإنه سيجد مخلوقا مليئا بالتقوى والفتحات بلا وجه ملغزا مغطا بالشكوك وأشكال النفى ومتناهيا بشكل حاد » (باريت : المرجع المذكور : ص ٥٧)

فاذا أريد نفى حقيقى لما يقوله أصحاب اللاعقلانية ، خلا يأتى من مثل القول بأن مايقولونه هو نتاج حضارة أفلسست ، أو نتاج طبقة بورجوازية ، متفسخة بل يأتى النفى الحقيقى لما يقولونه بنفى حقيقى لما يقولونه فى العقل الجدل والواقع الجدل على السواء ..

ويلاحظ أن فى أعماق معظم اللاعقلين حنيننا خفيا للعقل .. ومن هنا مصدر الصياغات والبراهين العقلية الاستدلالية لقضايهم .. وإذا نحينا هذه الناحية الصورية ونظرنا الى محتوى كلامهم فاننا نراهم يحسدونهم عن اللاعقلانية إنما ينهون الى وجود أخطار فى الواقع المعاش تفضى الى هذه اللاعقلانية .. فإذا نظرنا الى كامو وجدنا أن « مذهب كامو فى العبيث تبين أيضا حدود العقل ، ولكن حينئذ يتصرف فى اتجاه مختلف تماما بأن يتقبل هسله المحدود ويتمسك بالعقل باعتباره رابطة الانسان الوحيدة مع الواقع ، بالرغم من انها رابطة واهنة للغاية »

لنفسها على حين أن ذلك الذى يطور وجودها من خلال مثل هذا الدافع يدفع العقوبة ويعبأ الحسرات » (هيجل : محاضرات فلسفة التاريخ : ص ٣٤) -

فإذا أمكن للعقل أن يقهر المباشى وللدبالتيك أن يقهر السكونى ، فهل نكون قد قضينا على كل لاعقلانية ؟ يبدو أنه إذا كانت للعقل حيله والأعبه لتحقيق نفسه بالرغم من الحسى والعرضى والزائف فإنه هو نفسه قد ينتج أيضا الحسى والعرضى والزائف .. وهنا نصل الى أشد أنواع اللاعقلانية ضراوة : أننا نصل الى لاعقلانية العقل .. وهو ذلك الذى أفاض فى الحديث عنه ماركيز طوال كتابه « الإنسان ذو البعد الواحد » . فإذا كان العقل فى سعيه لتحقيق ذاته يسعى الى القضاء على ما ليس عقلا ، تبينا لأن جوهره هو النفى ، فإن العقل فى حضارة التكنولوجيا يسعى الى إلغاء النفى ومن ثم يفرز لاعقلانية تستشرى بشكل لا يمكن من القضاء عليها ذلك أن « العقلانية الصاعدة تظهر - فى شكلها التاملى وكذلك فى شكلها التجريبي - تناقضا حادا بين الراديكالية النقدية فى المنهج العلمى والفلسفى من جهة والنزعة المسائلة اللانقدية فى الموقف تجاه المؤسسات الاجتماعية القائمة والعاملة » (ص ١٥) ومن ثم نصل إلى « خضاع للعقل » مغلوب .. نصل الى ما يمكن أن نسميه سوء طوية للعقل (سوف نعتقد مستقبلا دراسة مقارنة على نحو ديبالتيكى بين خداع العقل عن هيجل وسوء الطوية عند سارتر) .. وفى هذه الحالة نجد أن خداع العقل لا يعمل الا لصالح القوى القائمة . والاصرار على المفاهيم الاجرائية والسلوكية إنما يتجه ضد الجهود التى تبذل لتحرير الفكر والسلوك من الواقع المعطى من أجل البدائل المقبورة . ان العقل النظرى والعمل والسلوكية الأكاديمية والاجتماعية يلتقيان على أرض مشتركة : على أرض مجتمع متقدم يحول التقدم العلمى والتقنى الى أداة للهيمنة » (ص ١٥ - ١٦) ويبلور ماركيز رأيه فى هذه الحضارة العقلانية - اللاعقلانية قائلا : « ان أكثر الجوانب تقدما فى المجتمع الصناعى تظهر من خلال هذين الملمحين : تيار نحو كمال العقلانية التكنولوجية وجهود مضاعفة لاحتواء هذا التيار داخل المؤسسات القائمة وهنا يمكن التفاضل الدال على هذه الحضارة : العنصر اللاعقلانى فى عقلانيتها . وهذا هو

وهكذا بمعنى ما من المعانى فإن اصرار كامو على واقعة العبث مرتبط بنوع من العقلانية المتطرفة . والنزعة المناهضة للعقلانية التى يرفضها بسميها (التفكير المتضخ) « كروكشانك : البير كامو وأدب التمرد : ص ٥٨ » وهذا ما يوضحه وليم باريت : « ان اكتشاف البؤس الروحى للإنسان هو تحقيق انتصار ايجابي للروح » (باريت : المرجع المذكور : ص ٤٠) فكانت باكتشافنا للامعقول نكون قد سرنا خطوة فى سبيل المعقول .. نكون قد سرنا خطوة نحو نفيه .. وهذا ما أوضحه مارتن اسيلن : « ان مسرح العبث وهو يعبر عن المعنى المساوى للضياع بسبب اختفاء اليقينات القصوى هو أيضا - بمفارقة غريبة - علامة مرضية على ما هو عليه - على وجه الاحتمال - انه أقرب من أن يكون بحثا دنيا أصيلا فى عصرنا : عبارة عن جهد - مهما يكن مهتزا وعابرا - من أجل الغناء والضحك والبيكاء والتذمر - إن لم يكن فى مدح الرب .. أو على الأقل بحثا عن بعد للعالية ، جهد لجعل الإنسان يعي الحقائق القصوى لوضعه ، ولكى يثبت فيه مرة أخرى المعنى المفقود للتعجب الكونى والفلق البدئى ولهذا من وجوده وقد أصبح مبتذلا وأليا وسطحيا ومجردا من الكرامة التى تصدر عن الوعى » (اسيلن : مسرح العبث : ص ٢٩١) .

فإذا أريد القضاء على كل لاعقلانية فلا يتم هذا عن طريق إخفاء رؤوسنا فى الرمال فندعى أنه ما من لاعقلانية هناك .. بل نقر بها على أنها هى ذلك الجانب اللاجوهري من الجوهري الذى حدثنا عنه هيجل كثيرا والذي يطلب إفتاءه حتى يعلو صوت الجوهري ولا يتم هذا الا بالكشف عن الملكات الكامنة فى الإنسان .. ان هناك ختمية فى القضاء على اللاجوهري لأن هذا هو ختمية التاريخ ، لكن هذه الختمية لا تتم الا بالهوية ، والحرية ليست الا اكتشاف الجوانب الممكنة فى الظرف التاريخى ، وهذه هى مهمة الفكر التى هى على حد قول الشاعر بول فاليري « الجهد الذى يحيى فينا ما ليس موجودا » (عن : ماركيز « الإنسان ذو البعد الواحد ص ٦٨) لا بد أن يقهر الحسى فينا لأن الحسى هو وقوف عند سطوح الأشياء .. والعقل إنما يتحقق بالرغم من وجود الحسى والانفعال ذلك أن للعقل الأعبه كما قال هيجل حيث يتحقق (العقل) بالرغم من الانفعالات .. ويمكن أن يسمى هذا فكر العقل - الا وهو أنه يطلق للمواقف أن تعمل

الحقيقة والحرية فى سلوك طريقها • ان الانسان لا يجنى أبدا ثمار جهده • بل ان الاجيال المقبلة هى التى تجنى هذه الثمار دائما • ومع ذلك فان حساسته واهتمامه لا يفتران أبدا فهما الوسيلة التى تجعله يواصل عمله فى خدمة قوى أعلى واهتمام أعلى •• « (ماركيوز : العقل والثورة : ص ٢٣٢ - ٢٣٣) •

ولكن يبدو ان العقل المكار قد استقل مكروه معكوسا على يد حفنة من البشر •• انه - على يدهم - يعمل بكل الطرق على اعاقه صبروته حتى يبقى على الظاهر ويطيل أمده •• فهل سينجح فى اقامة نزعات لاعقلانية جديدة ؟ نعم •• ولا •• نعم طالما استمر مجتمع السواسية الذى يهدى الصراعات •• ولا عندما تتبلور فئة المقترين الذين سيهزمون دعائم المجتمع العقلانى اللاعقلانى ، عندما يهربون من العقل العاهر - عقل الفهم - الى عقل الديالكتيك العقل القاهر •• وساعتها فان « المجتمع سيصبح عقلانيا وحرا الى المدى الذى يكون فيه قد نظم وتكون وتجد على يد ذات تاريخية جديدة » (ص ٢٥٢) •

الميسم لكل انجازاتها • (ص ١٧) ان هذا حديث جديد عن الجوهرى واللاجوهرى بلفظة هيكلية ، ولكن فى قلب القرن العشرين على اساس ان « المنتجات تفرض المتقدمة على الناس وتستغلهم ؛ انها تروج نوعى زائف لا يستبصر زيفه » (ص ١٢) هذه لغة يمكن أن يتحدث بها هيكل فى عصرنا الذى هو على نحو ما قاله ماركيوز : « ان سيادة الروح العالمية ، كما يصورها هيكل ، تكشف عن السمات المظلمة لعالم تتحكم فيه قوى التاريخ بدلا من أن يتحكم هو فيها • وعلى حين أن هذه القوى لم تعرف بعد فى ماهيتها الحقيقية ، فانها تجلب من ورائها البؤس والدمار • عندئذ يبدو التاريخ وكأنه (المذبح الذى تضحي عليه سعادة الشعوب وحكمة الدول وقضائل الأفراد) ويشيد هيكل فى الوقت ذاته بتضحية الفرد وبالسعادة العامة التى تنجم عنها • وهو يطلق عليها اسم (دهاء العقل) • فالأفراد يحيون حياة تمسمة ، ويشقون ويهلكون ، ولكن على الرغم من أنهم لا يبلغون هدفهم أبدا ؛ فان الأسى والانهازم الذى يعاينونه هو ذاته الوسيلة التى تستخدمها



الفن المعاصر وتحطيم المعقول

سعد عيد العزیز

الاعراض عن جميع التقاليد الفنية السابقة ،
والتمرد على كل قواعد الفن الكلاسيكي .. لكن
كيف تحقق ذلك ؟ وما هي الأسباب التي تكمن
وراء تلك الثورة التي أحدثت انقلاباً خطيراً في
نظرية الادراك ؟

ان الاجابة على هذين السؤالين ، تقتضى منا
أن ننظر الى الماضى نظرة تحليلية ، استنباطية
تكشف لنا عن تلك الأفكار التي أدت الى هذا التغيير
الذى طرأ على عالمنا ، والذي أحدث رد فعل عنيفا
في معتقداتنا ، ومفاهيمنا ، وقيمنا .

ومن ثم ، فمن الضروري أن نذكر أن فذ كسر أنه حتى
منتصف القرن الثامن عشر ، كانت التصورات
السائدة هي تصورات العلم النيوتوني التي يبدو
فيها العالم وكأنه ماكينة ضخمة تسير وفقاً لنظام
محدد بقوانين الحركة ، والجاذبية ، والتصور
الذاتي ، وبقاء المادة التي لا تفنى ولا تستحدث .

وقد تولد عن هذه التصورات ، احساس
بانفصال بين الذات ، وبين العالم المفاير لها ،
الامر الذى أدى الى ظهور مشكلة إستيمولوجية
عويصة ظلت محور تفكير الفلاسفة على مدار
العصور .. انها مشكلة (الذات والموضوع) ..
تلك المشكلة التي أصابت الفكر الانسانى بتلك
النائية التي لم تلتئم وتوحد الا على أيدي «هيجل»
ودارون في القرن التاسع عشر ، والمدرسة

ليس الفن المعاصر سوى تشكيل رمزي يوحى
بشكل ما يعتمل في جوف العصر من ثورات ،
وصراعات ، ومفارقات ، وتناقضات .. ومن هنا
جاءت طبيعة هذا الفن لكي تكون أصديق تعبير عن
روحه العلمية ، والثقافية ، والاجتماعية .. فهو
لا ينطق بلغة واحدة ، وانما تتنوع لغاته وتباين
وهو لا يقف عند شكل معين ، ولا يثبت عند اتجاه
محدد ، كما أنه لا يتميز بوجه واحد وانما يمتاز
بتعدد الوجوه .

فلكي نفهم طبيعة هذا الفن ، اذى أنه من
الضرورى ان نضعه في اطاره التاريخي والفكري ،
ذلك لأنه جزء لا يتجزأ من التطور الحضري ،
وتطور نظرة الانسان الى العالم ، وإلى نفسه ..
ولعل ذلك يدفعنا الى البحث والتقصي عن الاشكال
الفكرية ، والحضارية ، التي كانت مدداً وافرأ ينجمت
منه الفنان تصورات ، وأحاسيسه ، وأشكاله
الجديدة .. فمن الواضح أن الحلفية الفكرية للفن
المعاصر إنما تمتاز بأنها عميقة الجذور ، يهيمنة
المدى ، فآثارها تمتد حتى القرن الثامن عشر ..
صحيح أن فن القرن العشرين قد رفض الأشكال
التقليدية في الفكر ، والفن .. تلك التي أخذت
تتفكك ، وتضمحل تدريجياً لتحل محلها تصورات
جديدة ، واتجاهات ثورية بلغت ذروتها في الفترة
بين الحرب العالمية الأولى ، والثانية .. وصحيح
أن هذا الفن قد اتخذ طابعاً ثورياً ، يعتمل في

معين .. ذلك العقد الذي يجب أن يتخذ أساسا
للمساتير .

في ضوء ما سبق ، يتبين لنا كيف اختفت
فكرة (نيوتن) عن النظام الخمي الذي تفرضه
الطبيعة ، أو يفرضه رجل فائق يعلو على بقية
الرجال . وسواء قلنا أنه (الملك) أو (الوصي)
فإن ذلك لا يفر من الأمر شيئا ، فلا بد من الخضوع
- بحكم الضرورة - لهذا القانون الذي يصدر عن
مصدر أعلى تتحقق له السيادة ، والسيطرة على
كل شيء .

إن هذا التصور للقانون الذي كان متمشيا مع
عالم (نيوتن) - لم يعد مستساغا وطبيعة الفكر
في منتصف القرن الثامن عشر - عند ما أعلن
(روسو) ، و (مونتسكيو) نظرياتهم في العقد
الاجتماعي ، والفرد ، والجماعة ، وروح القوانين .
ولقد كان لانصار هذه الآراء ، وشيوخها على
يد دعاة الثورة الفرنسية التي أحدث نجاحها هزة
عظيمة في التفكير الأوروبي ، أثر بالغ أدى إلى
انبثاق الحركة الرومانتيكية التي قامت على انقراض
العقل ، وتقويض الحركة الكلاسيكية ، التي أفضت
على الأشياء صفتها العقلية حتى جعلتها تبدو في
شكل كوابل ثابتة ، وصور سائنة جامدة ،
تتوارفها الأجيال على مر السنين ، ومن ثم فقد
جاءت الرومانتيكية كرد فعل لمركبة التعميل التي
كانت تسيطر على طبيعة العصر .. فلا غربة أن
يهاجم الرومانتيكيون المناهج العلمية ، والقيم
الفنية المتحجرة التي كانت سائدة في عصر العقل
وأن يسعوا إلى تأكيد حياة الأفراد ، والجماعات ،
والتعبير ما تتسم به من الثراء ، والتنوع ، والتغير
.. رافضين ما ينادى به الكلاسيكيون من أن أهم
ما يميز علمنا الواقعي إنما هو ذلك النظام المنطقي
والناسق الرياضي ، وأن العقل هو مقياس
الأشياء ، وهو جوهر الانسان .. فعند
الرومانتيكيين أن الطبيعة الحيوانية للانسان قد
تكون أعمق جذرية من طبيعته العقلية ، ذلك لأن
العقل - كما أوضح (هيوم) ، و (لوك) ليس
إلا ملكة مكتسبة .. أي أنه صفة عارضة
يكتسبها الانسان .. وهو لا يكتسبها عفويا ،
أو بمعزل عن العالم الخارجي ، وإنما بتفاعله مع
هذا العالم ، وتأثره بما يلوح فيه من خبرات ،
وتجارب .. فالانسان قبل أن يكون عقلا كان
ولا يزال - كائنا حيوانا - له غرائزه ودوافعه ،
ودعائته التي تعد أعمق تأثرا في حياته .
وبالتالي فينبغي ألا نغفلها ، وأن نحسب لها كل
حساب .

انفرويدية ، والفيثومينولوجية ، والوجودية في
القرن العشرين ، وهي التي أسهمت في جعل
الانسان المندمج في الموقف وحدة لا يمكن تجزئتها .
ففي عصر النهضة يمكن أن نلمس آثار تلك
الثنائية في الثورة الكوبرنيكية ، فنلاحظ أن
كوبرنيكس عسلا بدأ بفرض عنصر الحركة في
العالم ، والأفلاك ، لم يتردد في أن يضع ذاته أولا
كأساس لهذا التفسير .. فالذات هنا لا تعدو أن
تكون محور هذا الإدراك ، والركيزة الأساسية
لكل معرفة .

كذلك نجد (ديكارت) ، و (هيوم) ، و (لوك)
يبدأون بتحليل الذات العارفة ، أو قبل كل
شيء فهي بمثابة النسيج الذي يفيض بصورهم
الفلسفي .. فرغم اختلاف مناهجهم في هذا الصدد
فهم يتفقون فيما بينهم ، على هذا المبدأ الذي مؤداه:
علينا أن نبدأ من أنفسنا إذا أردنا أن نعرف
شيئا .

ولئن راينا (كانط) يسلم بالنظام النيوتوني ،
ويتفق مع بعض تصوراته ، إلا أن ذلك لم يخل دون
أن ينفق بمثابة نقديا لا يخلو من بعض الشك ،
فقد كان يقلقه مقدار ما يتوفر في الأسس العلمية
النيوتونية من صفة ، وصدق .. ومن هنا كان
يشك في إمكانية تعميم هذا النظام الميكانيكي ،
ومدى ما يحققه من استحوار وشمول لكل ما يمكن
تصوره .. ومن ثم ، فهو يأخذ على (نيوتن)
تجاهله للذات العارفة .. ويبدو ذلك بوضوح في
موقفه من مسألة القانون العلمي الرياضي ..
فحذير بالذكر أن (الرابطة) رغم أنها صادرة عن
الذات الانسانية المستقلة عن العالم الخارجي ، إلا
أنها تخبرنا بما يجري فيه من ظواهر .. وهي
تخبرنا خبرا صادقا يقينا .. وعلى هذا ، فهناك
ذات انسانية عارفة نستوكل منها القوانين العلمية
.. فمن البديهي أن هذه القوانين لاتصدر عن العالم
الطبيعي .. فالطبيعة لا تثبت جاذبية ، ولا قصورا
ذاتيا ، وإنما (نيوتن) وحده هو الذي يصنع هذا
القانون لكي يفسر به مجموعة من الظواهر كان في
مقدوره أن يلاحظها .

وبهكذا صارت لفلسفة (كانط) التحليلية
القدية بمثابة تهديد لمصر جديد عصر لا يسوغ
القول بتحتمية مطلقة للعالم .. فالانسان ليس
(ترسا) في مجتمع ، وإنما هو يولد حرا على
الأرض ، وله أن يعيش ، كما يشاء .. وبمقتضى
حريته ومشيتته .. ففي مقدوره أن ينشئ علاقات
مع غيره ، ويعمل على تنظيمها في عقد اجتماعي

لاستبدال : « أننا مزيج غريب من الأضداد لا يمكن تقسيمه ، ان الشخص الواحد يحوى عشرة أشخاص ، وقد يحدث في بعض الأحيان أن هؤلاء العشرة يظهرون جميعهم دفعة واحدة » .

ولد « ديلاكروا » عام ١٧٩٨ في أسرة انجبت عددا من رجال الأدب والسياسة ، وكانوا على درجة من الوعي والاستنارة أتاحت له أن يستوعب ألوانا من المعرفة في وقت مبكر من عمره ، فشب يقرأ الشعر وينظمه ، ويتذوق الموسيقى ويعزف ألحانها على الكمان ، ويغشى المسرح ويسهم فيه بتمثيل بعض الأدوار . وقد دفعه المرض خلال فترة الشباب إلى العزلة والاطواء على أهله ، وواضح أن كل هذه المؤثرات قد انعكست على أعماله الفنية . فأسلوبه الفني ينأى عن تسجيل الواقع وعدم الاعتماد على العقل ، والاتجاه إلى عالم الخيال بحثا عن صور يبدعها من وحيه .

ولقد أخرج (ديلاكروا) لوحة (قارب دانتى) فصفحتها الشاعر الإيطالي (دانتى) يصفه الشاعر الرومانى (فريجيل) وهما يطوفان العالم بقارب يشق عباب المحيط ويتراجع بين أمواج الهائجة . ثم أبدع لوحته الشهيرة التي استلهم موضوعها من المذبحة التي تمت على أيدي الأتراك في أنبأ جزيرة يونانية وهي لوحة (مذبحة سافز) حيث عرضها في معرض الصالون عام ١٨٠٤ . ومن لوحاته أيضا لوحة (الحرية تقود الشعب) .

ويعتبر فن (ديلاكروا) بمثابة تمهيد للمدارس التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، ومستهل القرن العشرين . ويجب أن نذكر أن فنه يمتاز بشراهة المخيلة ، وانطلاقها ، مما أدى إلى تنوع الموضوعات التي تناولها ، فمفسده أن التصوير كالشعر والأدب ، فهو وسيلة للانطلاق والتحرر من كل ما هو منطقي ، ورتيب ، وعمل . ونلاحظ أن أسلوبه يتسم باللمسات العريضة ، الفياضة ، كما أن اللون هنا يتغلب على الرسم ، بمعنى أنه لا يحصر اللون داخل خطوط مرسومة بدقة ، بل هو يرسم باللون مباشرة دون التدقيق في التفاصيل . ومن المهم أن نشير إلى تأثير (ديلاكروا) على المدرسة الانطباعية التي اهتمت بتحليل الضوء ، والنقاط انطكاساته على سطح الأشياء .

ومن المؤكد أن انطلاق اللون ، وتجيده ، وتفخيمه إنما يعد أقوى تعبير عن تفجر الطاقات الانفعالية ، ومن ثم ، فيمكن بوضوح أن نثبت تأثير ديلاكروا في تصوير (رينوار) ، و (فان جوخ) كما أنه

كان بمثابة قوة دافعة في بعث حركة الوحيين أمثال (مانيس) ، و (ديران) و (فلامنك) . وكان (ديلاكروا) يرى أن « اللوحة » ينبغي أن تكون في تشكيلها أشبه بالسيمفونية . وعلى هذا فقد كان ينصح النساظر إلى « اللوحة » بأن يقف بعيدا عنها بحيث يعجز عن تعرف موضوعها مكتفيا بأن يشاهد توزيع البقع اللونية في التكوين العام للوحة ، تماما مثلما يستمع إلى سيمفونية الموسيقى البحتة .

كل هذه الخصائص قد جعلت من (ديلاكروا) رائدا للحركة الرومانتيكية . فهو يرى أننا لا نستطيع فهم العمل الفني إذا أخضعناه للقواعد المنطقية أو لقوانين العقل ، ذلك لأن الفن إنما ينبع من مصادر أخرى أعمن من مستوى الوعي . وأبعد من الرؤية الحسية التي تلقف ما يجري على السطح . فإذا أردنا أن نستكشف هذه المصادر كان من الضروري أن ننسى مقاييسنا الذهنية المألوفة ، وأن نفوس في خفايا الأشعور . فما الفنان إلا ذلك الشخص الماشي في نومه ، وعليه أن يستمر في مشيه دون تدخل أو تحكم من أية قوة واعية . فإذا أيقظته فقد حطمت قوته . يقول « فريدريك شيلل » : « أن بداية كل فن أن يلقي قوانين العقل وأساليبه ، وأن نفوس بنا مرة أخرى في فوضى الأوهام ، أنها الفوضى الأصلية للطبيعة الإنسانية » . وبهذا يصبح الفن بمثابة حلم يقظة لا يسعنا إلا أن نستسلم له أرياد .

إن أهم ما يميز الفن المعاصر إنما هو الانصراف عن تسجيل المظهر الخارجي للأشياء ، وذلك في مقابل التركيز على التشكيل ، والتكوين . فالصورة لا تخوى موضوعا يشير إلى طواهر الواقع . فهي لا تخبرنا عن شيء ، ولا تحكي عن الطبيعة شيئا . فكل ما نفهم الصورة هنا لا ينبغي أن يستند فنهيا إلى مذكرات معقولة ، بقدر ما يستند إلى التصور الخيالي المجرد . ذلك لأن الفنان يقوم بقاء « الموضوع » وهو لكي يحقق هذا الهدف ، نراه يتجه إلى عملية الأزواج في صورة . فيصح أن تتضمن الصورة الواحدة مجموعة من الصور والخيالات في آن واحد . فكلما تعددت الصور ، وتوعدت الأحاسيس في « المركب الفني » الواحد ، أدى هذا إلى أن يركز المشاهد أهتمامه على « التكوين » ، وعلى عبارة الصورة - بدلا من أن يوجه هذا الاهتمام إلى تسجيل المظاهر المرسومة . إن الفنان هنا شخص مبتكر . والابتكار يتضمن خلق صيغة جديدة ليس لها وجود في الطبيعة . ومن ثم

فنعتمد الصور والخيالات في الصورة الواحدة إنما ينفي عنها صفة الانفصاح عن أى عنصر معقول أو محسوس . وبهذا الأداء ، استطاع الفنان أن يتخلص من آليات الواقع ، وينسلخ من علاقاته المنطقية وقد تشكل الصورة المزدوجة على أساس اندماج تناسب مضامينها للشرب التي ترتديه ، وذلك ما نجده ممثلاً في صورة « بيكاسو » (الأم وطفلها) التي يمكن أن نميز فيها صورة عائلة متقنة في شكل فرسكو روماني قديم ، ولقد أدم الفنان (مانيه) صورة مزدوجة بمهارة غير عادية ، فهناك صورتان توضحان ذلك ، أحدهما تسمى (أولمبيا) ، والأخرى (الغداء فوق العشب) ، فالصورتان تتضمنان مناظر لأشخاص معاصرين في جو معاصر . فضلاً عن أنهما يتميزان بطراز من أكثر طرز التصوير تقدماً .

ومعروف أن بعض المصورين السرياليين قد ارتبطوا بذلك الأسلوب . ففي عام ١٩٢٤ ، ظهر كل من (دالي) ، (ميرو) ، (ماجريت) ، (ماكس إرنست) لكي يصيروا بنتائجهم الفني عن طبيعة هذا الاتجاه ، وقد كان رائدهم في هذا الصدد الفنان (كيركو) ، واستطاع هؤلاء المصورون أن يخرجوا بشئ مثير ، فتجنسوا (التكوين) كموضوع لتعبيراتهم ، واستبدلوه بالصورة المزدوجة بغير أضاف الفنى ، وإبراز « التكوين » كموضوع حقيقي للصورة .

كذلك يمكن القول بأن رواد الرومانتيكية الجديدة ، قد عرفوا تشكيل الصورة المزدوجة ، ففي باريس عام ١٩٢٦ ، عرض « بيراد » ، و « تشليتشيف » ، و « ليوند » صوره التي تؤكد عنصر الازدواج . فقد استخدم « تشليتشيف » الصورة المزدوجة للادبيين على اعتبار أنهم حيوانات ، والأطفال في نومهم على اعتبار أنهم ينتمون الى عالم النبات .

وعلى هذا ، فالصورة التي تمت بصلة الى عصرنا يجب أن تكون خلوا من عنصر المعقول . أى يجب أن تحوى نوعاً من الازدواج ، أو بعداً إضافياً من صنع الخيال ، وذلك البعد الذى يمثل قيمة الرمز ، وأهميته في عالم التشكيل . فلكي تستحوذ الصورة على انتباه الراى يجب أن توحى بذلك الخيالات المتضاربة التي تجعلها تسنلخ من أية صفة معقولة أو مألوفة .

واضح أن الفنان هنا يقوم بتحطيم الأشياء لكي يعيد صياغتها في تشكيلات فذة غريبة . وهو يفعل ذلك لكي ينفي عن « عمله الفني » خصائص التعقيل ، والسببية . ومن هنا ،

نراه يرفض أن يرى الأشياء بمنظار أرسطى ، أو ينوتوني . فهو ابن هذا العصر الذى ينبذ « الصورة الأرسطية » التي تميز عن الحقائق الأزلية الأبدية ، وهو ينتمى الى عالم لم يعد محصوراً في مقولات أرسطية ، أو حبس تلك الطابع الثابتة التي حدثنا عنها « فيثون » . إنه لا يستطيع أن يتصور عالمه الا حركة ، وتطوراً ، وصراعاً ، وخلقاً مستمراً . فالتى لا يتألف من صورة وهيولى ، كما أنه لم يعد طلائعاً ، أو حزمة من أفكار ، أو امتداداً في الخارج أو مقولة من مقولات العقل النظري ، أو ترساً في عجلة الكون ، له وضعه المحدد ، ومجال حركته الخاص . لم يعد هناك سوى تلك القوة التي تتولد من ذلك التآزر الذى يتم بين الضوء والحركة . إنها القوة التي تنفجر من خلال تحطيم المادة حيث تلتهم عناصرها وتتحول الى مدركات غير واقعية تنتمى الى الحركة البدائية ، والتكميلية والسريالية . وفي ضوء هذه الرؤية استطاع الفنان أن يضع يده على جوهر الأشياء . الأمر الذى جعله قادراً على أن يهتك ذلك الغشاء الذى كان يتلبس عالمه المرئى ، وأن يطلق خياله من أسر ذلك القالب المعقول المتسلط عليه ولم تقف ثورية الفن عند حدود التعبير الاشتكاري ، وما يحويه من أشكال مختلفة . يمكن أن تلمسها في رزمة (جيجان) ، وتمبرية (قان حوخ) ، وتكميلية « بيكاسو » وإنما رأينا الحركة الثورية تسنلخ - دون هوادة - الى الأفاق العلمية ، والفلسفية مستمصة بما تفرزه من آفكار ، وأفكار ، على تميمق رؤيتها ، وتوسيع إدراكها ، وكان من أثر ذلك أن اقتحم الفنان (الزمان والمكان) ، بل راح يتجاوز ذلك محلقاً في أجواز الفضاء اللانهائي ، مستخدماً في ذلك أسلوباً فنياً يقوم على أساس قوانين الحركة الكونية ، وما يصدر عنها من أحاسيس ، وانفعالات ، ومن ثم فلا غرابة أن نجد (الحركة المستقبلية في الفن) التي تحصر مفهوم الجمال في عملية تكثيف السرعة والحركة ، تمتد أروع تعبير عن نسبية أينشتين العلمية ، فهي تستبدل (البعد الثالث) في الصورة (بالبعد الرابع الزمنى) . وبذلك أمكن للفنان أن يستخلص من (الحركة) حساسيتها التي صار يطهرها في تماثيل لأشخاص قد جردوا من أشكالها المحسوسة المألوفة . فهو يجسم الأشخاص في أوضاع تنفذ اتجاهها مضاداً لما تقوم عليه دراسة الأجسام ، في الفن الكلاسيكي . كذلك استطاع هذا الفنان أن يتوخى في عمله تطبيق النظرية النسبية التي تتضمن اندماج الزمان والمكان ، وجعلها في حال من



« بيكاسو » - لوحة « الام
وظفها » (١٩٠١)
ان التصميم القوي لهذه
الصورة يعكس رؤيته بوضوح
اذا قلبت الصورة رأسا على
عقب

العالم .. انه عصر شائه ، مضطرب تتزاحم فيه
الرغبات والمطامع ، وتتنازعها المتناقضات ،
والمفارقات ، والمشاحنات ، فلا غرابة أن تضيق
فيه المقاييس الصحيحة ، وأن يعلن العقل عن
عجزه وفلاسفه ، بعد أن صار غير قادر على حل
المشكلات ، والمنازعات التي تواجه انسان
القرن العشرين .. فالحروب ما تزال تنشب في
كل مكان ، والكوارث ، والخراب ما يزال يحل
بالأمم ، والأفراد ، ومن ثم ، لم يجد الانسان
ما يتعزى به عن القلق والحزن ، والضياع ،
فاذا كان العلم قد منحه القوة المادية ، فهو من
ناحية أخرى قد سلبه قوته المعنوية ، والروحية
فقد تحطم كبرياؤه ، وصار لا يؤمن بأنه قد خلق
في أحسن تقويم ، خصوصا بعد أن أثبت
(داروين) أنه تربطه أواصر وثيقة بأخوته الحيوانات
المتواضعة .. وقد تفاقم الأمر ببعث « فرويد »
الذي يناقش بأن النفس ليست سيادة أمرها ،
بل عليها أن تواصل الكفاح لاستئناس القوى
القاضية التي تتفاعل في أعماقها .

وإذا أن الانقلاب في التفكير العلمي أدى الى
تحطيم قوانين العقل اليقينية ، كذلك فإن التحليل
النفسى أدى الى انفجار في جوهر العقل يناظره
تفجير جوهر النبرة .. فانتقلت البحوث العلمية
في مجال علم النفس من الشعور الى اللاشعور ..
ذلك الذى كان أشبه بغايه لم يتحقق اكتشافها
الا على يد (فرويد) .. فقد استطاع أن يكشف
النقاب عن تلك الجوانب الحيوانية التي تتميز
بها النفس الانسانية .. وبذلك صارت معرفتنا
لطبيعة الانسان أوسع ، وأعمق مما كانت عليه

التحديب ، والتقوس .. فالزمن هنا يمثل « البعد
الرابع » انذى يعبر عن عمق حساسية الحركة في
العالم الانساني ، والمادى .

ومن زعما الاتجاه الحركى في الفن ، المصور
الايطالى (مسيفرين) انذى أصمى على لوحاته
جوانب التأثير الدائمة في جوف الحركة ، فنلاحظ
أنه على لوحة (سيدة تسير مع ليلها) يجسم
الحركة هنا عن طريق تصدد الأرجل لكل من
السيدة ، والطفل ، وكذلك باهتزاز الملابس ،
وسلسلة الكلب .. وعلى هذا يمكن القول بأن
الحركة المستقبلية في الفن انما تتخذ مسارا
مضادا مع الاتجاه الكلاسيكي .. ولما كانت
معطيات هذا الاتجاه تبرز بوضوح في عملية
التكثيف لحساسية الحركة ، فليس من الغريب
أن يتسم هذا الاتجاه بالسمة التجريدية ، ففي
امكان الفنان أن يجذبنا هنا الى صور غير مكتملة
الأجزاء .. فهو يقوم بحذف بعض أجزائها ،
وابراز البعض الآخر ، وهو يدمج الأشكال الحية
مع الأشكال الصامتة .. ومن خلال تلك العلاقة
التي تربط بين الأجزاء المخلوطة ، والأجزاء المرئية
التي تتكرر ، وتصدد في اللوحة يمكن أن تتجسم
الحركة الزمنية ، المكانية الممنلة للبعد الرابع على
العمل الفني الذى يعد أقوى تعبير عن الغاء كل
ما هو واقعى ومعقول في العالم .

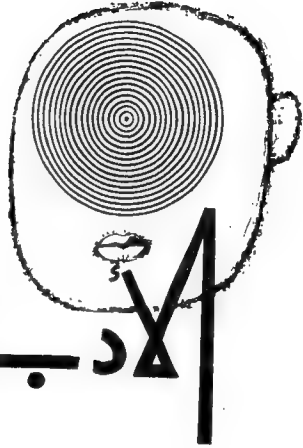
في ضوء هذا العرض ، يتضح لنا أن الفن
المعاصر كان تعبيرا صادقا عن طبيعة الخلفية
الحضارية والثقافية التي ينتمى إليها عصرنا الحاضر
.. انه ذلك العصر الجريء الذى حطم النبرة ،
فصارت تراوده نزعة عدوانية الى تدمير

في الماضي ، ومن المؤكد أن ذلك يرجع الى مدى التقدم الذي أحرزته فرويد في بحوثه النفسية .

وجدير بالذكر أن الاتجاه السريالي يعد صورة حية لبحوث فرويد في اللاشعور ، فالسريالية تقوم بالتركيز على اللحظة التي يختلط فيها الحلم باليقظة ، والواقعي بالخيالي ، والموضوعي بالذاتي . وأهم ما تهدف اليه السريالية إنما هو إلغاء كل ما هو معقول ، وإلى مزيج نسيج الواقع ، وبفجر طافاه إنياطينه ، وذلك لكي تحقق عنصر الغرابة في الأشياء . تلك الغرابة التي عبر عنها (زامكي) برعبته في اقامه حجرة استمعيان في بحيره . ويعتبر عنف الحره ، واندفاعها من ابرر السمات التي تتميز بها السريالية . ويمكن أن نلمس هذه الحرفة من حذر رؤيتنا لذلك المشهد الذي يندفع فيه إنسان فجأة ، وقد رلهم الهوس والهلع بسبب إطلاق وحش ناسر عليهم . وتبدو جميعه السريالية في تلك الاعوجبه التي يعبر عنها « بريتون » حين يقول : « ليست الحقيقة عند السرياليين هي أحداث تغيير ما في نظام الأشياء الخارجي ، بقدر ما هي خلق حركة تندفع في المعقول . لزنزله كل ما نحويه من مفاهيم ، ومعتقدات ، وتصورات » . وقد لجأ بعض السرياليين الى أغرب الوسائل لاستهلاك مادتهم الفنية ، فليس غريبا إذا رأينا الأديب (فاشيه) يشهر مسدسه في وجه أحد المارة ليسأله : كم الساعة ؟ فما كان من الرجل إلا أن تسمر في مكانه وشل تفكيره ، ولم يقو على الكلام . . . لقد أراد (فاشيه) بهذا المسلك أن يدمر عنصر المعقول في العلاقة الانسانية ، وبالتالي أراد أن يكسر رقابة الواقع ، وما يتسم به من روابط منطقية وميكانيكية ومن ثم فالسريالية تنساذ بالتخل عن الواقع المألوف ، واستهلاك ما يكن في عالم اللاشعور من مكبوتات ، وضغوط ، كذلك يسمى السريالي الى التخلص من المبادئ التكنيكية التقليدية ، مستندا في إبداعه الى أساس نفسي لاشعوري . فهذه الآثار التي يخلقها إنما توجي برؤى تتميز بغرابتها ، وكأنها صور أحلام مفرقة في الغموض ، متدفقة بشتى الأحاسيس الجمالية التي تمتع على تنشيط الخيال رغم ما يخيم عليها من غيوض كثيف .

وقد توصل الفنان السريالي (جيورجو دي كيريكو) في عام ١٩١١ الى أسلوب يقوم الأداء فيه على تصوير الأحلام . . . ومن لوحاته (لفر

العراف) ، و (لفر أمسيه خريف) و التعلق بالانتهائي « و (لفر الزمن » . إن كل هذه اللوحات إنما هي تعبير غريب عن جو الأحلام ، والشعور بالأطواء ، والألغام بمزلة رومانتيكية ، والشعور بالتوتر الصامت . . . إن روح هذه الصور سريالية بالدرجة الأولى . . . فهي تنطق بتجريد المناظر من المقاييس الجمالية الثابتة ، وتفتيت الجمود الذي يسيطر على الواقع . ومن الواضح أن تأثير كتابات « فرويد » على جميع السرياليين كان بالغاً للغاية . . . فقد أوحى الأحلام في نظرية فرويد بفكرة الحلم كسادة للوحدات وكتاباتهم . . . ومعروف أن « سلفادور دالي » يعد من أكثر الفنانين السرياليين تأثراً بفرويد . . . وكان موضوعه المفضل في كثير من لوحاته هو تصوير وجوه خياليه في منظر طبيعي لشخص تملك عليه كل حواسه . . . ولقد أقام « دالي » الأسباني المولد أول معرض سريالي في عام ١٩٢٩ . . . وجدير بالذكر أنه يفوق جميع السرياليين ، ليس في تفرد وجمال لوحاته ، بل في ملانته كفنان عظيم . . . ومن أشهر لوحاته بوجه « الذكريات » التي أبدعها في عام ١٩٣١ . وعلى هذا فإن الاتجاه السريالي عموماً إنما يعبر عن الوجود المضاد ، غير المنطقي . . . كذلك يعتقد السرياليون أن اللاشعور إنما أكثر صدقا ، وواقعيه من الشعور ، وأن وعينا الداخلي إنما هو الذي يلمسنا حقائق الأشياء ، وأن العقل لا يفرز إلا التفكير المنظم الذي ينتج عنه في الغالب غياه مستحكم وبعد ففي ضوء ما سبق ، يتضح لنا أن الفن المعاصر إنما هو أقوى تعبير عن مؤثرات العصر . . . ذلك العصر الذي أهم ما يميزه إنما هو قوة التغيير . . . فقد شهدت عشرينات هذا القرن حركة فكرية ثورية وأسعة المدى ، شملت كل مجالات الفكر ، والنشاط الانساني . . . فهي بمثابة انقلاب شمل جميع عاداتنا الذهنية ، وأساليبنا التقليدية التي كانت سائدة في الفن التشكيلي ، والشعر ، والدراما والرواية والسينما . . . فلا غرابة إذا رأينا الفنان يعمل على تحطيم آلية الشكل التقليدي الذي أصابه الضور والاهتراء . . . والتحلیم هنا ليس أداة لخلق وسائل جديدة ثلاث روح العصر . . . تلك الوسائل التي يستعين بها الفنان على كشف أبعاد جديدة في الرؤية والادراك . . . فقد رأينا يقوم بمحو الفروق بين الشعور واللاشعور ، وبين اليقظة ، والحلم ، وبين الحقيقة والوهم . . . وهو يستخلص من وراء ذلك علاقات جديدة يصوغها في مركب يمكن تسميته (بالفن المعاصر) .



الأدب واللامعقول

د. لطفي عبد البديع

الكلام ، يشعرون فيه مشنية الضرب وان كانت عصاء. التي يتوكأ عليها هي المجاز .

غير أن الخيال الشعري لم يقف عند حدود المعقول على ما بينوه حين حاولوا الاستخراج والتعليل ، وإنما وثب إلى آفاق عجزت البلاغة والنقد عن ملاحقتها والاحاطة بها احاطة فلسفية تعرف معها طبقات الكلام ومراميه ، وتمتبر بها الحقائق الشعرية في نسبتها إلى حقائق الحياة المتجددة في كل زمان .

وهذه مزية هوى فيها النقد العربي قديمه وحديثه على السواء ، فتهمه المبالغة والصنعة ومجافاة الواقع من الماويل التي عملت عملها في تخريب التزات الأدبي وظلت تتسرب من دعائتها اليينا مع طول الزمن الذي يفصل بيننا وبينهم .

والمعقول واللامعقول عند من يتسقطون الجديد من الألفاظ يجرونها على أسللت أقلامهم كالجزء الذي لا يتجزأ عن أبي لقمان المروءا .

لم تعرف العربية كلمة اللامعقول في عصورها الأولى انتفاء بلفظة المنقول ، وكان التوفيق بين المعقول والمنقول أو ترجيح أحدهما على الآخر مسألة المسائل في الفكر الاسلامي ، فتوخى نظار المتكلمين والفلاسفة طريقة التاويل في السمعيات ذاهبين إلى أن المراد بها خلاف مدلولها الظاهر والمفهوم ، وأحالوا في بيانها على الأدلة العقلية وعلى من يجتهد في العلم بتاويل النصصوص الواردة في شأنها على ما بسطه ابن تيمية في كتبه وهو يعجز عنهم ويبطله .

والمعتزلة هم رواد هذه الطريقة والسابقون إليها بناء على مذهبهم في التنزيه المطلق ، فقد حملوا الألفاظ القرآنية وغيرها مما له تعلق بذات الله وصفاته على المجاز ، وهو من مواضعاتهم التي اخترعوها وبسطت سلطانها على البلاغة العربية وصارت أصلا من أصولها يعول عليه علماءها في كل ما يعرض لهم من قضايا الشعر والأدب ، ويحكمونه في التفضيل والمقايسة والموازنة بين

والمعقول في الثقافة العربية إذا أخذ بعينه
كان أكثر من مجرد مطابقة طرائق التفكير لطبيعة
الواقع على ما يؤخذ من مفهومه في الفكر الأوروبي ،
ويكاد من الوجهة الأسلوبية يكون ترجمة حرفية
للواقعية مع ما تقتضيه من الاعتدال بالأشياء التي
تقع تحت الحس ، ومطابقتها أو موازاتها للفكر
التي يتناولها بالتنسيق والتعليق .

فإن ذلك من العقل في الفكر الإسلامي وهو
على تعدد معانيه مجرد عن المادة في ذاته ، روحاني
مستقر في المألأ الأعلى ، يحدهو الشوق الى الكمال ؟

ولما أراد أبو تمام أن يصف العمل الشعري
قال :

ولو كان يغني الشعر أفناء ما قرت
حياضك منه في العمور النواهب
ولكنه صوب العقول إذا أثنت
سحاب منه أعقت بسحاب
وهو القائل بعد ذلك في القصيدة ذاتها :

تكاد عطايها يجن جنونها
إذا لم يعرذها بنفخة طالع
وقالوا جن جنونها مثل وضع للبلابة ونقول :
ولكنه يدخل عند أبي تمام في حين المعقول على ما
أراد : وأنه مما صبت عقول الشعراء وأذهانهم .

والمعقل باعتباره أداة للمعرفة لم يكن على مفهوم
واحد عند العرب أو عند سواهم من الأمم ، بل
كان عقلي : عقل ينزل منزلة الظل للعقل الأعلى
الذي ينظم الكون (كالضوء في الاساطير الفينيقية
واللوعوس عند هيرقليطس) وعقل هو القوة التي
توجد منه اللحظة التي يتحقق له فيها الاستقلال
مقابل تخوم العالم السحري اللاهوتي والتساويل
الصوفي للكون .

وأزمة المعقول في الفكر الأوروبي تؤول الى القرن
الثامن عشر حيث أخذ العقل مأخذ الاداة التي
يستطيع الانسان بها أن يبدي الظلمات التي
تحيط به ، وكان قبله ينزل التعبير عن مسلمات
متافيزيقية دينية ، ترجع الحقائق العقلية
بمقتضاها الى الله تعالى .

ومن هذا الطريق الذي وقع فيه التنازع بين
التصورين أفضت المعقولية الى شاطئ الوضعية
تلتمس عندها النجاة وهي تأخذ نتائج قضايها ،
وإذا صح أن العقل شيء يتألف بالتدريج ويجتاز
سلسلة من المراحل التي لا تخلو من ضباب تقوم
على الاسطورة والمتافيزيقا لينتهي به المطاف الى
المعرفة المحضة ، فقد كان حريا به ، اذا هو

ومن حديثه على ما ساقه الجاحظ أن بعض
أصحابه سأل عن الجزء الذي لا يتجزأ ؟ قال الجزء
الذي لا يتجزأ على بن أبي طالب عليه السلام ،
فقال له أبو العيناء محمد : أفليس في الأرض جزء
لا يتجزأ غيره ؟ قال : بلى ، حمزة جزء لا يتجزأ
وجعفر جزء لا يتجزأ ، قال فما تقول في
العباس ؟ قال : جزء لا يتجزأ ، قال فما تقول في
أبي بكر وعمر ؟ قال : أبو بكر يتجزأ ، قال :
فما تقول في عثمان ؟ يتجزأ مرتين والزبير يتجزأ
مرتين . قال : فأى شيء تقول في معاوية ؟ قال :
لا يتجزأ .

قال أبو عثمان : فقد فكرنا في تأويل أبي
لقمان حين جعل الأنام أجزاء لا تتجزأ الى أي شيء
ذهب ، فلم نفع عليه الا أن يكون كان أبو لقمان
إذا سمع المتكلمين يذكرن الجزء الذي لا يتجزأ
هاله ذلك وكبر في صدره ، وتوهم أنه الباب
الأكبر من علم الفلسفة وأن الشيء إذا عظم خطره
سموه بالجزء الذي لا يتجزأ ! .

والمعقول واللامعقول في الأدب ، ومثلهما في
ذلك الواقعية والرمزية وغيرها من اللفاظ يائية
هما من هذا الباب ، دلت عليهما بطاقة تجتزي
ياكلتبتين أو الثلاث ثم انطلقا في أسواق الأدب
بهذه الشهادة الزرة يأخذ منها كل متخفف
حاجته ، والكلمات الفلسفية إذا انتزعت من
سياقها آلت الى بطاقات وصارت كاللقيط لا يعرف
نسبه ، وتجهل حقيقته ، والكلام الفلسفي لا يغني
فيه الأجمال عن البسيط ، ولا التلخيص عن
الاسهاب ، لأنه ينشأ من نمو الأفكار وتتابعها
وانضمام بعضها الى بعض وهي تأخذ طريقها من
ابتداء القول الى نهايته .

وإذا كان للمعقول واللامعقول عندنا معنى
فمعناه مأخوذ من اللجاج والخلط في الأدب وفي
بحثه ، والنقد ومذاهبه ، أما الأدب فقليله وكثيره
أدب ، وجيده وردثه أدب ، وما علا فيه وسفل كل
ذلك أدب ، والبحث فيه يقوم على الباطل كما يقوم
على الحق ، ولصاحبها أن يذهب المذهب الذي
يتأتى له لا ما تقتضيه الحقيقة في نفسها ، إذ البحث
كله بحث : ما صح منه وما تشابه ، والعبارة
بأن يكتب المترسلون ليخرج مما يكتبون كلام
مستفيض يذاع ويملا الاسماع .

ومن المعقول أن يلتزم النقد مع طبيعة هذا
الأدب ، فهو يبحث دائماً عن الموضوع في غير
الموضوع ، وعن العلة في غير معلولها وعن النتائج
بعد أن يغير مقدماتها .

والعقل لم يصح له الا التنسيق والمقاييسه
والنظام ، وهو عمل ميكانيكى بحت ، أما فيما وراء
ذلك فقد ثبت قصوره وعجزه عن الايفال فى
المسائل الكبرى المتعلقة بالمعنى الكونى للأشياء
والكائنات بحيث عاقه ذلك عن أن يتولى الحياة
الروحية للبشر بالتوجيه والهداية .

نعم قد يتأتى له أن يقيم حقائق على أسس
يعنيها ولكن أحوال هذه الحقائق وطبيعتها مغايرة
للمعقول ، ووظيفته لا تعدو أن تكون تنمية لما هو
موجود .

والمعقولة اذا هى وضعت فى مقابل الصراع
الذى يتجاوز حدود الحسوس لن تلبث أن تتناثر
الى قطع كبرى كل منها تريد أن تعيا حياة
بذاتها ، وهو ما ينافى علّة وجودها التى تقوم على
وجوب مسلماتها وكنيتها ، والقلق الذى يفضى
اليه هذا التناقض وغيره من شأفه أن لا يسلم الى
جواب شاف .

ومن ثم كان تعدد الحلول التى تساق فى هذا
السير ، من لدن تلك التى تتعلق بتكثيكية
المنطق الى القبلية التى تحاول التوفيق بين المعقول
والتجريبى ، بأن تمزج الى الأول اقصدرة على
صياغة الفكر ، وتكل الى الثانى . تيسير المادة
التي يجرى عليها العمل العقلى ، ثم تلك التى
تروم حل التنازع القائم بين المجرّد والتجريبى ، بين
الحيوى من حيث هو قوة سديمية فى أصلها ،
والتبلور العقلى ، على نحو ما يتمثل فى المذهب
الحيوى العقلى لأورتيجا ايجاست وستعرض له
قيما بعد بالبيان .

فأزمة المعقول وضده لم تكن أزمة من أزمت
العصر العابرة بل هى ظاهرة أصيلة فيه ، تركت
آثارها علينا وإن كنا لم نخض غمارها فى الادب
والفكر والفكر . والحياة المعصرية بشمولها واتساع
آفاقها كالقدر الذى لا يفلت منه انسان ، ولأمرنا
صرح أورتيجا بأن الانسان ليس وحده بل هو
أيضا الطرف الذى يكتشفه ، وهو تصور يسكاد
يكون نظريا لما سماه ياسير أولا ثم سارتر من
بعده بالوقف . فحياتنا أى الحياة الانسانية - على
ما قال أورتيجا - هى لكل أحد الحقيقة الجوهرية ،
لسنا سواها وليس لدينا غيرها ، والحياة هى التى
يوجد فيها المرء دون أن يعلم كيف اذ لا بد له من
أن يوجد فى طرف معين عتيد ، يحيا الانسان فى
(الهنا والآن) ولا حيلة له ، والهرب الى اللامان
او اللامكان لاجزاء له فى الاستطبيق الا العلم والجذب ،

أقول
لا أعنى أن يكون ما بين
ديين المعقول من قبيل السلب
والإيجاب بل أظن أن المعقول
نظرا لشيوع اللفظ وأنا أعنى به
ما لا ينحصر فى عناصر
المعقول كإنص
نظر المعقول

استطاع أن يفهر العوائق التى تتمثل له فى
النظرية التجريبية ، أن تصح مسلماته ويتحقق
لها الصديق الكلى ، ولكن ذلك لم يقع ، وحتى على
فرض وقوعه لقد بقيت مسألة ما إذا كانت هذه
المعرفة انسانية ، معلقة فتتقر الى حل وبيان .

وفى النلمة التى تفصل التصورات العقلية عما
عدها نبتت اللاتقلية واذهرت ، وهى ان كانت
اقل اقناعا من الجهة المنطقية فانها ادعى الى الرضى
من جهة الوجدان وحقائق الحياة ، والحياة - كما
يقول أورتيجا ايجاست - لا تسمح بأن ينتزعها
المنطق الخالص من مكانها .

وقد كان شعار العصور الأخيرة بيان قصور
العقل وعجز مساهيره والدعوة الى طرق أخرى
للمعرفة ، من المعرفة الى اللاوعى ، ومن اللامنطقية
الى غيرها ، استعملن بها للناس أمثال الكونت
دى كيسلرنج وهو يشيد « بالاعماق السفلى
لوجود » و د . ه . لورنس وهو ينسأدى
« بالروح الذى يغتال الحياة » ويهتف « بالوعى
المدوى » . وكانت غايته ، من حيث هو قصاص ،
أن يفير ما بالانسان .

وليقل من شاء ما شاء في القوى الشيطانية فقد ذهبت مع أصحابها ، ولكن بقيت المسألة الألمانية ، وقد أخضر دماغها في قصة توماس مان الكبرى « دكتور فاوستوس » تتجسد في مأساة بطلها وهو الموسيقي أدريان ليفركون الذي كان أقتوم نيتشه وسونبرج أسطورة فاوست وميثاق قوى الظلام التي تتبع للمبقرى السلطان ، وتتيح له مع ذلك تدمير ذاته ، لقاء أفكار الحب وجعده ، يقابله سيرينوس زينبلون ، قاصص التاريخ والأنا الآخر لتوماس مان ، يمثل الروح الانساني في صراعه مع الروح الشيطاني الساحر ، ولا يزال هذا يأخذ مأخذه في ذلك حتى يسقط تحت أقدامه .

ومن أعجب العجب أن تكون ألمانيا هي التي اخترعت التنوير وهي التي ثارت على النور ، وهذا هردر يشبه النور بسلطان يلتهم كل شيء ، ونوفاليس يفرد لليل أناشيده التي يزرى فيها بالضوء « لطاعته الرياضية وعدم تستره » .

وقد يخيل الى الانسان لأول وهلة أن مما لا يسوغ في قضايا العقول أن يفشى أرواح نوفاليس وهولدرن وفون كليست وفون ارنيم الحقيقية ، وهم أعلام الشعر في الحركة الرومانتيكية ، ظلام مريب وتتردى في هوة القوى الشيطانية وغوائلها ولكن هذه هي آيتهم ، وإذا كان جانب من السحر في شعرهم الذي غزا القراء في بلاد الضياء يرجع الى شيء ، فأنما يرجع الى الولع بالتضاد وإلى سلطان الظلمات على الأرواح .

ونوفاليس يقتحم في تضاده أودية الرهبة وتتناثر في كلماته أشلاء الحياة ترجمت وآلت الى



د. هـ. لورانس

ولكن الاقرب بهذه الحقيقة لا يلزم عنه قبول كل ما يتضمنه العصر من انحراف وفساد ، بل لابد للانسان أن يدفع ذلك ويتقدم منه ، والذي نذكره من نزاعاته تلك القوى التي تعمل عملها في الفلسفة والأدب والاجتماع : تهجن في الفلسفة مبدأ المعرفة ، وتزري في الأدب بالتشريط الأدبي وما يجري مجراه .

وليس كل ما في اللامعقول من هذا الباب ، بل نحن الى ثمرات اللامعقول أحوج منا الى معايير المعقول وما يقتضيه من قياس وتعليل ، أقول اللامعقول وأنا لا أعني أن يكون ما بينه وبين المعقول من قبيل السلب والإيجاب بل أطلق اللامعقول ، نفقا لتسبوع الفلسف ، وأنا أعني به ما لا ينحصر في عناصر المعقول كأنه نظير وهو ما يصاد المعقول .

ومن ثمرات اللامعقول التي لا يجدها الا كل جاهد ، الثورة التي طرأت على الفكر منذ فلسفات الحبيسة والمصرفة الفطرية ثم الازمة التي لحقت بالحياة الروحية الواعية حين كشفت حقائق الحياة اللاوعية (في التحليل النفسي للأحلام لفرويد) وكذلك الازمة التي طرأت على الواقعية الأدبية والتصويرية منذ ظهرت ارادة الاسلوب وتقرر مبدأ التحوير .

وما كان لنا ان نبيكي مع الباكني خوفا من اللامعقول وحذارا من أن يظهر فينا مثل كيسلر نيج ليشيد « بالأعماق السفلى للوجود » وليقول : « لم احظ بشيء من مجرد الفكر ، كل ما أعلمه اني ولدت من اللاوعي .. والقيم الروحية لا فائدة منها » . وليمجده وهو شبه سجين في المانيشا الهنترية « القوى الأرضية » ، ولا نخشى انبعاث بعض الغرائز التي لا تنام في الانسان كأنها ، كما قال بول فاليري ، براكني تتقد بعد قرون عدة من السكون وتتجشأ جميعها على الكائنات ، ولا نخاف أن يبشر أحد بمثل ما بشر به د. هـ. لورنس وهو يؤثر قوى الروح والدم على ما عداها في « الروح القاتل للحياة » . كل ذلك ليسنا منه بسبيل لأننا لم نتحم مثلهم من المعقول حتى يقول أحدا : مثل ما قال فون دربروك في كتابه « الريح الثالث » : يدا شقاء العالم مع المعقول ومع كلمة ديكرارت السائرة « أنا أفكر فأنما موجود » ويتقي بعد ذلك كل ذرية بالعقل الفاسد .

اولئك ظلوا تنجد بهم معاني الحرية في ذاكرة التاريخ .

فمن قال الرومانتيكية وسكت فقد فهم وما حق ، فهما انتنان لا واحدة : رومانتيكية تذهب الى وحدة الوجود وتولي وجهها شطر الطبيعة وتعلق بكل ناء بعيد ، تنقشها روح العصور الوسطى ، وتتأودها انغام من انغام الشفق ، نشوانة غرة تمشي في سبل الرعاة ، وأخرى على الجسائب الليلي ، حبيسة بالنسمة ، واجمية ، لكن لا تنطفيء لها جرة وهي تكشف العقسل بالعداوة وتراود الأحلام والأشباح .

غير أنها تشتركان في خصائص كثيرة بحيث يتعذر على الناظر أن يفصل أعمال هذه ومؤلفيها عن أعمال تلك ومؤلفيها ، فكلتاها تؤثر على السقل ما عساه في الانسان ، ولكن اذا كانت شخصيات فيترت . واوكتافور موسيه ، وانديانا لجورج صائد ، وغيرها تمثل الرومانتيكية الاولى ، فإن ابطسلا كامافريد ودون جوان بيرون ودون الغارو لريفاست تتجسد فيهم الرومانتيكية الثانية ، واذا كانت كلتاها يورقسا مرض العصر فإن الاولى تسبها في روسو ، وأبطال الرومانتيكية السوداء اللينة مستقرهم في ليالي يونج وفلك القصص السوداء كما تلتجأ الى أواخر القرن الثامن عشر .

وانما استطارت الرومانتيكية في العهد الاخير لما تنطوى عليه - كما ذكرنا - من روح التمرد على المعقول ، اذ ظهرت والمايا مهدها لتنازع العقل بعد أن ألّه ورفع الى أعلى علين ، ظهرت لتتحدى أضواء الفكر المحض وتغالب ما عرف من ضبط النفس ثم لتكون توكيدا لانطلاق الذات والغرائز من قيد حدودها الحاكمة ، ومن ثم كان ندائها لأشد القوى ظلاما في الموجود ، ودعاؤها لكل ما هو أولى في روح الانسان ، وتمجيدها للرؤى والأحلام ، ثم ترواها ، وهذا من المفارقات ، الى الغاية التي ليس لها حدود .

وفي هذا الطريق مضى أبطال الادب الالماني منذ الرومانتيكية الى التعبيرية يتعلقون بالمهم ويؤثرون الغريزي ، طريق يتسلل في ضبابه الروح الشيطاني الذي حده ستيغان زفيج بأنه القلق الداخلي الجوهري لدى كل انسان ، القلق الذي يفصله عن ذاته ويفضي به الى اللاهائنية والاولية .

سلب تتلق في الغرائز الأولى ، ومن كلماته التي لم يسع هيدجر الا أن يأخذها بتمامها حين أراد أن يقرر مذهبه قوله « الحياة بداية الموت ، الحياة ليست الا للموت » وحال الروح الغامضة المظلمة هي الفتاح للاستبطاق التي جرى عليها ، وللإستطيقا الالمانية من لندن الباروك الى التعبيرية .

فاللاهعقولة هي السسمة الثابتة للشعراء الالمان ، همهم تحطيم مبدأ التناقض وهو على ما يقول نوافليس - خير عمل يمكن أن تتولاه ارفع صور المنطق ، وعلى لسانهم جرت السخرية من المبادئ المنطقية التي تترابط ككلمات الفكر الجوفاء .

وقد يفرغ العقل من بعض الأحكام اذا هي أخذت في جانب التاريخ والاجتماع ، فمن مثلها تخرج الأنياب والأفراس كقول القائل « الانسان عليه أن يبدأ بالغريزة وينتهي بالغريزة » واذا كنا نتخرج من أن نذهب الى ما ذهب اليه دنيس دي روجمان في كتابه « شخصيات الدراما » من أن التجلرية رومانتيكية سياسية ، وقوله هذا قد يسوغ على نحو من الأنحاء ، فإن كتاب تلك الحقبة من الالمان باستثناء قليل منهم لم يتذموا من تمجيد الطفانيان ، وكان فون كليست يستجيز لنفسه أن يقول : « كان خيرا لأوروبا أن ينسى فولتير في الباستيل وأن يجلس روسو في مستشفى للمجاذيب » .

ويفتضي الحال أن الرومانتيكية لم تكن على نسق واحد ، ولم تكن في كل الأحوال مرادفة لليبرالية في الالب على حد ما عرفها فكتور هوجو ، فقد كانت هذه ظاهرة فرنسية متأخرة سبقتها أخرى كان المدافعون عنها فيها من المناهضين لليبرالية ، وفي مقدمتهم مدام دي ستيل . ابنة البارون نيكر ، والفيكونت شاتربريان وبنجسامين كوتستان وكلاهما من النبلاء ، على حين كان الذين ظاهروا الكلاسيكية من الليبراليين السياسيين ، وهذا من المفارقات !

أما الصورة الاسطورية للورد بيرون فتتمثل حين يلقي حثفه من أجل حرية اليونان ، وشيل الفوضوى ويوشكلين وتيرمرتوف تتبعهما القيصرية ، ومكويتر رسول بولندا المصلوبة والتوق دي ريفاس ومارتنيس دي لاروزا الهاربين من استبداد فرناندو السابع في أسبانيا ، فكل

اللاوعي مخافة أن يصاب بالتشويه النفسي كذلك لا يسوغ له أن يزدرى الوعي والا ارتد إلى البهيمية ، والمثل الأعلى هو امتزاج الصالحين وتكاملهما : عالم الرؤى وعالم الشهادة ، وعلى نحو ما بشر به نوافليس من أنه « سيأتي اليوم الذي لن يكف فيه المرء عن اليقظة والنشام في وقت واحد » فالرؤيا وفي نفس الوقت اللارؤيا : « هذا التقابل من عمل العبقري ، وبواسطته يتماضد هذا النشاط وذاك » .

وهذه العبارات يتردد لها صدى غريب بصد ذلك يقرب من الزمان في كلمات أخرى لاندرية بريتون يجعل فيها صاحب المذهب السريالي مثله الأعلى بقوله : « اعتقد أنه سيرتفع في المستقبل ما بين هاتين الحالتين ، الرؤيا والحقائق » ، من تناقض ظاهري ، وتعتقد منهما حقيقة مطلقة وما فوق حقيقة مطلقة ان ساع تسميتها بذلك » .

وتمتد هذه القرابة بين الرومانتيكية وما بعدها إلى سائر صور الفن والفكر التي تحرم العقل وتؤثر عليه مياضاده ، وبهذا المعنى وحده يجوز الحديث عن النورورمانتيكية من حيث هي شعار لغير قليل من صور التعبير في هذا العصر .

وأكثر الذين ينكرون المعقول فتوتهم المتفرقة بين الادب والتفكير المجرد أو الموضوعي ، وقد كانت المعقولة التي يدعونها أو انهم «مهورسون» بها كما كان يقول الكاتب بل مرة فيه ان ما بين المعقول واللامعقول انما هو من قبيل المفاعلة الديالكتية ، لا تستبين في هذا المقام الا باخضاعها للذات ، فالإنسان من حيث هو روح قوامه من الحرية وكماله في النشوة الاستطيقية لا تكف من ملاحظته والالحاح عليه دعوى اللامعقول وأسبابه باعتبارها مادة للرؤية الشعرية وسبيل من سبل التعبير التي يظهر فيها الأسلوب المنفرد ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فهذا الإنسان أيضاً لا يخلو من أساس متماسك يفرغمه من التحكم ، وينزع إلى الوضوح ، ولا يرضى بأن تحتاجه ظلمات السديم ، ومالنا نذهب بعيدا ، وقد يسأ قال بسكال وقد عاب كلا النقيضين وهما اقضاء العقل من ملكوته وعدم الاعتراف الا بالعقل : لا يجارى العقل شيء أكثر من مجازاة العقل .

ولعل بسكال لا يدركارت هو الذي بشر بتلك العقلية الجديدة وطامن من العقلية التقليدية

والاحلام واللاوعي ظاهرة أخرى من مظاهر الرومانتيكية الألمانية ، فهي من جهة رفضها أصحائها إلى أعلى قسم الوجود ، ومن جهة أخرى هبطوا بها إلى أسفل ما هنالك من أعماقه ! ولعل في هذه الثنائية بيانا ، اذا احتيج إلى بيان ، لتفسير التطلع إلى الذي آثاره شعراؤها ومفكروها في الأدب اللاتينية طوال الحقبة الممتدة بين الحربين العالميتين ، ففي أسبانيا يصعد بيكر إلى أفق جديد : من شاعر من شعراء الطبقة الوسطى المتشبطنة إلى معبود للصفوة ، وفي فرنسا يظل رومانتيكيوها قابعين في أماكنهم لا يبرحونها ، وبدعا في الأصوات بالرومانتيكيين الألمان ، فيكتشف هومرمان من جديد ويترجم جان بول ونوافليس وهولبورن ، ويهبط السربليون برون اديم وفلملر باب وفرد لهم إحدى الجبال التي تخص بالاجهات الحديثة علما خاصا من انضادها ، لذلك يفرد النقاد السويسري اليريجان كتابا برأسه بلغ فيه من الذكاء في التمهيد والحساسة ، يفرد في صفحته الأولى ان الرومانتيكيين الألمان قد اختاروا من بين ما اختاروه من ميراث الماضي المصمود المعطشة للامعقول والأوان التراث الصوفي . وعنده أن عظم المهمة التي تولاهم هؤلاء الشعراء هي في نزوعهم إلى الاستعلاء على المظاهر الموقوتة وضرب اللبس والخداع تاصيلا لوحدة الوجود العميقة ومن أجل ذلك أوغلو لأول مرة في كشف اللاوعي وفي «الجوانب الليلية» من الروح ، ولم يكن الحلم عندهم مجرد نفى لحياة اليقظة ، بل هو مستقل كاستقلالها سواء بسواء ، قال : « الصفة المزدوجة الجسمية والروحية للقوة الخالقة الكامنة في الحلم تجعل منه شبيها بالشعر ، إذ الحلم يتيح لنا الأيغال في النبايع الذاتية للحياة النفسية ، ومسيرة القوة المنتجة وهي دائما واحدة لا تتغير ، القوة التي تولد قوى الطبيعة كما تولد الصور النفسية ، وبفضل الحلم أمكننا أن نكتشف أعماق ما لدينا من صور القياس ، ونذكر كيف أن الفعل الخالق للشاعر ، ويأخذ فعلا لانه ، وهو أيضا يخلق كائنات حية » .

« ومثل ذلك أيضا يضيفه على اللاوعي » فهو يمتزج في جوهره العميق بالحقائق اللافردية ، بالصيرورة السائنة التي لا تنقطع ، بالنشاط الخالق لالاهي ، واللاوعي لا هو أدنى من الوعي ولا هو أعلى منه ، غير أن « العالم السفلي هو عالم الضرورة ، والحرية تولد في المرتبة الأولى من الوعي » ومقتضى ذلك أن الإنسان كما لا يسهه أن يطرح

« موضوع العصر ينحصر في اخضاع العقل للحياة ، وإدراجه في البيولوجي ، واتباعه للتلقائي » . ورسالة الزمان الجديد انما هي في قلب العلاقة ، وبيان أن الثقافة والعقل والفن والأخلاق ينبغي لها أن تخدم الحياة . وعلى العقل المحض أن يتخل عن سيطرته للعقل الحيوي » .



أورتيجا = إي - جاسيه

وهذه الفكرة منها على فكرة أخرى مؤداها ما يسميه قصور الأشياء أي وجهة النظر المجردة المطلقة وتوكيد وجهة النظر المتفردة التي تؤول إلى كل إنسان وإلى الطرف الذي يكتنفه ، كأنه بذلك يروم دحض اليوطوبيا والمثالية السابقة عليه التي تدعى صلاحيتها لجميع الأزمان والأعصار ولكنها تقتصر إلى البعد الحيوي والتسارخي والتصورى .

وربما غير أورتيجا من الصفة التي يطلقها على العقل ونعته بالعقل التاريخي أخذاً مما ذهب إليه من « أن التاريخ ظل إلى الآن مضاداً للعقل مع أنه ينبغي أن يوجد فيه منطقة المستقل من حيث هو علم متسق ينصب على الحقيقة الجوهرية التي هي حياتي » . فهو علم الحاضر . . . إذ لو لم يكن كذلك فأين تلقى إذا هذا الماضي الذي لا يعدم أن يكون إحدى مسأله ؟ وكل ما كان مغايراً لذلك فستضاه أخذ التاريخ مجرداً غير حقيقي يظل على جموده هنالك في التاريخ باليوم والسنة ، والماضي هو القوة الحية الفعالة التي تدعم يومنا هذا . . . الماضي ليس هنالك في التاريخ بل هو قائم ها هنا ، في أنا ، الماضي هو أنا أي حياتي » .

فتفكير أورتيجا حيال العقلية في ذاتها تفكير مزدوج الخيزي ، ربما أعوزه التماسك إذا هو أخذ من الجهة الفلسفية الصارمة لكن إذا تنوول من جهة أخرى كان ، كما أرادته صاغية ، من قبيل الفكر الاستطقي ، لا يستصحي على الفهم ، وربما لاح للنظر في بعض كلامه أنه ينكر العقلية والعقل جميعاً لكنه يحذر المسألة إذا يقرر أن إنكاره إنما ينتجه إلى العقلية وحدها ، حيث يشير في معرض كلامه على « دلتاي وفكرة الحياة » إلى أن لا عقلية المبادئ ، التي تقضى إلى العقلية إنما تأتت من أنه يقصد بالعقل « العقل المحض » أي العقل وحده فمعزل عن سواء ، لكنها تزول إذا أدرج « العقل المحض » في جملة « العقل الحيوي » واللاعقلية التي يبؤ بها « العقل المحض » في صلفه ، من شأنها حينئذ أن تستحيل إلى عقلية بينه ساخرة ، هي عقلية « العقل الحيوي » .

الصارمة دون أن يهوى في مزلة نفى العقل ويهوى به ، إذ إليه يعزى توافق « روح الهندسية » و « روح الرقة » .

وفي نطاق هذه العقلية المزدوجة انطلق أوغانموو دون أن يتأتى له تأليف مذهب جديد ، غير أن ما ينبغي به كتابه « الشعور الأساسي للحياة » من علل للامعقول جدير بكل إعجاب ، فهو - فيما نقول فيه - لا يخضع للعقل وإنما يتمرده عليه لأن العقل يبني على أحكام غير عقلية ، وأوغانموو غايته ملاقة الإنسان المتعين المضاد لإنسان هيجل المجرد ، ثم إيمانه يقوم على الشك كإيمان بطله سنان ما تويل الشهيد ، ومن أجل ذلك كان احتجاجه هو الاحتجاج للهوى باعتباره منهجاً عالياً للمعرفة ، وصراعه هو صراع إنسان الهوى مقابل إنسان العقل ، بحيث يسوع أن نغزو إليه ضرباً من العقل المزوج بالهوى والوجدان .

ومن هذا الباب أيضاً ما ذهب إليه أورتيجا إيجاست من عقل حيوي ، أن كان لم يؤصل في معرض فلسفي شامل شأنه في ذلك شأن مسائر الأفكار الماثونة فيما كتبه فإن أثره في التيارات الاستطيقية الأدبية بعد فلسفة برجسون وما تقتضيه من قصور العقل لا يبداهي أثر .

وأورتيجا يدافع عن مبدأ لا يتنكر للحياة بل يتطابق وإياها ، كأنه يقرر عقلية جديدة لا هي حيوية محضة ولا عقلية محضة ، وعنده أن

وأذا صح أن الفلسفة أو غيرها من صور الفكر تتوخى أساليب تجريبية ، عقلية في جوهرها ، فإن ذلك لا يصح في الفن إذ هو في أكثر صورهِ مدينٌ للعقلية ، ومن الخطأ أكبر الخطأ قياس الأعمال الفنية والأدبية بمقياس المنطق كالذي يفعله دعاة الواقع في الأدب أو أصحاب المعيار الفوتوغرافي في التصوير ، ومتى فقد الفن صفاته النابعة من الخيال وتشتبت بالتفكير المنطقي زالت عنه مقوماته وأظلمت آياته . وما الوضوح والنظام والانسجام وما إليها إلا أشباح تناهت إلينا من بعض أحكام البلاغة كما تناهت إلينا من بعض أحكام البلاغة كما تناهت من الكلاسيكية وأظن النقد الكلبي أنها الغاية التي ليس بعدها غاية في المعقولة والبيان .

وقديما كان من يسمون أرباب المعقول في العربية يجرون المنطق وأحكامه على الشعر ، فكانوا مثلا يطلقون الخطابة على ضرب من الشعر المنطقي أيضا - ذكرة الصفدى - يفرى فيه الشعراء - على حد قوله - من يالفونه ويجوئونه بالإقدام على الزيارة وركوب الأخطار وتهوين العُطوب في الوصال ! ويتوصلون إلى ذلك بأنواع من المفاط التي تستعمل في الإغراء والتحذير ، ومن ذلك قول القائل :

لا أنسى لا أنسى قولها بمنى
ويحك إن الوشاة قد علموا
ونم واش بنا فقلت لها
هل لك يا هند في الذي نعلموا
قالت لماذا ترى فقلت لها
كم لا تضيع الفننون والنهم

وذكر الصفدى بالمفظة هنا مفالط المنطق يستدل فيها على أن القول يفزو البازي بناء على قولك ! لقول يفزو الحمام والحمام يفزو البازي ، يلزم من ذلك أن تكون النتيجة القول يفزو البازي وأن الجبل ذهب لأن كل من قال إنه ذهب قال إنه جسم وكل من قال إنه جسم صادق ، فينتج كل من قال إنه ذهب صادق ، ووجه الفالط فيهما وفي أمثالهما ما سأله الصفدى لا يفتنه له - على ما قال - إلا الأذكاء ، ورحم الله الشعراء !

ولقد كان من جنابة الاسماء على مستيحاتها

وربما كانت كلمته الأخيرة في هذا الباب من حيث التسلسل التاريخي لأفكاره ما ذكره من أن « من الخطأ أن يقال أن الإنسان فقد الإيمان بالعقل ، كل ما هنالك أنه منذ القرن السابع عشر أودعت ثقة كبرى في السلطان المطلق للذهن باعتباره أداة كلية لا أداة سواها لحل مسائل الحياة ، على حين أنه إذا ساء للذهن والعقل حل المسائل المادية فانهما لا يقدران على حل المسائل الأخلاقية والاجتماعية فضلا عن تلك التي تعد أخيرة حاسمة ، » فالعقل ينبغي أن يوضح في مكان آخر غير الذي كان له في نسق الأعمال التي تتألف منها حياتنا ، أما حقيقة هذا المكان وعلى أي وجه يتأني فهذا ما لا يقرره أوريجينا مجتزأ ، على طريقتة ، بالإيهام .

وما نذكره لم تكن سبيله الفلسفة وحدها وإنما كان صدى لصوت أندى هو صوت الشعر ، فخوان رامون خيسنت لهج « بالعقل البطولي » وأبولونير هتف « بالعقل المتقد » .

ها قد أقبل الصيف ، فصل المنفون

وشبابي قد مات كما مات الربيع

أيها الشمس ! إنه زمان العقل المتقد

بلى العقل المتقد ، العقل الذي ترادفت عليه الحياة وأذبلته ، بحيث حقت ملاقة ما أطلق عليه جاستون باشلار « السيراسيونلزم » فعقل اليوم - فيما يقول - لا يقترح شيئا مثلما يقترح الاستيعاب المطرد للامعقول .

وكيف يسوغ أفكار ذلك واللامعقول في الأدب إنما تظاهره حرية الخيال ، وقد استطاز حتى صارت له أحكامه وتعددت أساليبه ، ثم المعرفة المفترية التي تخلق والتي تبيد الخلق من جديد هل يقال أنها خاضعة للعقل ومقتضياته ؟

إن اللامعقول في شتى صورهِ ، ما يطلق عليه منه اللامنطقية أو غلبه المعرفة المفترية أو الاتفاق المفتوحة للأحلام ومسارب اللاوعي أمر لا سبيل إلى إنكاره في الخلق الفني ، فهو مادته والمعول عليه فيه أكثر من سواه ، بل هو - على ما يقول جيمس جويس إن أعزت شهادة شاهد - « علة وجوده » ، إذا حرم منه ، وتجرد عن ملاسقاته من الوجدان المتدفق واللاوعي الساري والخيال المجنح اختفى الفن وآل إلى ركافة غثة .

والحقيقة من شأنها أن تسلك ميلا شتيا من آفاق الفكر السحري الذي يتيح له التعلق باللامعقول .

ولا نرى أحدا أحق بالذكر في هذا المضمار من شاعر شيل الأكبر فسنستعيد هوبرو (١٨٩٣ - ١٩٤٨) الذي ذهب بلب أبي الخلقية ، وكان في طلبه شعراء اللغة الأسبانية الرواد في الآداب الأوربية لاختراعه شعرا مجا فيه بمصاه السحرية العالم الحقيقي وأقام في مكانه علما آخر مثاليا من صنعه ، إذ اشعر عنده خلق مطلق ، بها محاكاة الطبيعة أو محاكاة صور المحاكاة للطبيعة ، وبالرمزية منذ الملامية إلى أبولونير تابعي الشاعر على الوظيفة الوصفية التي يعث فيها الحقيقة الخارجية وجاء هوبديور ليؤكد الوظيفة الاسمية التي يخترع معها الشاعر في الوعي أشياء وأشياء .

قل إنه استهل حياته الشعرية بالمشهور الذي ضمنه شعاره « لاعبودية » كأنه هذا فيه حلو أبولونير في « تأملاته الاستطيقية » .

أبولونير قال في مرض كلامه عن العبودية للطبيعة : أن لنا أن نكون ساداتها ، وهوبديور قال : لن نكون عبدا لك يا أمانا الطبيعة ، سأكون سيدك .. ستكون لي أشجارى .. ستكون لي سمائي ونجومى ، وعندئذ لن تستطيع أن تقوى لي : هذه الشجرة خبيثة ، ولا تمجبنى هذه المساء .. وشجرتي وسماتي خير من شجرتك ومن سمائك .

وصيته إلى الشعراء : « لم تغفون بالوردة أيها الشعراء اجعلوها تفتتح في أشعاركم » وشعره يقول فيه : أجريت أنهارا / لم توجد قط / ومن الصبيحة رفعت الجبل / ورفصنا من حوله رقصة جديدة « أنا الملاح المعجز / الذي يخيط الآفاق الممزقة » .

وسيله إلى الخلق تجريد الأشياء من وورودها الحقيقي ثم مزجا بوجود آخر في خضم الخيال وهذه هي الخلقية التي أرادها ، خلقية يقوم الشعر فيها على الجاز المطلق ، وينتفي فيه التشبيه ووجه التشبيه المنطقي بين الخيصال والحقيقة ، ويحلل معه على الصلوق قوله « تمضي المدن الأميرة / في إبطاء / وقد خيبت أحداها إلى الأخرى بأسلاك تليفونية » فالظواهر تؤول إلى

لفظ العبث الذي أطلق عندنا للدلالة على تيار بعينه في المسرح الحديث اتخذته العقليون أضحوكة وجعلوه سببا للفكاهة ، ولفظ العبث لا يدل على حقيقة ما أريد أن يكون ترجمة له وهو absurde فالعبث كما عرفه المحققون ما يخلو من الفائدة ، والمسرح لم يكن يخلو عنها حتى يقال فيه ذلك بالعربية ، وإنما تبلور فيه التغير الذي طرأ على صورة الإنسان في الحياة وكان اقترابه من وجود الإنسان الحديث على قدر تحرره من العقلية ، ولم يقل أحد أن مسرح صمويل بيكيت مثلا ، وهو امتداد للتيار الذي استقبله استرنبرج ومضى فيه بيراندللو ، غير مجرد عن المعنى ، فالشخصيات الأربع في مسرحية (في انتظار جودو) لا تبحث عن مؤلف بل تبحث عن مفسر ، قد ليست مرقعات التمساح المؤلف عند الوجوديين وفي نماذج فرويد وأدلر ويونج ، والإنسان ، والاداري ، المتعطش للسلطة ، وجود الذي تنتظره هو الإنسان لا الإله - كما قل - الإنسان الذي تفتقر إليه لكنه لن يأتي لأنه لا يوجد من حيث هو صورة أو فكرة .

ويمكن أن يقال أن لدى هذه الشخصيات وسائل الإنسان ولكن بعوزها أن تكون إذ تفتقر إلى وسيلتها الآتية ، والتجرد من الوسائل - على ما يقول برجسون - كثيرا ما يؤول إلى شيء يدعو إلى السخرية ، ولذلك حق لها أن تكون شخصيات لمهرجين .

ثم ماذا بقي ليمثل على المسرح بعد تدمير صورة الإنسان وبسند أن آل إلى خليط عجيب من البستاني القزم وخيال الإنسان ؟ الاسماء والقناع واللغة والألم ثم اللعب وما يقتضيه من استمرار التولع به ، وما كانت المسرحية الالتئام على هذه الصورة ، فما دام الإنسان قد آل إلى ما آل إليه لم يبق له من جانب يظهر به على المسرح إلا جانب الممثل .

وإذا كان يعق للروح الإنساني أن يعيد خلق الحقيقة وعيا وتميلا ، لا هو موجود فمن السانغ له أيضا أن يتعاطى هذا الضرب من اللامعقول ، واللاطبيعية واللامعقولية كلتاهما . فسلك يتسقى مع النزوع إلى الاختراع فيما وراء الحس والتجربة وقد طالما ونجد الإنسان نفسه ملقى بعبدا عن حدودها ، يستهويه إلا عالم يقلل ما يستهويه العالم القائم حوله ، وما أكثر النواحي التي تسوخ له الفرار إلى التأمل واللجوء إلى خلق الخيالات .

حقيقة والصورة تستحيل الى شيء من الأشياء
والعالم الذى يتقبله عقلنا وينسبقة يتحداه
هويدوبرو بعالم آخر من اختراعه .

قد يقال ان هذا ما يصنعه الشعراء ولكن
هويدوبرو راع الناس بكلماته الجديدة وصوره
التي تمشي الأبصار .

اجمل ما فى فكره المجازى الطيران والرحلة ،
وما عداها من سماء ونور وأجنحة وطائرات وهواء
وطيور وسهام تشهد بأن هويدوبرو لما محا
الحقيقة طفق يفر فى الهواء الى مركز ذاته ، وذو
الأجنحة ايجابى بالمغامرة واللعب والحياة ، ومن
لا أجنحة له سلبى بشجته ومرضه وسقوطه
وموته .



بسكال

ويروى فى قصيدته « رحلات فى المظلات »
وهى من أروع القصائد فى هذا العصر سقوطه
الى أعماق ذاته وانحداره الى الموت .

لقد كان هم قسنت الساحر - واسمعه فى
القصيدة البازى الاعلى - أن يماشر الأشياء ، ولكن
انى له أن يتماسكر فى عالم كله خلق خيالى
ورؤية محضة لا موضوع لها ، ورؤيا اله صغير
لا يؤمن بالاله الكبير ، وبالجمله عالم من عوالم
العدم ١٩ .

وذات مساء أخذ مظلته والقى بنفسه فى أجواز
الفضاء ، قال : « عندئذ أخذت مظلتى تهوى ،
وتلك قوة جذب القبر المفتوح » وكان ينشده
شعر البطولات الهوائية وهو يهوى « فى سفر
خالد الى أعماق ذاته » يهوى الى الأعماق التي
ينتظره فيها الموت ، ثم سأل متعجبا : أيتها
العدالة - ماذا فعلت بى إذا فسنت هويدوبرو ؟
والملك الساقط يتحدى الفضاء أثناء سقوطه
اللانهاى من موت الى موت ويشكل الكون بأشكال
شتى فى خلق مجازى لا ينتهى ، وهذه هى
سيرة الساحر ، ساحر الكلمة فى أشجانه وتوراته
والكلمات أثناء السقوط تجن شيئا فشيئا « جنونا
جميلا فى منطقة اللغة » ، وتفقد النحو وتستحيل
الى أصوات محضة .

أيها الشعراء والأدباء ! لا تخافوا من اللامعقول
واذا قيل لكم لم لا تقولون ما يفهم ؟ فقولوا
للسائلين المتعجبين ما قال أبو تمام : ولم لانفهمون
ما يقال ؟



توماس مان

لم
الشعراء
في الزمن
الضيق

بين القلب والعقل ، والشعر والفلسفة

ولهذا كانت قدم الزمان
متراصة هنا وهناك ،
وأحب الاحباب يسكنون قريبا ،
منهكين فوق جبال منفصلة ،
أعطنا الآن ماء بريئا ،
أعطنا جناحين ، لنعبر الى هناك
بعض ثقي لم نمود .

هكذا ما يقوله هلدلين (١٧٧٠ - ١٨٤٢) في
قصيدة « باطموس » التي تعد من أعمق قصائد شعره
وأعظمها . ويؤلف حائرين أمام هؤلاء الاحباب الذين يسكنون
فوق قمة جبلين منفصلين متباعدين ، ومع ذلك فهم قريبون
من بعضهم أشد القرب . وتزداد حيرتنا اذا قرأنا الاببيات
التي تبدأ بها القصيدة ، لأنها ستكون كذلك مثقلة بالأسرار :

قريب
وعسى على الإدراك هو الإله .
لكن حيث يكون الخطر ،
تلوح كذلك أسباب النجاة .
في الظلمة تسكن النسور
وابناء الإلب يعمرون الهاوية بلا خوف
فوق جسور خليفة .



د. عبد الغفار مكاوي

شيلر الفلسفي وتوجه بها الى مثل الانسانية كالعصاة والجنساسة والحرة والحب والجمال ، كما بدأ أولى ترجماته عن اليونانية ببعض انشاده الايلاذة .

وق التاسعة عشرة من عمره تعرف الى «شتودلن» ، الذي كان يتولى نشر عدد من المجلات الادبية والفنية ، فشجعه واعتنى بنشر عدد من قصائده ، كما تعرف في هذه السن ايضا الى الشاعر الوطني الخر شوبرت (١٧٧٧ - ١٨١١) وكان قد خرج من السجن بعد ان قضى فيه عشر سنوات ولا شك انه تآلى بزعمته الوطنية المشبوبة ، ولغته العاطفية المتدفقة وحصل في العشرين من عمره على درجة الماجستير في الفلسفة (وكانت في ذلك الحين ادنى الدرجات الاكاديمية) وجمعت الصداقة الحميمة بينه وبين هيغل (الذي كان يشتركه نفس الحجرة في ذلك العهد الذي طألا على فيه من الضام السيد والرفاية الصائمة ودروس اللاهوت) كما انضم اليهما شيلنج الذي كان يصرفها باربغ سنوات ، وفي سنتي ١٧٩٢ ، ١٧٩٣ ظهرت أولى قصائده في المجلة التي كان يصدرها شتودلن وبدأ يكتب المسودات الأولى من روايته « هيربون » ، وكان يشارك صديقيه وشباب جيله تحميم لبادى الثورة الفرنسية ، وسخطهم على مظالم الحكم الاقطاعي في بلاده . ويقال انه احتفل مع طلبة العهد اللاهوتي بعيد الثورة الفرنسية واشترك معهم في غرس شجرة الحرية في أحد ميادين المدينة بين الرقص والتأهيل والفناء ، كان في هذه الفترة من حياته شديد الاججاب بشخصية شيلر ودروجه ومثاليته ، وقد عطف عليه الشاعر الكبير وارشدته واعانه على مصاص الحياة ، وان لم يستطع هو ولا « جوته » ان يقدرا شاعريته حق قدرها . وقد توسل له شيلر - بعد ان أتم امتحان اللاهوت في مدينة شتوتجارت - في البحث عن عمل يكسب منه قوته ، واوصى به خيرا عند السيدة شارلوت فون كالب التي كانت على اتصال بالحياة الادبية ليعمل بدرسها خسرصيا لانها ، وسافر بالعل للالتحاق بعمله في بيتها بمدينة فالتز هاوزن بمقاطعة تورينج . وبذلك بدأ بسلسلة العذاب والاختاف التي سبقاسها من مهنة التعليم الضعوى بالباشة ..

ونشر له شيلر قطعة من روايته « هيربون » في مجلته « تاليا » ، وهى روايته الوحيدة التي سيمكف على صياغتها مرات عديدة . وسافر مع تلميذه المسمى الكلف بتربيته الى مدينة « يينا » - كبة المثالية الانانية في ذلك الحين ! - وهناك التقى بشيلو عدة مرات كما قابل الفيلسوف فشته وجوته الذي تجاهله في اول لقاء لم قابله بعد ذلك عدة مرات ولكنه لم يتصفه ولم يستطع ان يقدّر موهبته وأمر دائما في رساله الى شيلر على اتسه من « تلك الطباع السرفة في التوتر والذاتية » !

وفي منتصف شهر يناير سنة ١٧٩٥ تظلى عن عمله

ثم تآلى الإيبات التي قرأها في البداية ، ونمود فنسال انفسنا من هم هؤلاء الاحياء ؟ واذا طالت بنا الحرة توجهنا الى مفكر من أعقق وأعقد المفكرين المعاصرين ايضا ، ترى عنا شرح هذه الإيبات وكثير غيرها لهذا الشاعر فوجدناه يقول : هما الشعر والفكر . اتهمنا جاران ، يسكنان فوق جبلين قريبين ولكن تفصل بينهما هوة بلا قرار . كلاهما يتلقى الثور من اعلى ويبحث عن حقيقة الوجود . هدفهما واحد وان كان كل منهما يسعى على طريق غير الطريق . وقيل ان نفصى في السؤال لابد ان نعرف الى الشاعر الوحيد المسكين . فلتكن هذه لحة سريعة عن حياته العذبة التي قضى نصفها تائها في ليل الجنون .

ولد هلدرلين في نفس المنة التي ولد فيها هيغل ويتوهفن . واحتفل العالم في شهر مارس من العام الماضي بمرور مائتي سنة على مولدهم . وكان نصيب الفيلسوف والموسيقى العظيم من الاحتفال في بلادنا نصيب الاسد . فقد صدرت الاعداد الخاصة عن الفيلسوف ، وأردت الاذاعة ساعات طويلة للمبقرى الاسم . أما الشاعر فظلم بعد موته كما ظلم في حياته . ونسبه الجميع عثفا كما نسبه اهل زمانه وتجاهلوه ، الى ان اذكره الباحثون منذ حوالي نصف قرن ، فبدأوا في اصلاح جنائزهم وجنابة اسلافهم عليه ، وراحوا يعقلون اعماله ويكتشون عن حياته وشعره واماساته ، ويكتشون انهم ايام عبقري ملهم قد لا يتفوق عليه أحد من التالطين بلفته سوى « جوته » ، بل ربما ذهب بعضهم الى حد التفصيله على مسيح ادياء الانان ..

ومعالم حياة هلدرلين - او بالاحرى نصف حياته، الذي قضاه ممتعا بالعل قبل ان يفوص في هاوية الجنون - بسيطة . يمكن سردها في سطور قليلة لا يسمح المجال باكثر منها . فقد ولد في العشرين من شهر مارس سنة ١٧٧٠ في بلدة « لاوفن » الصغيرة التي تقع على نهر النيكار في منطقة شوابن او سوابيا ، وكان أبوه معلما في أحد الاديرة القريبة ومديره ل . ومات الأب قبل ان يتم هلدرلين سنتين من عمره ، وتزوجت الأم بعد موته بستين من عدة مدينة نورلينج وانتقلت الى هذه المدينة ومعها طفلها الذي قضى مرحلة صباه وتعليمه الأولى هناك ، ومات زوج أمه وهو في التاسعة من عمره ، وانتهى دراسسته في المدرسة اللاتينية في مدينة نورلينج وانتقل الى بلدة « أوسينجارت » بعد للدراسة في معهد اللاهوت الشهير في مدينة « تورينج » ، وهناك بدأ كتابة قصائده المبكرة . ثم انتقل الى السيمينار العالي في دير المدينة «أولدرن» ، وقضى به سنتين قبل ان يدخل معهد اللاهوت الذي سبقات الاشارة اليه ، وكون جمعية ادبية مع اثنين من اصدقائه ، ومضى في كتابة اشعاره متأثرا بالشاعر المتدين كرويشنور صاحب الملحمة الغنائية التي تآلى فيها غاية التآثر بشعر

فرجع الى مهنته البائسة ، وقبل العمل في بيت أتطون جونسباخ ، وكان من نجاح الإقمشة في مدينة «هاوبنفل» بسوسرا . ولكنه لم يلبث أن هجر العمل بعد أن أخفق من جديد في تلك المهنة التي لم يخلق لها ، ورجع الى أمه في شهر أبريل سنة ١٨٠١ ، وأقام فترة قصيرة في مدينة شتوتجارت ، حيث تفاوض دون نجاح مع الناشر « كوتا » على طبع أشعاره . وانسحق أن ينجأ للدروس الخصوصية من جديد فقبل العمل في بيت القنصل الألماني في مدينة « بورو » الفرنسية ، وسافر الى هناك في أواخر العام على قدميه عبر مرتبعات الأوفرن الخطرة التي كانت تغمرها الثلوج . ولجأه سرعان ما تخطى من عمله الجديد ، إذ يبدو أنه لقي نفس الصدمة التي جرحته كبريائه في كل بيت دخله . وكان المأمون الخصوصيون يعاملون معاملة الخدم والاتباع - وانه تلقى نيا وفاء حبيته سوزيه جنتار التي كان يعلم أنها تعاني داء السل . ورجع في شهر يولييه الى وطنه سألرا على قدميه ، وراه الناس في مدينة شتوتجارت فلدهوا لظنهم ، كان محطاً ممزق الثياب أشعث الشعر مضطرب الكلام ، في حال من اليأس والألحاح لا نظير لها ، وواصل إنتاجه على الرغم من مرضه وظهور بوادر الجنون عليه - فكتب عدداً من قصائده المتأخرة التي سماها « أغنيات الليل » وحكف على ترجمة مسرحيته « أوديب ملكا » « وأنتيجونا » لسولفولسكي وبطش قصائد من شعر بنفاد . واشتد عليه المرض وتآكل للجميع أنه يترنح على حافة الهاوية ، فأسرع اليه الصديق الولي سينكلر وأخذه معه الى مدينة « هومبورج » وسعى له في الحصول على وظيفة أمين مكتبة في بلاط أمير المدينة الزاهد « فريدرش فون هومبورج » وكان الصديق يدفع له مرتب الوظيفه من جيبه ! ولكن محاولات الصديق لم تجد شيئاً ، فقلت ازدادت حالته سوءاً ، حتى صار الأطفال يخرجون زواده في الشوارع ، ودخلوه مصحة الأمراض العصبية في مدينة نورنجن سنة ١٨٠٦ ، ولكن حالته تدهورت ويش الأطباء من شفائه . ونظروا النجار تسيغر - وكان من هواة الأدب وأهلباء الشعر - فقدم للمصحة وأعلن استعداده لإيواء المرضى في بيته ، وقال له الطبيب وهو يسلمه له أنه لن يعيش أكثر من سنة أو سنتين على الأكثر ! ولكن المريض ظل يعيش في بيت النجار الطبيب كالحمام أو كليت مستسة وثلاثين سنة ! كان طوال هذه السنوات يتجول في باحة البيت في هدوء غريب ، ويجلس بالليل أمام نافذته يتأمل النجوم . لم تفسر له طعنه الجميلة ، ولم ينظروا من عينيه الصافيتين ذلك البريق العجيب الذي كان يسبح منهما ، ولم تفسره خلوته وتقلقه وبراهته وحيلولة واتكساره ، ولكنه ظل غائبا عن الوعي تماماً الى أن أنقذه الموت في اليوم السابع من شهر يونيو سنة ١٨٤٢ عندما مات وهو يجلس الى جوار نافذته يتأمل النجوم ! ..

مند عائلة فون كالب ولهب مدينة « بينا » ليوصل دراسة الفلسفة ، وفي نيته أن يتقدم بعد ذلك للتدريس بجامعة الشهيرة . واستمع الى بعض محاضرات شفته ، وتابع كتابة « هيبريون » ، وتعرف الى أخلص أصدقائه وأوفاهم في وهو استمق سنكلر الذي رعاه في أزمنة وبلى بعد ذلك غاية جهده لانقاذ من الجنون . ويسد أنه مستم الفلسفة فجأة واكتشف أنها تبعده « عن عمله العجيب » وتدخله من الشعر وهو على حد قوله « أكثر المشاغل براوة » ففاد المدينة وفلسل راجعا الى بلدته نورنجن التي قفى فيها النصف الآخر من ذلك العام . ولكنه لم يقبل على نفسه أن يكون عبئا على أمه ، فسافر الى مدينة فرانكفورت ليعمل مدرسا خصوصيا في بيت رجل المال والبنوك جونتار . وهناك كان ينتظره أسعد لقاء وأعظم حب في حياته . ورأى « سوزيه » جونتار دبة البيت وزوجة رجل الأعمال فأحبها وعرف فيها قدره ومساكناته وفرحته الوحيدة ، وسماها ديوتيميا على اسم العجيبة في روايته التي كانت لا تزال تمشي بين يديه فشاء لهاها الحظ الآن أن تنمو وتكمل ، أو على اسم « ديوتيميا » الكاهنة الفاسفة التي تكلم سقراط وتعلمه أسرار الحب والحكمة في معاورة « المساذية » للأطون . وظهرت أولى علامات الحب الثاني الجارف في أغنية وليفة كتبها سنة ١٧٩٦ تحت عنوان ديوتيميا .

وبدأت المحبوبة - أو كاهنة الحب المقدس كما كان يسميها - تبادله حبه في رقة وحياء ، وتستمع الى شعره ، وتعزف له على البيان بيضا يشارفها بالفتاة ، وترسل نظراتها النافذة العيون الى أفوار حزنه ، وتهتم بشعره وتعاول أن تعرفه من كائنه وحزنه . ورافلها في السفر عندما هربت مع أولادها فرارا من الجيوش الفرنسية الفائرة الى ديبورج عبر مدينة كاسيل . وفي هذه الأثناء مات صديقه شتوبلين منتحرا بعد أن طرد من البلاد واشتدت عليه المحنة ، وأهداه هيجل قصيدته « الموزيس » التي تعبر عن دغدغه صداقته له ، وستجدها بعد قليل على هذه الصفحات ، وظهر المجلد الأول من رواية هيبريون عند الناشر « كوتا » ، لم انظر أن يعجز وظيفته في بيت جونتار في منتصف شهر سبتمبر سنة ١٧٩٨ ، بعد أن حاصره الإشاعات ورقابة الزوج الضيق ! ولجأ الى صديقه سينكلر في مدينة هومبورج . وحاول هذا أن يخفف عنه جراحه فصحه معه في أسفار عديدة . وبدأ يكتب مسرحيته الوحيدة « موت أمبادوكليس » في « باغناها الأولى » كما جرب نفسه في بعض المقالات الفلسفية التي أكدت من جديد أنه لم يخلق للفلسفة ، وكثر في إصدار مجلة أدبية ولكن المشروع مات قبل ولادته ، كما حاول أن يتقدم لجامعة بينا للقاء محاضرات في الفلسفة فأرصدت الجامعة أبوابها في وجهه ! ورجع الى بلدته نورنجن وهو في أسوأ حال من الضعف ولقيا الأعصاب ، ولكنه استطاع أن يكتب أخلد قصائده ، وأن يبلغ ذروة إبداعه الغنى . وشق عليه أن يكون عبئا على أمه المسكينة،

نعد الآن الى سؤالاتنا التي بدأنا به .

ما العلاقة بين الفلسفة والشعر ؟ ما الذي يجمع بين لغة العقل ولغة الوجدان ؟ أهما جاران متباعدان ، أم لعلهما في البداية أو النهاية يلتقيان ؟
لنتركه لهذين في نفسه الإجابة على هذه الأسئلة ، قبل أن نخوض في الحديث من صلاته بالفلسفة أو محاولاتهم المستمرة لتكوين شعره وفكره .

وأوضح ما قاله وبأسطه وأشمله أيضا قد ورد في روايته الشعرية الوحيدة التي صاغها أكثر من مرة ، وهي رواية « هيريون » . وهو يأتي في إحدى رسائل هيريون ، بطل الرواية الذي يحكي قصة حياته واتصاده بالطبيعة الإلهية الخالدة وحبه البأس « لديوتيا » وكساحه لتحرير وطنه الهيرناتي من قبضة الأتراك .
والرسالة الى صديقه الأثيني « بالديم » ، وهي في الكتاب الثاني من المجلد الأول من الرواية ، حيث نلتقي جماعة الإصدفاء في بيت المعبوة ديوتيا ويتصل بينهم الكلام عن أمجاد اليونان وعظمة الأثينيين وفطرتهم الإنسانية الصيلة التي صانتهم من الاستبداد وعصف الأفراد ، وجمعتهم بحق أمة الشعر والفلسفة والحواد .. ويعرف هيريون من حيثته أن جبل « الأوليمب » على مسيرة يوم واحد ، فيختلف في لغة : لابد أن نذهب على الفور الى هناك ! ويركبون السفينة في اليوم التالي ، في الساعة التي يستيقظ فيها البشر على صباح الديك ، ويبدأون رحلة الحج الى معبد الآلهة وربات الفن تحت شمس الربيع الخالدة ، والحياة من حولهم في أعماقهم كالجزيرة التي ولدت في المحيط وهبطت عليها أول بشرائر النور والأخضراد ..

ويتصل بهم الحديث عن معبد الأثينيين . ويقول أحدهم أن الأصل فيه هو المناخ ، ويقول الآخر بل هو الفن والفلسفة ، ويؤمن الثالث أنه الدين ونظام الدولة والحكم . ويعترف هيريون على هذه الآراء ، فيقول أن ما ذكره الإصدفاء هو زهرة الشجرة ولمرتها ، لا تربتها وجذورها . نشأ الأثينيون أحرارا من كل قيد ، فالتاحت لهم هذه النشأة أن يكونوا آدميين بحق ، وأن يبلغوا الإنسانية الجميلة الكاملة . لم يقرهم قانون الاستبداد ، كالإمبراطيين ، ولم يستبعدهم استبداد القانون ، كشعوب الشمال ، ولم تدل ظفولتهم عبادة الآلهة المسفحة والفرانة والتجبرين ، كالصربيين الذين تعلموا الركوع قبل أن يتعلموا المشي على الأقدام ، ولقنوا الصلابة قبل أن يلقنوا اللام . لقد تمت ظفولتهم في حرية وبساطة ، ولم يقرها أحد على الدخول في مدرسة الحرب والنظام والقانون والعبادة والطاعة قبل الأوان .

هكذا كان الأثيني أنسانا ، وهكذا نطمح أن يصبح

رجلا . خرج جميلا من بين يدى الطبيعة ، جميل الجسد والروح على السواء . لأول أبناء الجمال البشري والألهي هو الفن ، فيفصله يتجسد شباب الإنسان ويحقق طبيعته الإلهية في صورة أو تمثال أو معبد يجسد به جماله أمام عينيه وهكذا خلق الإنسان آلهة ، إذ كان في الأصل والمبدأ هو الآلهة شيئا واحدا وكيانا واحدا ، ولأن أبناء الجمال هو الدين فالدين في حقيقته حب الجمال . والحكيم يحب هذا الجمال الشامل غير التناهي ، والشعوب يحب أبنائه الذين يظهرون له في صورة الآلهة المتعددة الأشكال وتلوا هذا الحب الذي بذله الأثينيون للجمال ، ولولا هذا الدين لبقيت دولتهم أو مدينتهم العرة هيكلًا عظيمًا خاليًا من الروح والحياة ، ولعل فكرهم وسلوكهم كالشجرة المجردة بلا جذور تمتد في الأرض ولا ذؤابة ترتفع للسماء .

كان الفن والدين إذن أبناء الجمال الخالد ، ولكنهما كانا كذلك أبناء الطبيعة الإنسانية الكاملة . ومن يتأمل أعمالهم في الفن أو يقرأ أساطيرهم وخرافاتهم لا يملك نفسه من الإعجاب بزعزعة الإنسانية التي عرفت دائما كيف تعاطف على الحد والاعتدال ، وكيف تصون نفسها من التطرف والشطط ، وهو عندهم أشنع الخطايا وأكبر الكبائر .

ولكن كيف استطاع هذا الشعب الأدبي الفنان أن يصبح شعبا فيلسوفا ، بل شعب الفلسفة الأصيل ؟
لولا الأدب ما كانت الفلسفة . ويخطئ من يظن أن لا صلة بين صوت القلب الدافئ العنون وبين صسوت العقل البارد المتعالي . فالأدب - والشعر بوجه خاص - هو مبدأ الفلسفة وفاتها . أنها تخرج منه كما خرجت منيرا « أو أليشا » العنكبوت من رأس سيد الأرباب جوبيتر « أو زيوس » . الأدب في صميمه ارتفاع بالإنسان الى وحد اسمي ، والفلسفة تهتم في صميمها بالمبدأ الأول والقامة الأخيرة ، ولابد أن يصب نهرها البطيء المتعرج في نبع الأدب الحافل بالأسرار .

من لم يشعر ولو مرة واحدة في حياته بالجمال الخالص الكامل ، من لم يحس بقوى الوجود وهي تتماوج وتتفاعل في نفسه كما تتماوج ألوان الطف في قدس قرح ، من لم يجرب في لحظات النهضة والوجد والحماس كيف تتشابك المعحدات ونسجم كل شيء مع كل شيء فأن يكون في استنائه أن يتفلسف أو يتشكك ، ولن تقدر عقله على المدد ولا على السك . لأن التشكك لا يرى النفس والعييب والتناقض فيما يعرفه ، لفكره إلا أنه يحس اتساع الجمال ، الذي لا عيب فيه ولا تناقض ، أو لأن لديه رؤية غامضة عنه وأن لم يسمع التفكير فيه أنه يزور من الخبز الجفاف الذي يلقمه له العقل ، لأنه قد أكل حتى النخعة على مائدة الآلهة !

والكلمة العظيمة التي أطلقها هيراقليطس وهي الواحد المختلف أو التفرق في ذاته (هين دياكرون هياوتس) لم يكن من الممكن أن يشر عليها أو ينطق بها إلا رجل غريزي . ذلك لأن كنه الجمال موجود فيها ، ولم يكن من الممكن أن توجد الفلسفة قبل أن يقتدى الإنسان إلى جوهر الجمال .

وجد الكل أولا ، فأمكن أن يوجد التحديد والتميز . فتفتحت الزهرة ونضجت ، ثم استطاع الإنسان أن يعقل ويفسر ، أعلن الجمال عن نفسه ، تجلى للبشر ، دبت فيه الحياة والروح ، وجد الواحد غير المتناهي - ثم أقبل عليه الإنسان فأخذ يعقل ويفرق بالعقل ، ثم أخذ يجعم ما تفرق ويؤلف ما حلل وجزأ . وهكذا استطاع بالتدريج أن يعرف كنه الاسم والأفضل والأعظم ، واستطاع أن يجعل مما عرفه قانونا يسرى على مختلف مجالات العقل . وهكذا أصبح للثبتي أن يتفلسف ، ولم يتج هذا للمصري ولا للشرقي ، فالأول قد أحس المشاعر المتناقضة نحو السماء والأرض ، شعر نحوها بالحب والكراهة والخشوع والخوف في وقت واحد . عاش متجدا مع العناصر التي تؤلف عليه ، لأنه عاش متجدا مع نفسه وطبيعته ، فسهل عليه أن يرى الجمال الخالد في كل ما يقع عليه بصره . أما الثاني فقد قرره السماء الجبارة - والصعراء الشاسعة ، والطاغية المستبد المكيف . تعلم أن يركع قبل أن يقش ، ويصلي قبل أن يتكلم ، تعبد وإطاع وملكته الزهبة من الآلهة الضمعية والأسرار القمعة والتمسائل الصائنة واللوث المتسلطين اللطائين . تلتفت نفسه أجزاء قبل أن تعرف الوحدة . ولهذا فهو لا يعرف شيئا عن الواحد ولا من الجمال . أليس منته كثر صامت مخيف ، بداية ونهاية ، عدم مرتفع شامخ ، كنه فارغ خواد ، ولا يخرج من عدم الالعدم .

أما التثمالي فقد أكره على أن يكون رجلا عاقلا قبل أن ينضج فيه الإنسان ، أن « النضال » يجبره على العودة إلى نفسه والأخلاق عليها قبل أن يستعمل عنده لتسبي على درب الحياة . أنه يطلب بالعقل قبل أن ينضج شعوره ويعمل مستولية الرجل قبل أن ينضج الطفل بين يديه . لم يتراء له أحد الفرصة لتزده فيه الإنسانية وينضج الإحساس بالجمال والوحدة . فالعقل والعقل الخالص وحده هو الملك المتوج على عرش النضال . ولكن العقل وحده لا ينتج منه شيء عاقل ، والفهم الذي لا يتنزه يجمال الروح والعقل والشعور أشبه شيء « بالعصب » ينجر سورا من الخشب كما لقنه معلمه ليقيم حول الحقيقة ، أن عمل العقل كله تابع من الضرورية والحاجة . فهو ينظم ويرتب ، وبذلك يجمعنا من الخروج على الطول أو الانحناء على الحق والمعدل . ولكن الحياة من الطبيعي أو الأمان من الجود ليس هو اسمى ميزة يتحلى بها الإنسان . وما العقل بدون القلب

والروح إلا كرجل عينه رب البيت ليراقب عبيده ويشرف على حسن أدائهم للعمل ، فهو كالصيد أنفسهم يجمل الغاية من هذا العمل ، وكل هممه أن يصرخ في وجوههم ويستحثهم على بذل الجهد والنشاط . وما من فلسفة تأتي من العقل وحده ، لأن الفلسفة تزيد من مجرد المعرفة المحدودة بالواقع والوجود . وما من فلسفة تخرج من الفهم الخالص ، لأن الفلسفة أكبر من المطالبة المشواء بالتقدم المفرط في تناول المادة الممكنة بالتحليل والتفريق ، أو التآليف والتركيب .

لابد إذن أن يجتمع العقل والقلب ، ويتعاقب الفهم والشعور ، ويتعد النظام والجمال . فإذا تجلى مثال الجمال للعقل ، إذا سلط عليه نور هذا البعد الإلهي الذي أهم الإنسان ذات يوم أن الواحد متفرق في ذاته ، وأن الكل ثابت ومتحرك ، متشابه ومختلف مع نفسه ، كف هذا العقل من مطالبه العمياء ، وعرف لماذا يعمل ولاية هدف أو غاية . وإذا أشرق شمس الجمال على العقل كما يشرق نور الربيع على مرسم الفنان ، لم يعقل بعيدا ولم يترك عمله الفصوري ، بل أمكنه أن يفكر في يوم يحتفل فيه بالعيد ، ويتجول مرعا شاسعا في نود الربيع . يوم يتذكر طبيعة الإلهية ، ويتذكر القراية العجيبة التي كانت تؤلف بينه وبين الآلهة والطبيعة والبشر ، وتجعل الإنسان مركز الصالح ، والكاس التي في خورها يذوب الآلهة والبشر ، والسماء والأرض ، والإبطال والرجال ، والحاضر والظلود .



ينضج من العبارات السابقة إنسا أمام شمام في بعيد من الفلسفة . فهاذا كانت عاقلة هذا الشام بالفلسفة نفسها ؟ وماذا كان موقفه من أضخم بناء في تاريخ الفكر الحديث ، وهو القالبية الإنسانية التي عاش في خضمها وعاصر رجالها وقائ بهم وآثر فيهم بغير جدال ؟ - لقد اتصل بفشته وسرمان ما تدر عليه وصيب اللعنات على الطغيان والظلمة اللذين تمسلا له في صورة الفلسفة والفيلسوف ! وجهت الصداقة بينه وبين هيجل وشلينج بضع سنوات من حياته قبل أن يتفرقا كل في طريق - لتبدأ بصداقته لهيجل وشلينج قبل الحديث من صسلته بشتته ...

دخل هلدريين المعهد الديني في مدينة توبنجن في شهر أكتوبر سنة 1788 . واستطاع بعد سنتين أن يحصل على شهادة الأستاذية (الماجستير) في اللاهوت . وكانت دراسته الأولى في هذا المعهد تشمل المنطق والفلسفة العملية وما بعد الطبيعة والتاريخ والرياسة والفيزياء واللغتين اليونانية والعبرية . ثم اتجه إلى اللاهوت الخالص فأخذ يتعلم الأصول والجدل والأخلاق وتفسير النصوص ، وأصبح من حقن أن يعرف له كل يوم قشينة من النبيل بشرط أن يعرف وقتنه كله فلاهوت !

الإنسان أن يهتدى برأيهم كلما التيس عليه الامر في علاقته بنفسه وبالعالَم » . وليس من الجائفة أن يقال أن الأساس الجودى الذى تقوم عيه فلسفة هيجل ويكثر الحديث منه في السنوات الأخيرة - لا يمكن أن يفهم الا اذا فهمت صلاته الشخصية بهلدرلين . اما هلدرلين نفسه فيعترف في رسالة له الى هيجل بعد خروجهما من المعهد بأنه على يقين من استنوار صداقتهما الى الابد . ثم يضيف فى حيرة : « كثيرا ما كنت روحى الملهم . أشكرك جزيل الشكر . اتى اشعر بهذا شعورا تاما منذ فراقنا . لازلت اتمنى أن أتعلم منك اشياء واخبرك في بعض الاحيان بأحوالى .. يجب علينا من حين الى حين أن ننتبه الى أن لكل منا عند صاحبه حقوقا واجبة » .

وقد يهش القارئ اذا عرف أن الفيلسوف - الذى لا يكاد يقرأ له حتى يتصبب العرق على جبينه وريبا تشكك في قواه العقلية ! - قد أهدي صديقه الشاعر قصيدة تحمل من الرقة والدفء والحنان ما يسندر أن نصادفه في كتاباته المخيلة ! استمع اليه وهو يقول له :

« أقبل المساء ، السكون من حولي ولى وجداني .
صوتك ، أيها العزيز ، تبتلى لى ،
وتصور بهجة الأيام الماضية ،
لكننا سرمان ما نتواري أمام آمال اللقاء العذبة
ويرسم في خيالى مشهد العناق الحار
الذى اشتاق اليه من زمن طويل ،
ثم اغثيل الاسئلة التى تتبادلها
ولأمل كل منا لصاحبه في الخطأ ،
وكيف فير الزمن من هيئته ولامعه وتلكره ،
واتخيل تمتة اليقين بأن عهد الوفاء القديم
لا زال أشد رسوخا ونفسجا مما كان -
عهد الوفاء الذى لم يخطئه قسم

بل نلذنا للحياة من أجل الحقيقة الحرة وحدها»

وافترى الاصداغ وسار كل منهم في طريق ، سار هلدرلين - كما يقول في قصيدته المشهورة عن الاحتفال بالسلام - على طريق « الروح الزدهر » الذى أحس به ل « الكل » الذى يحيى ا جميع الكائنات ويؤلف بين الطبيعة الالهية وارواح الساميين الضالدين والاطفال والبشر الفاتين في وحدة واحدة ، وهيجل على طريق « الروح المطلق » الذى تنتهى عنده الاصداغ ويتحقق السلام الاخر ، وشيلنج على درب الفيلسوف المتصوف الذى يحطم « كنيسة يوحنا » . ولكنهم على الرغم من هذا التفرق الضرورى قد اشتروا في تسجيح واحد قدم له كل منهم خيوطه . ويصعب أن نسمي هذا التسجيح المشترك باسم محدد . ولكن لعلنا لا نتجاوز الصواب كثيرا اذا سميناها « الفكر الديالكتيكي » أو الجدلي .

وكان هذا المعهد في صرامته وجهاته أشبه بالدير ، بل أشبه بالسجن ! فأسواره كاسود السجون ، وحجراته الرطبة الخشنة كالتنزلات ، ينفذ الطر والريح والثلج من سقفها المتداعية ونوافذها الخربة . وكانت وجبات الطعام دروسا يومية في الصبر على التفتش والجوع ، وحيرون الرقابة تنجس على الطلبة وترصد حركاتهم ونومهم ونفقتهم ، فلا يملكون الا أن يتكلموا على بعضهم البعض ليتغلبوا بالبرد ويتعلموا دروس اللاهوت الآرة . كان كل شيء في هذا المعهد يشتر ثائرة الشاعر الرقيق ويجرح كبرياده . ولولا توسلات امه المسكينة ، ولولا أن الاقدار سالت اليه زميلين سيلمع نجاحهما بعد ذلك في سماء الفلسفة لما احتمل هذه الحياة التى لا تطاق ، ولا صبر على ترمت اسئلة اللاهوت أو حفارى القنوبل في توبتجن كما كان يحلو له أن يسبحهم !

كان أحد هذين الزميلين هو « هيجل » الذى فاسمه حجراته في المعهد ، وكان الآخر هو « شيلنج » الذى يصغرهما بأربع سنوات وبلغت اليه الاطوار بنسوفه المبكر ، ولضر قائمه ، ورسالة حجمه ، واعتداده الشديد بنفسه ، وتباعده من زملائه . وقد سعى اليه هلدرلين فخراف عليه والربيه منه ، وجمعت بينهما صداقة حميمة امتدت من خريف سنة ١٧٩٠ الى سنة ١٧٩٢ ، حين تفككت امرأا وحل محلها نوع من التقدير والاحترام الذى لا يخلو من الجذوة والكبرياء . اما الصداقة التى الفت هلدرلين وهيجل فقد كانت أشد عمقا وأكثر دفئا وأطول عمرا من صداقته لشيلنج (إذ استمرت حتى نهاية القرن) . ولم يكن السبب في ذلك هو تشابههما في السن ، بل لعله يرجع الى اختلاف موهبتهما وطامهما - والفسد يسعى الى صدده كما يقال - كما يرجع الى نشأتها في بلد واحد فرس فيهما مزاجا واحدا وتقاليد مشتركة ، وإلى عاطفة الحب الجارف الذى كان يحمله كل انهما لصاحبه .

الف الحب والامل والظنوح بين قلوب الاصداغ الثلاثة . كانوا يجتمعون في حجره هلدرلين فيقرأ عليهم شعره أو يتحدثون من مبادئ الثورة الفرنسية التى ألهبت نفوسهم شوقا الى تحرير بلادهم من الفساد والظلمان أو يطالعون افلاطون وكانت ورسمائل ياكوبى عن مذهب أسينوزا . وكان من قدر هذه الصداقة الجميمة - وقى كل صداقة عظيمة جانب من القلب ! - أن تأتى على روح العصر كله ، كما اثرت على الحياة الشخصية والعقلية لكل واحد منهم .

كانت بالنسبة لهيجل أكثر الصداقات دفئا في شيايه . وكان هلدرلين يحس الراحة والهناء كلما قابل هيجل . وليس أجمل من توافسه حين يعترف بذلك فيقول : « أننى أحب رجال العقل الهادئين ، إذ يستطيع

المتطور تطور الحياة. نفسها أن يلهم العقل أو الروح فهما تاريخيا ، أي أنه لا يتم إلا في التاريخ ، لأن التاريخ هو جوهره وقوامه .

يقول هلدلين في قصيدته السبائية الذكر عن الاحتفال بالسلام أن الروح العظيم يفيض صورة الزمان . ويقول هيجل أن الروح يشرح أو يفسر نفسه في التاريخ ، ويفرق شيلنج نفس المعنى حين يقول أن كل لحظة خاصة من لحظات الزمان هي كشف عن جانب خاص من الله ، يكون مطلقا في كل واحد منها .

وهكذا يفيض التوتر بين المرحلة الأولى (وهي مرحلة الوجود البسيط الضال الذي لم يتميز أو لم يتفكح بعد) والمرحلة الثانية (وهي مرحلة الوجود الذي يتفكح في ذاته ويتطور على نفسه) إلى مرحلة ثالثة يتم فيها التصالح والسلام في الوجود . وهكذا أيضا يمكننا أن نتصور هذا الطريق بخطواته الثلاث التي سارها هيجل وشيلنج وهلدلين كل على طريقته وبموجب موهبته بالتأمل أو الرؤيا أو الشعر ، وبالعقل المجرد أو الحدس المتصوف أو القلب اللهم .

لاشك أن هذا تبسيط مغل بهذا الطريق المقدس الذي لا حد لتحديد أشكاله ومستوياته ، ولكن الذي يمتدنا في هذا التمام هو أن الإصدياء الثلاثة - كل على طريقته وبقدر طاقاته ومكانه كما قلت - يشتركون في الغاية الأخيرة والهدف من هذا الطريق ، وهي السلام الذي ينتهي عنده موكب الصراع وتحقق أمنية العقل والقلب .

ونعود فنسأل : كيف سيبدو هذا السلام السماوي الهادي الجبار كما يسميه هلدلين ؟ وفي أي مكان أو زمان يلي بوعده ويبنى بيته ؟ - سيقول الإصدياء الثلاثة : في مملكة الله ، وسيرى كل منهم هذه المملكة على طريقته في الرؤيا والتفكير .

أن هلدلين يكتب إلى هيجل في صيف سنة ١٧٩٤ - أي بعد تسعة شهور من وداعهما لمدينة توبنجن - فيذكره بكلمة السر التي اتفقا عليها ، ويؤكد أنها مستحسنةهما بعد كل تحول وتغير واغتراب . ولم تكن كلمة السر هذه سوى « مملكة الله » . ولم تكن مملكة الله في تصورهم شيئا مجردا متعاليا على الواقع ، بل شيئا يستطيع كل واحد منهم أن يشارك فيه بجهده وإيمانه وحبه وأمله . ها هو ذا هيجل يصف في شبابه هذه المملكة الإلهية الصغيرة فيقول أنها دائرة الحب والألفة التي تتنازل من حلقوها الخاصة تجاه بعضها البعض بحيث لا يجمع بينهما غير الإيمان المشترك والأمل المشترك .

ويبحث الإصدياء الثلاثة عن نواة هذه المملكة الإلهية



لقد انسهم كل منهم في هذا التسيج بالغريب الذي يميزه من صاحبه ، هلدلين بالبرادة والودع والغشوع المطلق ، وشيلنج بالتفكير الجسود الدقيق البارد ، وهيجل بالبناء المذهبي الضخم والقدرة الخارقة على الاستدلال والتمحيص . وثالث الثلاثة في هذا الأمر بلفظ هيرد (١٧٤٤ - ١٨٠٣) المتدفقة ومنهجه المعسوى والحيوي في التفكير ، لم شجعتهم فمضة فشبهه الشالية المطلقة ونظريته الفسحة المتسفسفة من العلم (وكان يقصد به الفلسفة) ، وأدهتهم بالزأن والقدرة على مواجهة الحياة على اختلاف صورها . وليس التفكير الديالكتيكي إلا مواجهة الحياة المتطورة التفرة من خلال التوتر والصراع بين قطبين متضادين ، أي انداك الضرورة والتحول الناجم من هذا الصراع بين الطرفين بحيث يتحقق الطرف أو البدا الثالث الذي يصلح بينهما ويتجاوزهما إلى صراع آخر جديد . ولم يكن هذا التفكير الديالكتيكي منهجية طبقة الإصدياء الثلاثة كل في مجاله ، بقدر ما كان العمل الفكري الإصيل الذي جمع بينهم . ومن طبيعة هذا الفكر التفكير

فيجدونها في الفكرة التي قال بها قبلهم «الوتر» «وكانت» «وهرد» من «الكنيسة غير المنظورة» . ويتلقفون الفكرة ويتعمقونها كل من جانبه . ويكتب هيجل الى شيلنج في سنة ١٧٩٥ فيقول : «لثبات مملكة الله ، ولتعمل بأيدينا على تحقيقها ولا ندمها تسترخى فارغة في حجرنا . ليقب الطفل والحرية دائما قدنا وكلمة السر بيننا ، ولكن الكنيسة غير المنظورة هي النقطة التي نلتقي عندها» .

ومملكة الله هذه لا صلة لها بمملكة الأرض ودولتها . لقد كان هذا هو طن تلامذة المسيح ومعاصريه . ولكنه أعلنها قوية أمام بيلاتوس عندما قال ان مملكتي ليست من هذا العالم . وهي كذلك لا تتصل بالكنيسة المنظورة ولا شان لها بطقوس العبادة ، لانها من شان الطفل والقلب والحرية .

ستأتي مملكة الله الآن . وسيشدو بها هملرين بعد ذلك في حماس وحنين لا نظير له في روايته الوحيدة «هيريون» . ويقول : ان الدولة لن تقيمها ، بل سيمتحنها ايها ربيع الشعوب وتلدنها في سعادة ذهبية وتحملنا بعيدا فوق الموت والفناء . وستعشش ونصأب باللهول ، وسنسال نحن النصارى الذين طالما اشتقنا للربيع : احقا صارت مملكة الله لنا ؟

ولكن متى يتم هذا ؟ عندما تبرز الكنيسة الجديدة ، حبيبة الزمان وأجل بناته واصفرها ؟ من بين الأشكال القديمة البالية . عندما يستيقظ الاحساس بالاله في قلب الانسان فيعيد اليه الشعور بالوحيته وشبابه ونفسارته وبراته . ان هملرين لا يستطيع ان يشرح بهذا ، بل يعترف انه لا يحصى بها ولا يمكنه ان يتنبأ بموعدها .

ولكنه على يقين من انها ستأتي . فالكوت هو رسول الحياة . وما دما نرقد اليوم كالرعى ونشعر بدبيب الكوت في نفوسنا واجسامنا ، فان هذا هو بشرى الصبوة القريبة والربيع الجديد :

«لهدا احتفل اليوم بالعيد ، وفي المساء في ظل السكون

تزدهر الروح حولي ولو جال شعري المشيب ،

مع ذلك التمسك يا اصحابي

ان تمدوا للامانة والفناء ، والباقيات الوافية والانعام
وكاننا شباب خالدين ..

ويطلب هملرين من احيائه وبني وطنه وعصره ان يتلذذوا بالهدوء السكون . فالسكون هو شرط التجدد الروحي الثامول . وكلاهما موصول بالقدرة على الانصات

وحسن الاستماع لصوت الوجود الحق أو صوت الخالدين السماويين الذين لا يفتنون ولا ينجلون . ولابد للاتحاد مع هؤلاء الخالدين ان تكون قاديين على الانسجام معهم ، أي ان يتجانس الصوت البشري مع الصوت الالهي في نغم واحد وسر واحد . ولابد ايضا ان نحسن الانصات لكي ندخل في الحوار الشجي ، ونمود حوارا كما بدأت لفة واحدة هي لفة البراة والقداسة والحب ، لانها هي لفة القلب . ومن لا يحسن الانصات فلن يحسن الا النزاع والخلاف :

فندما تطلوا في البداية الى بعضهم البعض

بدا الآخرون يفتربون ،

عندل جلس رجالنا المتلهفون تحت شجرة الزيتون

ولكن عندما تلامست لياهم

ولم يستطع واحد منهم

ان يسمح قول الآخر

نشب بينهم النزاع ..

ولكنهم لا يكادون يتبادلون الكلمة حتى يتم الصلح بينهم :

وتطلوا الى وجوه بعضهم لحفات

ثم مدوا الأيدي في حب .

وسرعان ما تبادلوا السلاح

وكل ما في البيت من زاد طيب

وتبادلوا الكلمة ايضا ..

وبدات الكلمات تأتي من هنا ومن هنالك . وبلغت المحبة ذروتها في الحوار ، فهو روح الحياة وحياة الروح :

كيس حسنا

ان تستحوذ الخواصر الميتة

على المرء وتسلمه الروح

لكن الحوار حسن والتعبير عن رأى القلب

ستتحقق انما مملكة الله على الأرض ويتحقق معها

الروح الشامل عندما تتحد اللغة الوحيدة في النغم العام،

ويذوب الفرد في تقود الكل ونمائه وتصبح لفة الحب هي

لفة سكان الأرض :

لتكن لفة الاحباب

هي لفة الأرض

هنالك يزدهر الروح حولنا نحن البشر . ونحن تأتي هذه السعادة تصبح شريعة المحبين هي شريعة السلام :

أما الشرائع التي تصدق على المحبين

وتحقق التوازن الجميل

فستصدق على كل الكائنات

من الأرض الى أعلى السماوات .

تلك هي مملكة الله التي تراود خيال الشاعر .

مملكة ستديرها شريعة الحرية والحب والوفاء التي يخضع

لها الخالدون ، وستأتي في المستقبل عندما ينجلي ليل المحنة ، وينتبه البشر إلى الآله الرافد فيهم ، كما قال في كل ما يحيا من حولهم ، ويتعلموا لغة الحب والصبور ، وينظروا المناد الذي يحيرهم في نقية وصبر واطمئنان (وفي أوقات الخطي تتجلى سبل النجاة) وقد عبر هلدلين عن هذه المعلقة القلبية بشعر صادر عن القلب ، كما عبر عنها صديقه بالتأمل الجرد أو بالرقيا والحسد . وأمن لتلاهم بأن مملكة الحب والحق والمعدل لن تهبط من السماء ، بل لا بد أن تنبع من إرادة الفرد ، ولابد أن يبتئها الرجل بالعرق والجهد ..

تفرق الأصقاء الثلاثة كما رأينا ، وآثر الشاعر أن يسير وحده ويتبع نجمة . ولم يكن السر في هذه الفرقة أن هلدلين كان بطبعه قلقا مولدا وخجولا ، لا يكاد يستقي في مكان أو يطمئن لسان ، وإن الكتابة والقربة والوحدة كانت جراحا غائرة في قلبه تستعصي على كل دواء ، بل إن السبب الحقيقي يرجع إلى موقفه من الفلسفة قبل كل شيء . لقد اقبل على دراستها في صير وهاد ، وراوده في فترة من فترات حياته فكرة تعليمها في جامعة (بيننا) (ومن حسن حظ الشعر أن الجامعة المثلت أبوابها في وجهه) ، وجرب نفسه في كتابة بعض المقالات والتصانيع الفلسفية فلم يكن لها صدى في نفسه ولا في نفوس الناس ! واكتشفت في نهاية الأمر - كما اعترف بذلك في شهر يناير سنة ١٧٩٦ في سياق كلامه من «صعقة الشعر العذبة» - أن الفلسفة قد أغشته إلى حد اليأس ، ووصفها بأنها نوع من السخرة وأن الحياة معها أشبه ببحية الجنود في المعسكرات ! كان كلما انصرف إليها شغل قلبه حينها إلى «عمله الحبيب» ، كما يمين الرسالة السوسريون أثناء فترة تجنيدهم إلى المراسي والسهول والقطعان ! وكان يسأل نفسه على الدوام : لماذا تصرمه الفلسفة من العظامينة والسلام ، ولماذا يكون كائنات المسالم الطيب عندما يفرغ لأهله اللعب ويتصرف إلى الشعر وهو أكثر الأعمال براعة ؟

لاحبب إذا أن يعلن سخطه على «طيقان» الفلسفة ويتنرد على قيودها ويسيق بفتتها ويهرب بتلسه وموهته من حيلها وفنونها وأفكارها المجردة .

ولعل المسئول عن هذا السخط هو فيشته (١٧٦٢-١٨٤٤) الذي كان «روح مدينة بينكا» وزعيم الفلسفة في ذلك الحين . قبله صديقه «امانويل نيتشامر» إلى بعض رجال الفكر الذين يشغلون المدينة بأخبارهم . وبعدتنا مسدا الصديق في مذكراته عن اجتماع ثلاثة من منهم في أحسن أساليب الصيف في بيته . وكان هؤلاء الثلاثة هم فيشته وهلدلين ونوفاليس الشاعر الرومانتيكي الرقيق الحزين الذي كان في ذلك الحين في الثالثة والعشرين من عمره . ولسنا ندرى ماذا تم في هذا اللقاء . ولكن إشارة واجبة نيتشامر عن النصيحة التي وجهها إليه صديقه هلدلين بأن

يحمي نفسه من الأفكار المجردة يمكن أن تلقى شيئا من الضوء على رأي شاعرنا في الفلسفة والفلسفة !

وطبيعى أن لا يكون هذا اللقاء العابر هو سبب سخطه على الفيلسوف الكبير . فقد سبق أن أبدى أعجابه به وتخصم لفلسفته إلى حد أن قال لهيجل في إحدى رسائله التي أرسلها إليه في شهر نوفمبر سنة ١٧٩٤ أنه لا يعرف له نظيرا في عهده وطاقته العقلية الملفة . بيد أن هذه العبارة كانت بنت اللحظة . فلم يلبث أن أدرك أنه التمسك الكاملة

في هذه الفلسفة المجردة . وهاهوذا يعترف لهيجل (في شهر يناير سنة ١٧٩٩) بأنه اشتبه في جمود فشته وتزمته ، وبدأ له أن الفيلسوف يقف في متفرق الطرق . ولعل شبهة التزمت (أو ما يعرف في لغة الفلسفة بالتركة الدهماطيقية) أن تكون من أصدق وأقوى ما يوجب إلى هذه الفلسفة المثالية المتفرقة التي تقوم في أساسها على أن «الأنا» هي التي تصنع الواقع أو الوجود الخارجى . وبهذا حاول فشته أن يدفع التهمة ، فإن محاولته تستند إلى نفس الغرض الذي بنى عليه فلسفته !

عما يمكن من شيء فإن الحوار الفكرى الجاد لم يأت إلا بعد مرور فترة طويلة على نقسالة بالفيلسوف في بيت صديقه . وذلك عندما كتب في أواخر سنة ١٧٩٩ مقاله الذي لم يتمه من الدين . حاول هلدلين في هذا المقال أن يرد على فلسفة فشته في المطلق ويناقش فكرة في أن الذات هي التي تصنع الوجود ، أي أن الوجود لا ليجية له إلا من جهة تأكيد لوجود الذات . أما فكرته من الذات الأخرى أو «الأنا» التي اعتبرها مجرد (الوسط لتنادية وتوضيح واجباتي الأخلاقية) فقد رد عليها هلدلين بفكرة أخرى مطلقة نابعة من تكبره الإلهي العميق من العلاقة الحميمة التي تجمع الأنا والأنا ولابد من باب الانصاف أن نقول أن هذه الفكرة كانت جديدة كل الجدة في تاريخ الفلسفة ، وأنها انتشرت أكثر من قرن ونصف القرن حتى تناولها الوجوديون في الزمن الحديث في - وبخاصة هيجل وسارتر - فتمحوها إلى أبعد حسب في فكرتهم من الوجود من أجل الآخرين .

لنتظر في كلمات هلدلين التي هي بهذا من فكرته الفلسفية تعبيراً يالكم حائية قلبه وخياله . فإذا أراد الإنسان في رأيه أن يتحدث من الألوية وأن يكون حديثه من القلب لا من القراءة أو الذاكرة أو بحكم الصنعة فلن يستطيع بالرجوع إلى نفسه وحده أو بالوضوحات الخارجية المحيطة به أن يتبين أن في هذا العالم روحا أو الها أو أنه يزيد من كونه مجرد جهاز إلى شعور يتحرك حركة مستمرة . وإنما يمكنه أن يتبين هذا أو الأصل بما يحيط به ومن يعيشون معه اتصالا حيا مترعاً من الحاجات الضرورية . من هنا يكون لكل إنسان إله الخاص بالفسد ماكون له دائره الخاصة التي يعمل فيها ، ويتقدم مشترك عدد من الناس

ويؤيده قريبا . انه يؤكد ان تجربة المطلق او الروح التي تجمع بين الإصغاء ليست تجربة مجردة او معقدة في الفراغ او فوق السحاب ، بل هي تجسيرة «بينى وبينك» يمكن استخلاصها من الإحاديث العادية التي تدور بين الناس كل يوم . أما الصورة المقدسة التي تكونها بالفتسا فهي تشير الى بعد اسطوري عميق وجديد . فلعلها تريد ان تقول أننا نحن البشر نشترك في عمل البذع الاظم ، ونسهم في جهود القوى الخفية وفي «تسيج» صورة الزمان التي يرسسها الروح الاكبر ، على نحو ماقول قصيدة «الاحتفال بالربيع» التي أشرنا اليها من قبل . وواجبنا في هذه الحياة هو ان نقف من الخالق المبدع موقف الطاعة والخشوع ونسامل حكمته المتجلية في الطبيعة والروح جميعا .



هذه هي منزلة هلدلين من المثالية الالمانية وصلته بروادها الثلاثة الكبار ، فرضتها عليك بايجاز شديد ارجو الا يكون مغلا . وقد رأيت بغير شك ان هلدلين يفكر تفكير شاعر يستمد جهده من التجريد ، ويلتزم دائما بالواقع المجدد ، ويرتبط بتباد التحول والضرورة في الحياة على اختلاف صورها والوانها . انه يصفي على الدوام لملكات قلب الحياة ويرصد عمليات التغير والتمو التي تتم في تيارها الدافق ، وليس من طبيعة هذا الفكر ان يكون مدججا مغلقا او نهائيا او ما في ذاته لانه في حالة نشوء مستمرة . ولايمر صاحبه ان يشيد بناء من التصورات والافكار يرتفع طبقة فوق طبقة ، بقدر مايمه ان يكون في حركة متصلة وتغلغل فيما يحيط به من اسرار الغد والوجود ، ويتنفس الخيوط التي يتألف منها تسيج الحياة . وهو لهذا كله فكر يعرف حسنوده - وذلك هو اول خطوة على درب المتواضعين الخاضعين الذين أعطاهم الله موهبة الطاعة والانتظار ، واتمم عليهم بالقدره على التعلم من الطبيعة والإنصات لصوت الوجود ! - انه يقف من هذه الطبيعة الالهية موقف العبد الخاضع والتلميذ المطيع ، ويحاول ان يتعلم منها وبغري الناس بان يصحوا ويتعلموا منها كما يقول في قصيدته عن بلاد اليونان :

لان الطبيعة مفتوحة من قديم الزمان

ليتعلموا منها كالوراق والخضوط والزوايا

وهو يحاول ان يصل الى الروح الموجودة في كل ما هو حي ، وان كان يعلم انه يصعب وجهه من فسوس البشر ، ويصيح انه « قريب وعصى على الإدراك » . ولكنه لا يعبر عن هذا الروح بالتصورات والكلمات المجردة ، وإنما ينظر اليه بين الشاعر فيرى سحره المنشود على جسد الارض ، ويعود انكاساته على وجدانه بلغة مكثفة وصور حية توشك ان تكون محسوسة ومعقوسة . فلذا اراد ان يعبر عن الامل اصبح عنده وهجا حيا ملموسا ، واذا اراد ان يصور السلام لجأ للحدث المحسوس الذي تلمسه العين ويمتد له القلب . انظر اليه مثلا وهو يخاطب الخالدين :

في دائرة واحدة يملأون فيها ويتعلبون بصورة انسانية - اي بصورة تسمو على كل حاجة ضرورية - بقدر مايشركون في الانسانية .. ويستطيع الانسان ان يضع نفسه في موضع الآخر كما يستطيع ان يجعل الدائرة التي يحيا فيها القر دائرة خاصة به ، أي انه في يصحونه ان يقل بطريقة الاحساس بالانسانية وينجدها على نحو ما تتاني من العلاقات الخاصة التي تربطه بالعالم الذي يعيش فيه - بشرط الا يكون هذا التصور وذلك الاحساس صادقين عن حياة متطرفة في العاطفة او الفرو او العمودية .. هكذا تبدأ تجربة الروح او الاله على حدود الفرد . وحيث تفتح هذه الحدود على القدر والمثل والانت تم تجربة المطلق .

والواقع ان هذه الفكرة لا تختلف عن فكرة فشتنه الا في اللطال الطفيلة التي تكسوها . فكلهما يرى ان الانسان لا يجرب واقعه الا من خلال لقائه مع شريك او مع الآخر كما تقول للفلسفة المعاصرة . غير ان نقطة البداية التي ينطلقان منها تختلف عند الفيلسوف منها عند الشاعر . فالفيلسوف يعنيه ان «يصنع» الانسان نفسه من طسريق تحقيق مجال طاقته او دائرته الخاصة به ، أي انه لايشعر بتحقق طاقته وامكاناته الا بالاستخدام بمجال آخر او دائرة اخرى انه «يقنع» نفسه - بالتصغير الشائع في المثالية الالمانية- عندما يقيم «الوضع المكافئ» له .

اما الشاعر فينصب اهتمامه على اللقاء الذي يتم بين الانا والانت الذي يفسمها القدر في طسريقه ، بحيث يبرز «الثالث» او المطلق الذي «يقوم بينى وبينك» . وليس لنا ان نتوقع من الشاعر ان يتولى هسله الفكرة بالتعطيل والتفصيل ، فما خلق الشعراء شيء من هذا ولا هو من طبيعتهم . ولهذا نجده يقف فجأة عند هذا الحد ، بينما يفيض فشته مع فكرته على ترتيب دقيق حتى يصل بها الى الغاية المرسومة لها في فلسفته وهي «الفعل» .

على ان الشاعر لن يقدم فرصة اخرى يعبر فيها عن فكره تعبيرا ملموسا . فهو يكتب في شهر نوفمبر سنة 1798 رسالة الى شقيقه يقول فيها : «هكذا يجب علينا ان نقدم التفسير للالهية التي تجمع بينى وبينك ، فنتحمل باللفظ واللقاء اللابن يتحلان في حديثنا عنها الى بعضنا البعض ، كما نتحمل بالروح الابدى الذي يربط بيننا » . وتعود هذه الصورة في رسالة متأخرة الى صديقه « بولنبروف » جد ان تغيرت قليلا واكتسبت شيئا من الصق : «لنا في حاجة الى انعام المجرة ، ان الروح التي تؤلف بين الإصغاء ونهر الفكرة في حقبة الحديث وهي صفحات الرسائل المتبادلة بينهم امور لا يستغنى عنها القنانون . ولو لم يكن الامر كذلك ما بقيت لنا فكرة ، ولذلت ملكا للصورة المقدسة التي تكونها» ..

والفكرة الاصيلة هنا واضحة متميزة ، على الرغم من غموض العبارة وبظها . فالشاعر يكره رايه الذي عرفناه

الانسام الطليقة الانفاس

تبشر بكم ،

الوادی التي يتصاعد منه الدخان

والأرض التي لا تزال تددى بالعواصف والأثواء

تعلم عنكم ،

لكن الأمل يكسو الخشود بالأحمرار ،

وأمام باب البيت

تجلس الأم مع طفلها

وتتطلع للسلام .

ولهذا كله يقترّب هذا الشعر من روح الفلسفة وإن ابتعد الشاعر عن الفلاسفة ، وأعرض عن نهجهم الميتافيزيقية المجردة ، ووصفهم بانهم خفاة عزمتمون ، وتسأل في جنح الليل هاربا من بدلتهم (بيضا) بعد أن شعر بوحده ويؤسه أمام قصرهم الضخم الذي وضعت عليه لوحة «التأليه الإلهية» !

ولهذا أيضا نوه بعض النحّاح بالقراءة الروحية التي تجمع بين هلدلين وبين المفكرين السابيين على سقراط . فقد كانوا مثله يفكرون في الطبيعة ، ويعيون في قلب الأسطورة ويندهشون لمعجزات الوجود الممتدة أمام أبصارهم . وكانوا لذلك مفكرين شاعرين يبررون عن انهيارهم بالوجود بشفة الصورة والرمز والخيال ، وفكرهم هو الفجر الذي سبق ظهور الفلسفة بمعناها الدقيق . فإذا رأينا واحدا منهم مثل هيراقليطس يصور الأرواح أو العقل أو اللوجوس في صورة البرق الذي يسقط في السماء ، فإن هلدلين - الذي أعجب به وأحبه وأقام فكره على أساس كلمته المشهورة عن الواحد - لا يبتعد عنه كثيرا حين يرسم التفكير في قصيدته عن بلاد اليونان على هيئة الأبرار الرفاه ، ويصور النعب بلون البنفسج الأزرق الذي يكسو الأرض :

النيران أسيرة بين الشيطان المشيبة

وكذلك العناصر الأربعة .

أما الأثر البيحي في الأعلى في تفكر خالص .

وأما النور فهو فنى في الأيام الصافية .

والأرض زرقاء بلون البنفسج

علامة على الحب .



ولعل صلة القرى بين هلدلين والمفكرين اليونانيين قبل سقراط أن تكون من أقوى الأسباب التي جسدت فيلسوف الوجود (هيدجر) إلى الاهتمام بشعره وتكرس عدد من بحوثه ومحاضراته عنه . فالمعروف أن هيدجر قد منى بدراسة المفكرين قبل سقراط ، وبخاصة هيراقليطس والكمستند وبرامنديز . والمعروف أيضا أنه يرى أنهم ليسوا فلاسفة بالمعنى الصلّح عليه في تاريخ الفلسفة ، وإنما هم عنده مفكرون كبار ، ومحبو الحكمة أو حكماء الحب . ذلك لأنهم كانوا قرييين من الأصل والنسب ، أي من الوجود نفسه .

قبل أن توه الميتافيزيقا الغربية - بسبب نسبائها لهذا الوجود - منذ عهد سقراط وأفلاطون حتى نيتشه ، أو بالأحرى حتى هيدجر نفسه ! - على دروب الوجود . وليس هذا هو مجال الألفاظ في هذا القول ، لأن الذي يعنيننا الآن هو أن هؤلاء المفكرين «الشاعريين» كانوا من أقوى الأسباب التي أغرتهم بالإقبال على شرح قصائد هلدلين (أما جانب أسباب أخرى قومية لا أشك فيها !) وبين قيمته الكبرى كشاعر مفكر ، لا بل كشاعر الشعراء الذي عكف أكثر من أي شاعر آخر سواء على تأمل ماهية الشعر وبالتأني ماهية اللغة والوجود . فهو عنده شاعر الشعر الذي حقق ماهيته وسكن حيث يتجلى نور الوجود ويكشف الحجاب عن سره . وهو الذي أحس محنة «اللغة الكونية» الذي تعيش فيه كما لم يحسه أحد قبله ولا بعده . وهو الذي شمره بأن الرب قد نطلى من البشر وانطفا بريقه يتفرق عليهم - أي مما يسميه هيدجر «النسيان الوجود» - كما لم يشعر به أحد غيره ، وكان هذا النسيان عنده هو محنة المحن .

فكر هلدلين في الوجود نفسه ولم يحس نفسه في أسر الوجود . وعلمنا أن تلك قيودنا ونصبت لندائه أن أدينا حقا أن نخرج من محنة الليل الذي يسدّ الكون . فالوجود قريب منا كما يقول الشاعر في قصيدة «العودة» ، ولكنه في نفس الوقت بعيد ، ولذلك تألف من البحث منه !

«أن ماتبعث عنه قريب ، وهو يلقاك بالعلم»

والشاعر يفتنى بالوطن في أكثر من قصيدة . والوطن الذي يفتنى به ليس هو الوطن الجغرافي ، بل هو القرب من الأصل والنسب . وهو يفتنى أن يعود إليه لأن من الصبر - كما يقول في قصيدة «التجوال» - أن يهجر المكان من كان قريبا من الأصل ، ولأن التفنى بالوطن هو صفتته ورسالته ، ولأن العودة للوطن ليست إلا القرب من أصل ، أي من أصل كل الموجودات ، أي من الوجود نفسه . وهو لا يترب عنه بالشعر فصعب ، بل إن الشعر نفسه هو القرب من الأصل ، لأنه هو الذي يعبر عن فرحة القرب من سره الذي يتجلى ويتجيب ، ويهب نفسه ويخيل بها في آن واحد . بهذا تمتزج الفرحة بالحنن ، وتختلط السعادة بالهم .

ولكن هذا الشعر لا «يقول» شيئا عن الأصل ، وكيف يتسنى له أن يسمى مأسابيل إلى تسميته غافلين الشعر إذن غناه ، لا بل حزنا على الإكثار ! ولكن في نفس الوقت فكرا ، أي تفكرا فيما يظل من الأصل والسر !

والشاعر عند هلدلين هو « أكثر المشاغل برادة » ولكنه في نفس الوقت أشدها خطرا . .

فهو شكل من أشكال اللعب ، يخفق عالمه من العصور والإخيلة بحرية وبلا قيد . ولكنه يظفها من « مادة » اللغة ، واللغة هي أخطر ماعطى للتسيان ، بها يخفق

ويبدع ، ويقوض ويحطم ، ومن طرفيها يرجع من جديد الى الام والعملة الخالدة التي لقنته اسمى مالمديها من جوانب اللاهوتية ، وهو الحب الذي يرضى ويصون .. ولكن الشعر لم يخط خطا ايضا لانه يصيح البشر ويشعرهم في «اساس» وجودهم ، ويشعرهم بالراحة في ظله ويوحيهم من مشاغل الحياة اليومية وضجيجها ومتاعبها .

ولكن الشعر يقال وينطق بالكلمات ، واللغة الالهية هي مجال «أكثر المشاغل برامك» وهي في نفس الوقت أخطر ما وهب الإنسان من خيرات - لا لانها تستطيع بالكلمة ان تعبر عن اصديق الاشياء واسماها او احقرها واخذها ، بل لانها هي الشهادة على انتماؤه للموجود بكليته ، أي الشهادة على امكان التاريخ نفسه . وهي كذلك أخطر ما وهب الإنسان ، لانها تتحمل مسئولية الكشف عن الوجود فتشعله حماسا اذا حصر ، او تملؤه هماً وخيبة أمل اذا غاب .

واللغة ليست مجرد أداة للتفاهم ، ومن يقبلون بهذا يتنعم من حقيقتها وجوهرها . ولكنها هي التي تكفل للإنسان إمكانية أن يظل متعلقا للوجود ، وبهذا تضمن له أن يصبح موجودا تاريخيا .

وحيث تكون اللغة يكون العالم ، أي تكون دائرة الأعمال والقرارات والمسئوليات ، وكذلك دائرة الفصل والتصحيح والمساءلة والعطب والاضطراب .

اللغة ليست أداة ، وإنما هي «الحدث» الذي يتحكم في أعلى إمكانيات الإنسان . ماهية الشعر لا يمكن على هذا الأساس أن تفهم بالرجوع الى ماهية اللغة ، بل ان العكس هو الصحيح . إذ لا بد أن تفهم ماهية اللغة بالرجوع الى ماهية الشعر نفسه ، لانه هو «اللغة (الم)» أو اللغة الأولى التي تؤسس الوجود بالكلمة .

يقول هلدلين في إحدى قصائده التي لم تتم : -

«جرب الإنسان الكثير ،

وسعى من السماوين الكثير -

منذ أن كنا حوارا

ونسمع من بعضنا البعض»

والذي فنحن البشر حوار . ووجدنا . يقدم باللغة وعليها . ولكن هذه اللغة «الحدث» الا حيث يكون حوار ، ولا تبلغ حقيقتها الا به . وليست اللغة المقصودة هي نسق الكلام وقواعده ونوائله النحوي والصرفي ، فهذه كلها مظاهر اللغة . وإنما «الحدث» الجوهرى للغة هو الحوار ، والحوار يشترط إمكانية السماع والاتصال ببعضنا البعض

والحوار يفترض كذلك ان تكشف الكلمة الجوهرية من الشيء الواحد الذي يمكن أن تنطق عليه وتنتد به ويحمل وجودنا .. وهذا الذي نتحدث عليه لابد ان يكون شبيهاً لابنا وبأقيا ..

ولكن هلدلين يقول : منذ ان كنا حوارا ، أي منذ ان كان الزمن ، ومنذ ان كنا في التاريخ . أي ان الوجود في الحوار وفي التاريخ شيء واحد ونفس الشيء .

ومنذ ان كنا حوارا جرب الإنسان كثيراً وسمى هذا كبيراً من الآلهة ، أي التفت اشاراتهم وأبلغها البشر على نحو مايسبق الشعر المعاصف والبروك والرمود ، ويعود للارض ليتبى «الشعب» بمقدم الآلهة .. وبهذا ينف روح الشاعر الجسود بين الآلهة والبشر .. ولعل مناسبة الشاعر ترجع الى وقتها في زمن المحنة والليل ، بين عهد مضى وغابت عنه الآلهة ، وعهد آخر ينتظر قدومهم ولم يأت بعد .

ولعل عقيدته ان تكون راجعة الى قدرته على الانتظار والصبر والخشوع .. وبهذا كان يعق شاعر المحنة ..

منذ ان كنا حوارا جرب الإنسان كثيراً وسمى هذا كبيراً من الآلهة .. ومنذ ان كانت اللغة حوارا كلم الآلهة وظهر العالم في نفس الوقت . ولكن الآلهة لاتتكلم الا بلساننا ، والعالم لا يظهر الا لنا . ومعنى هذا ان وجود الإنسان ارتبط بوجود الحوار وقام عليه .

فالذا سألنا : من الذي بدأ هذا الحوار الذي هو نحن ، ومن الذي سمي الآلهة ، ومن الذي انتزع من الزمن التفتير الهدام شيئاً بالياً وعبر عنه بالكلية ، كان جواب الشاعر في ختام قصيدته «ذكرى» على هذا النحو :

«أما ما يبني فيؤسسه الشعراء» والعبارة تكشف لنا من ماهية الشعر .

فليس الشعر زينة ولا تسمية ولا مظهراً حفسارياً ولا لعبة في أيدي النقاد وأصحاب الأجمال . وإنما الشعر «تأسيس» بالكلية وفي الكلمة .

وماهو الذي يؤسسه الشعر ؟ هو مايبقى ويثبت ويدوم . وهو يؤسسه حين ينتشل هذا الشيء الثابت من تيار التفتير التجارب ، والبسيط من المعقد ، والخيال من خضم الفوضى والاضطراب . ولا بد له ان يكشف الحجاب عن الوجود لكي يتاح للوجود أن يظهر . ومسئولية الشعراء تفرض عليهم ان يبقوا على مامن شأنه ان يبقى ، ويعصروا مامن شأنه ان يصان . وهي (هناية) يبدلونها وخدمة يناف بهم ادائها « . أي يذل وعطاء صائدان من حرية واختيار ، والحرية في صميمها التزام بقدر اسمى وفرة عليا . والتقدير الاسمي والفرورة العليا التي يتجملها الادب عموماً والشعر بوجه خاص هي ان يؤسس الوجود بالكلية ، أي يدعم صلة الوجود الانساني بالوجود . وهكذا يكون

وجود الإنسان في صميمه وجوداً شاعرياً ، لأن الإنسان
ـ كما يقول الشاعر ـ يسكن على الأرض سكناً شاعرياً ..

إذا أردنا الآن أن نستخلص من شعر هلدلين ونثره
وحياته الكسيرة البائسة فلسفة فيمكن أن نقول إنها
نمت وتطورت وفقاً لقانون التطور الدورى أو مايسميه
هو نفسه «دورة الحياة» حين قال في قصيدة تحمل هذا
الاسم :

هكذا أهرق قوس الحياة
وأعود الى حيث جئت .

أدخلت هذه الفلسفة في روايته « هيريون » شكل
وحدة الوجود ، فكانت الطبيعة الإلهية بكل لواها وعناصرها
وحدة واحدة مع البشر الفانين والسماويين الخالدين .
ثم تطورت في قصائده المتأخرة الى نوع من «لواحادية» أو
«التوحيد» يفسر عناصر من الوثنية الأفريقية بألهتها
المتعددة ، ومن وحدة الوجود والمسيحية . ووجدناه
يتحدث عن إله أعلى خارج حدود الزمان ويسميه «إله
الألهة» ، الى جانب درجات أخرى من الألوهية كان آخر
من ظهر منها هو المسيح .

هناك أيضاً دورات أخرى يتعاقب فيها الليل
والنهار ، ويتجلى الإله للبشر أو يحتجب عنهم ، على
حسب قدرتهم على احتمال نوره الباهر .

ولقد كان كل هم الشاعر في أعماله المتأخرة أن يبرر
طرق الرب المختلفة الى الناس . وأن كان قد فعل هذا
من خلال تجربته المفاجئة بمأساة الحياة ومأساة الشاعر
في عالم لا يفهمه ولايسمعه ، وتجربته الأشد فجيعة من
«الرب الذى لم يعد يتحرك فوق رؤوسنا من زمن طويل» .

ويتصل بهذا فكرته عن أن الإله قريب وعسى على
الإدراك ، ومن النور الزباني الساطع الذى لا يحتمله البشر
والذى يطاجهم فيرتعشون لهللة ويظلمون يسألون بصد
ذلك عن سره .. وهى فكرة نجد جسودها في كثير من
نصوص العهد القديم وكتابات الأسرار والتراث الشعري،
كما نجد لها نظائر في آداب مختلفة منذ شعوب متعددة ،
كما نراها مثلاً في الفردوس المفقود لملتون أو في شعر (وليم
بليك) الذى يعبر عن هذا المعنى في إحدى قصائده
(الصبي الأسود الصفي) :

وقد وضعنا على الأرض فترة قصيرة من الزمان
علنا نتعلم كيف نحتمل أشعة الحب ..

ويتصل فكرة هلدلين من الليل والوحشة وزمن
المحنة بفكرته من «الليل الكورى» حيث يحتجب الرب
ويتنعم ، ويتخفى عن البشر فلايتجلى لهم ولايهدئهم .
وفى ليل الوحشة والمحنة يزداد غرور الإنسان ويتساقطون

السماء ويتخفى حدود قدرته ـ أى يزل أنزلة الكبرى
التي حذر منها اليونان في أدبهم وفلسفتهم وجعلوها أكبر
الكبار وأشد الخطايا ..

أما نهاية الفلسفة والشعر وغيابتهما الأخيرة فهي
كما تقدم «لأودة اللون» أى للأصل والمحب ، أى للوجود
الذى يظهر كل موجود ، كم تتم الدورة ، ويتحد الكل ،
ويجتمع التفرق ، ويسود التجانس والصلح والوئام . :

وواضح أن هذه الفلسفة تجد جذورها في عاطفة
التدين العميقة التي كانت تفر كيان هلدلين . ولكنه
تدين ورع خاشع لا صلة له بالكنيسة ولا برجال الدين
الذين رفض ببناء وأصر أن يصبح واحداً منهم ! وهو
التدين الذى يجعله غريب بكل شيء وكل إنسان ، ويحس
الروح الإلهية في كل مايقع عليه عيناه ، ويعبر عن احساسه
تصيراً أسطورياً .. وهو قبل كل شيء وبعد كل شيء ذلك
التدين الذى يضع الإنسان في مركز الوجود .. فقد آمن
هلدلين بأن «الآلهي» يحتاج كذلك للإنسان . واقتوا
في هذا الصدد فكرة وشتمدة . فهو يقول مثلاً في قصيدته
التي جعل عنوانها باليونانية وسماها « فيموزينة » (أى
ذكرى) : -

« لأن السماويين لا يقدرون على كل شيء .
أذا لابد أن يستقبلهم القانون الى الهاوية .
هكذا ينتظر حال هؤلاء .
طويل هو الزمان ، لكن الحق يتم » ..

كما يقول في الصياغة الثانية من مسرحيته « موت
إمبادوليس » : ماذا كانت تصبح السماء والبحر ، لو لم
أعطاها النعمة واللطف والروح ؟؟ كما يقول في قصيدته من
نهر الراين : «لماذا كان السماويون يحتاجون لشئ لهم
يحتاجون للإنسان» ..

وهي في النهاية عاطفة التدين التي اغيى بالروح
الإنسانية وتطلع لآسان المستقبل وتعمل أيضاً من أجله
... الإنسان التكاملاً للشاعر الحر البشري من العبودية
التي كان هلدلين يرى الناس في عصره غارقين فيها الى
أذانهم .. الإنسان الذى يصيح في ظل الكنيسة الحرة ،
أى الكدبة الحرة الزفرية التي يتكلم الناس فيها فيكون
كلهم حواريًا ويصنسون السماع والإنصاف ليعفهم
البص ! ..

مهما يكن رأى القارئ في هذه الفلسفة فلايكن
الانقضاء من أهمية هلدلين كشاعر مفكر أو أن شاعر
كشاعر فيلسوف . أن الفكر وحده لايصنع شاعراً ،
والعاطفة وحدها لاتصنعه أيضاً .. وكل الشعراء العظام
قد حققوا نوعاً من التوازن الجليل بين الفكر والوجدان
وبين القلب والفكر ، فجعلوا من الأفكار أغنيات ، وأشاعوا
نبض الحياة في التأملات . والواقع أن الحدود الفاصلة
بين الفكر والشعر دقيقة ورفيعة كالزجاج الشفاف ، وهما

في متقاربان يستكنان - على حد تعبير الشاعر الذي أوردناه
فيما سبق - على قمة جبلين متجاورين، وإن كانا منفصلين ..

واللغة افترت من الحوار فلم تعد هي لغة الأرض
والإحباب ..

تلفت حوله فوجد وكأنه ممزقا إلى أشلاء من أمارات
وولايات ، والافتقار في أوج سلطته وجبروته ، والقهر
والاضطهاد والاستبداد والفساد في كل مكان ، والصفار
والإنانية والجشع وخلق الحريات تكتم على الإنفاس .
وتطلع بكل شوقه وإخلاصه إلى بلاد يونان جديدة حرة تهنئ
أن تبحث لتتحمى هوانه وسوء حاله . ولم يكتف بالشعر
والغناء ، فإراد أن يكون الشعر هو السبيل الهادي إلى
الفعل ، بل أن يتحول هو نفسه إلى فعل خلّاق . هاهذا
يكتب في سنة ١٧٩٤ (قبل أن يصاب بحقيقة الأمل المتكررة
في الحب والناس والحياة) إلى صديقه (توير) قائلا :
(«ستسكن أوتارنا التعيسة إذا لزم الأمر ونعمل مكان يعلم
به الشعراء») ! ثم يكتب بعد ذلك بحسب سنوات إلى
شقيقه من أبيه فيقول : (والأ إذا أردت مملكة العظمة أن
تظهر للوجود فسوف نلّف باقلامنا تحت المائدة ونمضي
باسم الله إلى حيث تكون العنة على أشدّها ، وتكون نحن
أشدّ المعتنين بها) ..

كان ليل المحنة يلف في الحقيقة كل شيء بظلامه .
ونظر هلندرين فرأى أن شعاع الأمل الوحيد الباقي لبلاده
هو الأدب الذي كان في أوج ازدهاره . ولكن الحياة
الأدبية تجاهلته ، والناس الذين أرمضوا عنه ، ولغة العيش
أجبرته على مرارة التعليل المخصوص ، والحب العظيم
اليتيم في حياته حاصره التلايل وأعين الرقباء والسنة
الصفار .

وصرخ من قلبه قبل أن يغوص في ليل الجنون
بقايل :

لم الشعراء في الزمن الفسّين ؟

هكذا صرخ الشاعر الوحيد المسكين منذ أكثر من
قرن ونصف قرن .

فماذا عسانا أن نقول بصوت ماؤزاد الزمن

تعاسة ؟

● هل نقول : لم الشعراء في الزمن الفسّين ،
والشعراء عندما أكثر من الهم على القلب ، وإن يكن الصوت
الصديق فيهم أندر من قطرة ماء أو نفحة ورد في الصحراء ؟

مسالذا نقول في مستننا الكبرى في الأرض والوطن
والضمير والرجال ؟

ومع ذلك فقد فطن هلندرين إلى خطر الفلسفة على
موجهته ، وشكا في بعض فترات حياته من أن الفكر قسّد
أربكه وشنته ، وقال على لسان بطله هيربيون - الذي
هو في الحقيقة هلندرين نفسه ! - أن الإنسان يكون ألهما
حين يعلم وشحاذا حين يفكر ! وقد كانت الحياة الفلسفية
على أيامه هي المسؤولة عن أربابه وشنته ونفوره منها .
لقد وصلت الميتافيزيقا الإنائية إلى الأزمة التي بردت
شكواه . وبلغت أزمة المثالية المتبعة ذروتها فأصبحت
بين العقل والعالم ، والفكرة والواقع ، والتأمل والحدث،
المباشر ، والثن والطبيعة . وكان على الأدباء والشعراء أن
يلتمسوا بأنفسهم مخرجا من هذه الأزمة التي تحاصرهم من
كل مكان . وفرق بعضهم إلى آتية في بحر الفلسفة ، مثل
شيلر الذي ظل هلندرين فترة طويلة من حياته يدهم مثله
الأمل في الأدب والرجولة علم السواد - ولكن هلندرين
استطاع أن ينشل نفسه من المتاهة الفلسفية الغربية -
كما فعل شيلر قبله . فاستنجد بقلبه ، واستجاب لصوت
الهامة الباطن الذي لا يمكن أن يكذب ، كما ينتظر من كل
أديب حتى يمر بمثل هذه المحنة . والتقى الواقع والفكرة ،
واحد القلب والظل ، ووجد الشاعر طريقه لأول مرة
بفضل المرأة التي أحباها ووجد فيها مثال الجمال والطهر
والقداسة عندما كان يقوم بتربية أبنائها ، هو الحب إذا
ولاشع سواه ! هو النبل الذي طالما انتدّره وناداه ليخلصه
من معتقه . وهو الذي أعاده كذلك إلى «ليل المحنة
المقدس» وجعله يغوص في هاوية الجنون نصف حسياته
الآخرة .. فسقط فيها سنوف الفسّان البديع في قاع
(الوطن) الذي أحبه وقلبه وتقى به ، وإن لم يستطع
أن يتحمّله أو يفهمه ..

لم الشعراء في الزمن الفسّين ؟

لم الشعراء في الزمن التعميس ؟

سؤال هتف به الشاعر هلندرين منذ قرن ونصف
قرن من الأمان حين أحس ليل المحنة يلف الكون ، وإن
الألمة لم تعد تكثر بالشعر ، والثلاثة الظلام - هرقل
وديونيزوس والمسيح - قد هجروه إلى غير رجعة .

لم يقل : أين الشعراء ؟ لأن الشعراء كانوا
كثيرين في عصره ، وكانوا يفتنون فيحسبون الفناء ، ويمبرون
فيجيدون التعميس من الأهم والأهم والآلام الناس .
وكان الزمن ضئيلا وتحيسا . لأنه نظر حوله فوجد
المبشر بعيدين عن السماء ، والسماء بعيدة عن البشر ،
ووجد الرب « يتحرك من وقت طويل فوق رؤوسنا بغير
اكتراث» ، وأحس أن الدنيا خلت من البراة والقداسة
والنور والجمال ، وإن الحب نفسه أصبح سفقا وخداعا،



لنمنا الشاعر الملهم المراف فلقد نجسد عنده
الجواب . سيقول لنا : لابد أن يصل البشر الملائكون الى
قاع الهاوية وقرار المحنة قبل أن تمتد اليهم يد المنقذ
بالخلاص .

ونعود فنسأله : - ألم نصل بعد الى قاع الهاوية
وقرار المحنة ، مع كل ما تقاسيه ويقاسيه العالم من مخاوف
الرب والقلق والتعذيب والاضطراب وانتصار الوحشية
في كل مكان ؟

من يدري ؟ فلعل المحنة أن تشتد عما هي عليه .
ولعل العزاء والامل الوحيد أن يكونا في قول الشيسامر
نفسه :

أما حيث يكون الخطر
فتلوح كذلك أسباب النجاة .
وستنجو حتما ما بقيت لدينا القدرة على الضرب
المتنسى على أنفسنا وعلى معونا .

ماذا نقول وعصايات القتلة واللعنوص والإفلايين
المطرودين من بلاد الله لتنسى أرفضنا وتهين كرامتنا
وتاريخنا ؟ وطوفان الكذب والفجيج والتنقيص والاحباط
والصفار يعاصرننا من كل ناحية ، وكرامة العربي مستباحة
للكلاب والذئاب ، وأشجع رجالنا من الفدائيين يذبحون
بأيدي الطونة أمام أعيننا ، والبروقراطية الفرعونية تخفق
الانفاس وتعرش الآن بالثود والهواء والأشجار والطيور
والزهور ، والبرجوازية الأريضة تواصل جنايتها على روح
التمرد والنسود والمغامرة وعلى ملايين الفراء القهويين ،
وعستهم في مستنقع الجمع والتظاهر والغرور والثرثرة
والاغاني الماطفية الموزقة ؟

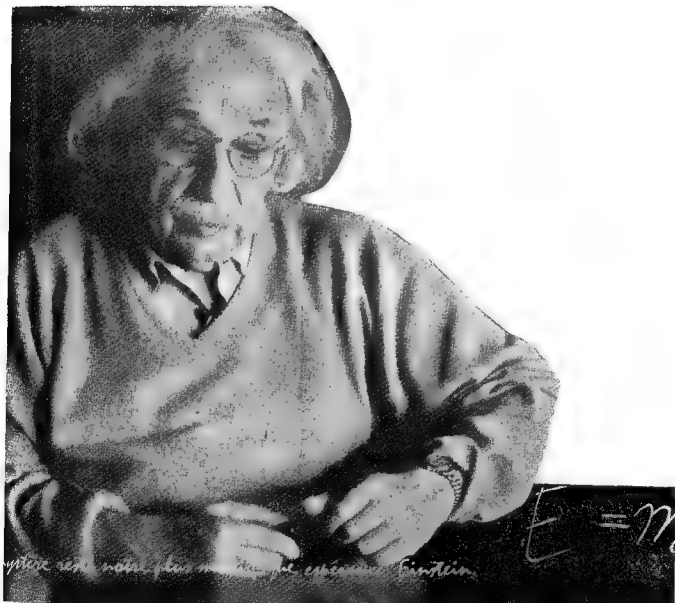
لاستطيع ان نقول مع الشاعر الغريب :
لم الشراء في الزمن الفسطين ؟ بل نقول :
لم الحياة نفسها في الزمن التخييس ؟

ما الميسيل لانقاذ الرجسولة والمطولة والكبرياء
والظن والبرائة في نفوسنا ونفوس أبنائنا ؟ كيف نخفف
من التماسه مدامات السعادة أبعد من الاحلام ؟ وكيف
تصبح الحياة محتملة مادام الموت هو الشيء الوحيد الاكيد؟

اينشتاين واضع المعادلة

بقلم : موريس ميرلوبونتي

تأليف : سمار جبران



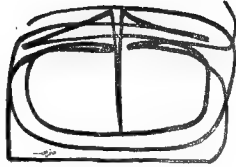
كان المسلم في عهد أوجست كونت يتأهب لبسط سلطانه على الوجود نظريا وعمليا . ففي ميداني الصنعة الفنية والعمل السياسي معا كان الاعتقاد السائد هو أن من الممكن التوصل الى انقوانين التي جبلت عليها كل من الطبيعة والمجتمع والتحكم فيها تبعاً لمبادئ هذه القوانين ؛ ولكن الذي حدث شيء مختلف كل الاختلاف ، بل يكاد يكون عكس ذلك تماما ، فبدلاً من أن ينمو كل من الفهم النظري والنفاءة العقلية معا في ميدان العلم ظهرت تطبيقات تقلب الدنيا رأساً على عقب ، ولكنها نابعة من علم تأمل الى حد بعيد ، وهو علم كان الاتفاق معدوماً على معناه النهائي . وبدلاً من أن يطوع العلم كل شيء لنفسه ، حتى السياسة ، وجدنا على العكس من ذلك علماً للطبيعة مقصداً بالمشاحنات الفلسفية التي تكاد تكون سياسية .

ولقد كان أينشتين نفسه مفكراً كلاسيكياً . فعلى الرغم من تأكيد القاطع لحق العالم في البناء والتكوين ، دون أي احترام للمبادئ والمفاهيم القبلية التي تزعم أنها دعامة الذهن الثابتة وحيكله الذي لا يتغير ، فإنه لم يكف عن الاعتقاد بأن هذا الحق يتفق مع حقيقة مودعة في العالم . وكان يقول : « أرى لؤم من يعالِم في ذاته ، عالم محكوم بقوانين أحاول الإمساك بها بطريقة مسرفة في التأمل » . لكن هذا الالتقاء بين التأمل والواقع أو بين الصورة التي تكونها للعالم والعالم ذاته ، وهو ما يسميه أحياناً بـ « الانسجام الأزلي » ، هو بالضبط ما لم يجرؤ على إقامته بصورة قاطعة على أساس حقيقة الهية يتركز عليها العالم ، كما فعلت العقلانية الديكارتية الشهيرة ، ولا على المبدأ القائل بأن الواقع بالنسبة لنا ليس إلا ما نستطيع التفكير فيه ، كما فعلت الماتليسة . وإذا كان أينشتين يرجع أحياناً الى (آله) سبينوزا ، فإنه في أغلب الأحيان يصف العقولية أو قابلية الفهم كما لو كانت لغزاً غامضاً أو موضوعاً لما يسميه (بالثنين الكوني) . وهكذا كان يقول أن أبعد الأشياء عن الفهم في هذا العالم هو كونه قابلاً للفهم . فإذا كان كل فكر تعد مقولية للعالم في نظره شيئاً مسلماً به ، يستحق أن يسمى كلاسيكياً ، فإن ذهن أينشتين يكون إذن كلاسيكياً الى أقصى حد . والمروف أن أينشتين لم يستطع أن يحزم أمره حول الاعتراف بأن صياغات الميكانيكا الموجية صياغات نهائية ، لأنها لم تمتد الى « خصائص » الأشياء والموضوعات الطبيعية ، كما تفعل تصورات الفيزياء الكلاسيكية ، بل تصف

فحسب مسلك بعض الظواهر الجماعية التي تحدث داخل المادة واحتمالات هذه الظواهر . وهو لم يستطع أبداً أن يقف في صف الفكرة التي تعتبر أن هناك « واقعا » يرتد في النهاية الى نسج من الاحتمالات . ولكنه كان يضيف قائلاً : « غير أنني لا أستطيع الإجابة بآية حجة منطقية للدفاع عن اعتقاداتي ، ولا أملك إلا أن أعيب بأصبعي الصغير ذلك الشاهد الوحيد الضعيف ، على رأى تغفل عبقاً في جلدي » . والواقع أن اللجوء للفكاهة لم يكن عند أينشتين تخلياً مفاجئاً عن آرائه ، بل كان يجعل منها عنصراً لا غنى عنه في تصويره للعالم بل ويكاد يجعل منها وسيلة للمعرفة ؛ فقد كانت الفكاهة عنده صيغة التعبير عن الحقائق والتأكدات التي تقدم في سبيل المجازفة . وأصبحت الفكاهة الصغيرة كان تعبيراً عن وعي عالم الفيزياء الخلاق المبدع بأنه

يهتدى الى واقع موجود ، عن طريق ابتداء يتسم مع ذلك بالحرية - وهو وعي ينطوي على مفارقة ، ولكن لا سبيل لدى هذا العالم الى التخل عنه . وأينشتين يرى أن الله لا يبد أن يكون بارعاً أو حقاً حتى يستطيع أن يجيد إخفاء ذاته الى هذا الحد . لكن لا يمكن أن يكون هنالك اله شريف ، وبذلك كان أينشتين ممسكاً بطرفي العصا في آن واحد ، أي بالثبوت الأعل للمعرفة في الفيزياء الكلاسيكية من جهة ، وبطريقته الخاصة الثورية « المسرفة » في التأمل ، من جهة أخرى ، أما علماء الفيزياء في الجيل التالي فقد تخطى معظمهم عن الطرف الأول .

إن الالتقاء بين التأمل والواقع الذي يفترضه أينشتين كما لو كان لغزاً يتسم مع ذلك بالوضوح التام ، هو أمر لا يتردد العامة في اعتباره معجزة . فالعلم الذي يعصف ببديهيات الفهم الشاسع ، والقادر في نفس الوقت على تغيير العالم ، يتر حتماً في النفوس نوعاً من التقديس الخرافي ، حتى في نظر أكثر الناس ثقافة . لكن أينشتين كان يحتاج قائلاً أنه ليس إلهاً ، وأنه لا يستحق هذا الإطراء والتعظيم ، بل هو من حق « شخص آخر أسطوري يحمل اسمي وينقص حيائي بصورة قاسية » . لكن ليس هناك من يصدقه ، أو بمعنى أصح ، تعمل ببساطته وتواضعه على تضخيم أسطوريته : فما دام مندهشاً الى هذا الحد مما حققه من مجد ، ولا يعنيه كثيراً أن يبقى له هذا المجد أو يزول ، فلا بد أن عبقريته لا تنتمي اليه هو ذاته انتماء تاماً ، بل إن أينشتين أقرب الى أن يكون مسكناً قدسسياً تجري فيه عملية خارقة للطبيعة .



لقد مدده بعض الأطباء الأمريكيين على سرير ،
وغطوا جبينه النبل بمجسات وأجهزة لقياس ،
وقالوا له : « فكر في النسبية » تماما كما يقول
أى طبيب لمن يفحصه : « قل آمه أو عد : » واحد
وعشرون ، اثنا عشر وعشرون ، وكان الطاقة العصبية
اللازمة لتعلم الكلام عندما يكون المرء رضيعا ،
ليست هي نفسها الطاقة اللازمة للتفكير في
النسبية عندما يكون المرء أينشتاين ، وكان المسارات
أو الدوائر الكهربائية التي تسير فيها هذه الطاقة
ليست في الحالتين على نفس القدر من الدقة
والرعاية . ولا تبقى بعد ذلك الا خطوة واحدة
كيما نصل الى سخافات الصحفيين ، الذين
يستشيرون العلامة في مسائل أبعد ما تكون عن
مجاله : متخيلين أن لهم العذر : فما دام العلم قد
صار مرادفا لصناعة المعجزات فلماذا لا يضيف
معجزة أخرى الى ما صنعه ؟ وما دام أينشتاين قد
بين أن الحاضر يتزامن مع المستقبل ويعاصره على
المسافات الشاسعة فلماذا لا يتعرض لأسئلة كذلك
التي توجه للسحرة ؟ على أن هذه الحماقات ليست
قاصرة على الصحافة القريبة ، ففي الطرف الآخر
للعالم تنقسم الآراء السوفيتية فيما أنجزه أينشتاين
(قبل عملية رد الاعتبار الأخيرة) بقدر من الغرابة :
فادانة فيزياء والحكم عليها بأنها (مثالية) أو
(بورجوازية) مع أنه ليس فيها أدنى قدر من عدم
الاتساق أو عدم الاتفاق مع الوقائع يمكن أخذه
عليها ، مناهة افتراض وجود شيطان مارك يصول
ويجول داخل الأبنية السفلية للرأسمالية
ويوسوس لأينشتاين بافكار كتكتنفها الريبة والشك
أو هو تفكر للعقل حيث يكون ساطعا بوضوح ،
بحجة إقامة مذهب اجتماعي عقلائي .

« والواقع أن هذا الانفصال (بين عمقته
وشخصه العادي) يبلغ من الاتكامل حدا يجعل
من الضروري في بعض الأحيان أن يذكر المرء
نفسه وهو يجالسه بأنه مهو بالفعل وليس مع
شخص آخر يشبهه كل الشبه . . بل لقد خالطني
شك غير معقول بأنه يظن نفسه مثل باقي الناس ،
لقد كان لويس الرابع عشر يقول في هدوء :
« يجب الاعتراف بأن راسين له ذهن مفكر حقا » .
ولم يكن فييت أو ديكاوت أو لينتزين يبدون في نظر
معاصريهم أناسا أعلى من مستوى البشر قط . .
ففي عصر كان يؤمن بمصدر أزل ترجع اليه كل
عمليات تمهينا ، لم يكن الكاتب الكبير أو العالم
الكبير الا رجلا له من البراعة ما يمكنه من التقاط
بعض تلك الكلمات أو تلك القوانين الكامنة في
الأشياء . أما حين لا يعود هناك عقل كوني شامل
فلا بد إذن أن يكونا من صانعي المعجزات .

إن الأعموبة الوحيدة التي كانت فيما مضى
ومازالت حتى اليوم - وهي مهولة حقا - هي أن
الإنسان يستطيع التحدث والحساب ، أو أنه
بعبارة أخرى ، قد صنع لنفسه هاتين الآلاتين
العجيبتين : النظام الحسابي ، واللغة ، اللذين
لا يبيلان بل بالعكس يتزايدان نموًا بازدياد
الاستعمال ، وبملاين عملا بلا حدود ، وقادران على
إعطاء أكثر مما يوضع فيهما ، وكل ذلك دون أن
يفقداه صلتهم بالأشياء . لكن نظرا الى أننا ليست
لدينا نظرية دقيقة عن الرمية ، فأننا نفضل الإجابة
بقدره حيوانية ما ، من شأنها أن تولد النظرية
النسبية في أينشتاين كما تجعلنا نحن تنففس .
ويستطيع أينشتاين أن يحتج كما يشاء : فلا بد أن
يكون من طينة أخرى غيرنا ، وأن يكون له جسم
مختلف ، وأدراكات مختلفة من بينها ، بالصدفة ،
إدراكه للنسبية .

وهكذا تثير كشوف أينشتاين « المفرقة في
التامل » ردود فعل حقاء غير عاقلة من أقصى
الدنيا الى أقصاها ، سواء عند من امتدحوه بأسراف
أو عند من أدانوه . ومع ذلك فهو لم يفعل أى شيء
يؤدى الى صيغ تفكير بهذه الصبغة ، فقد كان
محفظا بكلاسيكيته طوال الوقت ، ولكن ليس
من الجائز أن يكون سبب احتفاظه بهذه النزعة
الكلاسيكية هو محض الصدفة التي جعلت منه
إنسانا مهبذا ، والقوة المتصلة لثراث ثقافي متين؟
وعندما يستنفد هذا التراث يبدو العلم الجديد
درسا في العقلانية في نظر البعدين عن علم
الفيزياء ؟

في السادس من ابريل سنة ١٩٢٢ التقى



الى نطاق المطلق ، لانه يضع نفسه في هوية مع وجهة نظره ، فهو يحسب نفسه مشاهدا للعالم بأسره ، أو هو يفعل ما يعاب كثيرا على الفلاسفة ، ويتحدث عن زمان لا يخص أحدا ، أى عن أسطورة . وفى هذه الحالة ينفى أن يكون المرء أكثر أينشتينية من أينشتين ، كما يقول برجسون .

ويشرح برجسون رأيه بقوله : « أنا مصور ، وعلى أن أرمس شخصية (س) و (ص) ؛ (ص) يقف بجاني ، بينما (س) يبعد بمائتين أو ثلاثمائة متر . طبعاً سوف أرمس (س) بالحجم الطبيعي أما (ص) فسأرسمه في حجم قزم ، فإذا كان هناك زميل مصور يقف بجانب (ص) ويريد أن يصور (ص) و (س) ، فسوف يفعل عكس ما أفعل أنا ، أى أنه سوف يصور (س) صغيراً جداً ، ويصور (ص) بالحجم الطبيعي . وسوف يكون كل منا على حق ؛ لكن هل يحق لنا ، مادامنا معا على حق ، أن نستنتج أن (س) و (ص) ليست لهما القامة العادية وقامة قامة الأقدام ؛ أو أن لهما القامة العادية وقامة الأقدام في نفس الوقت ؛ أو أن المسألة متروكة للرأي الشخصي ؟ كلا بالطبع . » إن كثرة «الأزمان» التي تظهر لي على نحو ما سبق لا تمنع وجود وحدة للزمان الحقيقي ؛ بالعكس ، هي أدعى الى افتراض هذه الوحدة ، مثلما أن انكماش القامة مع طول المسافة في مجموعة من اللوحات التي أصور عليها (ص) على درجات متفاوتة من البعد ، يدل على أن (ص) محتفظ بقامته طول الوقت » .

إنها لفكرة عميقة تلك التي يعبر عنها برجسون . وأعني بها المعقولة ، والكلل الشامل ، اللذين أعيد بناؤهما من جديد ، لا على أساس الحق الإلهي لعلم دوجماتيقي ، ولكن على أساس بداهة سابقة على العلم ، هي أن هناك عالماً واحداً ، وعلى أساس هذا العقل السابق عن العقل ، والمنتمين في

أينشتين ببرجسون في الجمعية الفلسفية ببرجسون ، وكان برجسون قد جاء « ليستمع » لكن عندما وصل كانت المناقشة قد بدأت تخبو . لذلك قرر برجسون أن يعرض بعضاً من أفكاره التي كان يدافع عنها في « الديومة والتزامن » . وأترح على أينشتين بإيجاز طريقة للتغلب على مظهر المفارقة الذي تبدو عليه نظريته ، والتوفيق بينها وبين أذهان الناس العاديين . فلنأخذ مثلاً تلك المفارقة المشهورة عن الأزمنة المتعددة التي يرتبط كل منها بالنقطة التي يقف عندها المشاهد . كان رأى برجسون أن يتم التمييز هنا بين الحقيقة الفيزيائية والحقيقة البحتة ، فإذا كانت معادلات عالم الفيزياء تتضمن أحد المتغيرات الذي جرى عادة هذا العالم على تسميته « بالزمان » لأنه يمرز بالأرقام للأزمنة التي تنقضي ، وكان هذا المتغير مرتبطاً بالموقع الذي يقف فيه المرء ، فلن يتكرر أحد على عالم الفيزياء حق القول بأن (الزمان) يتمدد أو ينكمش حسب النقطة التي تتناولها منها ، ومن ثمة تكون هناك كثرة من « الأزمان » ، ولكن هل يكون ما يتحدث عنه العالم في هذه الحالة هو ما يطلق عليه الناس الآخرون نفس الاسم ؟ وهل يكون هذا المتغير ، أو هذا الكيان ، أو هذا التعبير الرياضي مشيراً الى الزمان ما لم تكن نحن نضفي عليه خصائص « زمان » آخر هو وحده الذي يتصف بأنه تاقب وصيرورة ، وديومة - أى بالاختصاص ، هو الوحيد الذي يعتبر بالفعل « زماناً » خبرناه وأدركناه قبل أى علم للفيزياء ؟ إن هناك أحياناً مغزاة تقع داخل مجال ادراكنا . ثم إننا نرى في هذا المجال مشاهدين غيرنا يتداخل مجال ادراكهم مع مجال ادراكنا ، ونصور أن هناك آخرين يتداخل مجالهم مع مجال هؤلاء ، وبهذه الطريقة نستطيع التوسع بفكرتنا عما هو متزامن حتى نصل الى أهداف بعيدة كل البعد عن بعضها البعض ، ولا ترتبط بنفس المشاهد . وعلى هذا النحو يكون هناك زمان واحد للجميع أي زمان واحد كلي شامل . هذا اليقين ليس شيئاً مكتسباً بل إن حسابات عالم الفيزياء ذاتها تفترضه ضمناً . فعندما يقول هذا العالم أن زمان (محمد) ممتد أو منكمش عند النقطة التي يوجد فيها (علي) فهو لا يعبر إطلاقاً عما يعيشه (علي) الذي يدرك كل الأشياء من وجهة نظره وليس له أى حق في أن يحسب بالزمان الذي ينصرف في داخله ومن حوله بطريقة مختلفة عما يحسبه (محمد) بالنسبة الى زمانه الخاص . إن عالم الفيزياء يتجاوز الحد فينسب الى (علي) الصورة التي لدى (محمد) عن زمان (علي) . وهو ينقل ما يراه (محمد)

كل شيء آخر ، وأما خبرتنا بالعالم المدرك بما فيه من بديهيات فإنها بمثابة التلعثم اذا قيسست بلغة العلم الواضحة الجلية .

ليكن . ولكن هذا الرفض من جانب أينشتاين يضعنا وجهاً لوجه أمام أزمة العقل ، فعلم الفيزياء لا يوافق على الاعتراف بأي عقل إلا العقل الفيزيائي ولا يسترشد إلا به كما كانت الحال في عصر العلم الكلاسيكي . غير أن هذا العقل الفيزيائي ، عندما يتدثر في مثل هذا الثوب من الجلال الفلسفي ، يصبح حافلاً بالمفارقات ، وهو يهدم نفسه ، بل ويهدم معنى المستقبل ذاته ، عندما يقول مثلاً بأن حاضري يتزامن مع مستقبل مشاهد آخر بعيد عني ..

لقد وقع أينشتاين كفيلسوف فريسة لمفارقة لم يسع إليها قط كفيزيائي ولا كانسان عادي ، وذلك عندما احتفظ بالثقل الأعلى الكلاسيكي للعلم وسمى الى أن تصبح للفيزياء قيمة التدوين العلمى المباشر للواقع ، لا قيمة التعبير الرياضى ، أو مجرد اللغة . ذلك لأن الحفاظ على قيم العقل التى علمنا إياها العلم الكلاسيكي لا يكون بالمطالبة لصالح العلم بنوع من الحقيقة الميتافيزيقية أو المطلقة . فكف فى العالم من « العقلايين » يشكون خطراً على العقل الحي لا يقل عن الخطر الذى يشككه العصاةيون . وأما قوة العقل وقدرته فترتبط ، على العكس من ذلك ، بصحوة حس فلسفى ، يعطى بالفعل كل الحق للتعبير العلمى عن العالم ، لكن فى مجال وفى موضعه داخل إطار العالم الانسانى مكملاً .

وجودنا وفى تعاملنا مع العالم المدرك ومع الآخرين .. لقد كان برجسون بآرائه هذه يتقدم كلاسيكية أينشتاين . فمن الممكن التوفيق بين نظرية النسبية وعقول الناس جميعاً ، بشرط واحد هو الموافقة على اعتبار (الزمنية) الكثيرة بمثابة تعبيرات رياضية ، والاعتراف - فى إطار الصورة الفيزيائية الرياضية للعالم أو خارجها - برؤية فلسفية للعالم هى فى نفس الوقت رؤية كل البشر الموجودين له . فلو أمكن استعادة العالم العيى الذى هو موضوع لادراكنا ، بما له من آفاق وأبعاد ، ثم نضع فيه تركيبات الفيزياء ، فعندئذ تستطيع الفيزياء أن تصبح حرة فى تنمية ما تشاء من المفارقات دون أن تسبب اختلالاً للعقل .

ولكن بماذا كان يمكن أن يجيب أينشتاين على هذا الاقتراح ؟ أعتقد أنه أحسن الانصات ، وهو ما تشبهه كلماته الأولى : « إن السؤال يثار إذن على هذا النحو : هل زمن الفيلسوف هو نفسه زمن عالم الفيزياء ؟ » ولكنه لم يوافق على ذلك ، فقد كان يسلم بلا شك بأن الزمان الذى لدينا خبرة به ، أى الزمان المدرك ، هو نقطة الانطلاق فى كل مفاهيمنا عن الزمان ، وأنه أدى بنا الى الفكرة القائلة بوجود زمان واحد فى جميع أرجاء العالم . لكن هذا الزمان المأش لا يمتد سلطانه الى أبعد مما يراه كل واحد منا ، ولا يسمح بأن يمتد مفهومنا الحدسى عما هو متزامن بحيث يشمل العالم بأسره . « ليس هناك إذن زمان خاص بالفلاسفة » ، بل إن الواجب هو أن نسال العلم وحده عن حقيقة الزمان ، كما نسأله عن حقيقة

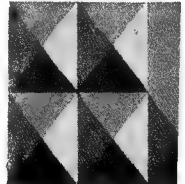


أزمة اليقين في الرياضيات والمنطق

١ - الأزمة وجود مشكلة تنشأ عنها حيرة ، والمشكلة والحيرة تنشآن عن موقف يختلف عما ألفناه . اذا فهمنا الأزمة بهذا المعنى حق لنا القول أن لدينا أزمة تخص اليقين الذي تمودنا أن نسنده الى القضايا الرياضية والمنطقية . الحق أن الأزمة يشعر بها فقط أولئك الذين لا يزالون يرون الصديق المطلق في نظريات الهندسة الاقليدية أو المنطق الارسطي مثلا ، لكن لا يشعر بها أولئك الذين يعرفون تطور الرياضيات والمنطق . هنالك اختلاف بين الهندسة الاقليدية والهندسات اللاقليدية ، بين المنطق الارسطي والمنطق الرياضي ، ولا يقوم الاختلاف في ان إحدى الهندستين يقينية والاخرى احتمالية ، أو ان أحد المنطقين صادق دائما بينما الآخر صادق أحيانا أو كاذب ؛ كلاهما يقين ، لكن تغير فقط ميسار اليقين . نوضح هذا التغير بالإشارة الى تطور الرياضيات والمنطق ، كل على حدة ، ونبدأ بالرياضيات

٢- تجلئ أول نسق استنباطي (أو الأكسيوماتيك) عرفته الإنسانية في الهندسة الاقليدية في أواخر القرن الثالث قبل الميلاد ، لكن سبق لأرسطو أن وضع أسس ذلك النسق . يفتتح أرسطو كتاب «التحليلات الثانية» بقوله ان كل برهان يجب أن يضع منذ البدء في وضوح وصرحة ثلاثة

محمد زبيدات



نماذج من المقدمات : تعريفات ومبادئ وفروض ،
نضعها ونسلم بها بلا برهن ، ثم نستنبط منها
قضايا هي نظريات هذا العلم أو ذاك . بالتعريفات
يقصد أرسطو تحديد معاني ما نستخدمه في
العلم موضوع الاهتمام ، ليست التعريفات قضايا ،
ومن ثم لا توصف بصديق أو كذب ، وإنما ينعى
أن يكون اللفظ المعرف مقبولا لدى العقل أو يمكن
فهمه . أما المبادئ axioms فهي قضايا يجب
أن يعرفها الطالب إذا ما أراد أن يتعلم شيئا
ويجب أن تتوافر فيها شروط ثلاثة : أن تكون
صادقة ، وأولية ، وأكثر قبولاً لدى العقل من
النتائج المستنبطة منها . كان أرسطو يعنى
بالقضية الأولية أن تكون قضية مباشرة
وبالقضية المباشرة هي الملائمة لها - سبقا منطقيا -
قضية أخرى ، بمعنى أننا نستخدمها في فهم قضية
أخرى بينما لا نحتاج لقضية أخرى كي نفهمها ،
ومن ثم يقبلها العقل بلا تردد وتكون أكثر قبولا
لدى العقل . أما شرط الصدق في المبدأ فهو شرط
محير لأن المقصود به الصدق الواقعي ، ومن الغريب
أن نطلب مطابقة مبادئ البراهين للواقع . يبدو
أن أرسطو يعنى بصديق المبدأ أن يصدق على
الواقع وأن كان غير مشتق منه ، أي أننا نصل
إلى تلك المبادئ مستقلة عن الواقع لكن هذا
أرسطو : المساويان ثالث متساويان ، إذا
طرحنا كميات متساوية من كميات متساوية
كانت النتائج متساوية : قد ترجع دعوى أرسطو
في صديق مبادئه صدقا واقعيا إلى نظريته في
التعريف : التعريف الواقعي لا التعريف الاسمي ،
إذ كان يعتقد أننا حين نعطي تعريفا نعرف أشياء
لا ألفاظا ومن ثم تعبر المبادئ عن حقائق يمكن
التناسفها في الواقع . نلاحظ أن أرسطو لم يقل
أبدا أن المبادئ واضحة بذاتها أو أن في إنكارها
تناقضا ، لأنه لم يتردد في تقرير أن ليست
المبادئ صادقة صدقا مطلقا ، لكن صدقها محدود
المجال ، يذكر المبدأ إذا طرحت كميات متساوية
• • الخ كقضية أولية في مجال الكم والمقدار
فحسب . بعد التعريفات والمبادئ ، يذكر أرسطو
ما يسميه «الفروض» الفرض عنده قضية تقر
واقعة يمكن استنباط نتائج منها ، كافتراض عالم
الهندسة مثلا أن الخط الذي يرسمه ذو طول
معين أو أنه مستقيم . الفروض أقل وضوحا من
المبادئ لكن العلم يسوقها بلا برهان ويطلب من
الطالب التسليم بها . ليست موضوع برهان في
العلم الذي ترث فيه ، لكن قد يبرهن عليها في علم

آخر . من هذه التعريفات والمبادئ والفروض يمكن
إقامة نظريات ، ونسعى العلم الذي يضع هذه
البدايات وينتقل إلى قضايا ونظرياته بطريق
الاستنباط نسقا استنباطيا .

٣ - استقر اقليدس على عرش الهندسة زما
أطول من ذلك الذي استقر فيه أرسطو على عرش
المنطق والفلسفة والفيزياء ، إذ بينما سيطر
أرسطو على العقول حتى قبيل عصر النهضة
الأوربية في القرن الرابع عشر تقريبا ، استولى
النسق الهندسي على العقول حتى أوائل القرن
الثامن عشر ، يرجع ذلك إلى أن أنه جعل من
الهندسة علما تجلي فيه الاحكام الاستنباطي .
رأى اقليدس أنه لكي يقيم الهندسة علما ، يجب
أن يضع مقدمات البرهان واضحة صريحة منذ
البداية يمكنه بفضلها استنباط نظرياته ، يضع
اقليدس قائمة التعريفات وعددا محدودا من
«التصورات العامة» وعددا محدودا آخر من قضايا
يسمىها المصادرات ، كان يريد بالتعريفات تعريف
الألفاظ التي سوف يستخدمها في بناء نسقته
كالنقطة والخط المستقيم والزوايا والمثلث والمربع
الخ . يعطي لكل لفظ معناه ، وقد سبق لأرسطو
تقرير ذلك . يعطي اقليدس للتصورات العامة
نفس الخصائص التي أعطاها أرسطو للمبادئ
وأضاف خاصيتين أخريتين هما : أنها قضايا واضحة
بذاتها ، أو لا يمكنك إنكارها دون وقوع في
التناقض . هذه التصورات العامة خمسة : المساويان
لثالث متساويان ، إذا أضيفت كميات متساوية
إلى كميات متساوية كانت النتائج متساوية ، إذا
طرحت كميات متساوية من كميات متساوية كانت
النواتج متساوية ، الكل أكبر من الجزء ، الأشكال
المتطابقة متساوية . مصادرات اقليدس قريبة
من فروض أرسطو لأنه يقول عنها أنها قضايا أقل
من التصورات العامة وضوحا ، ومن ثم يمكن الشك
فيها ، وبالتالي تتطلب برهانا ، لكن اقليدس
يطلبنا بالتسليم بالمصادرات بلا برهان ، لأن
البرهان عليها يعوق تقدم العلم ، يجب علينا
قبولها طالما أن النتائج المستنبطة منها صحيحة .
من أمثلة مصادرات اقليدس الخمسة ما يلي : يمكن
أخرى ، كل الزوايا القائمة متساوية . استطاع
اقليدس إقامة نظرياته الهندسية باستنباط
صوري خالص من تلك المبادئ والمصادرات
والتعريفات ، مستعينا بما يسمى «قواعد الاستدلال»

لقد استخدم القاعدتين التاليتين في براهينه :
« افرض أن النتيجة A و B لاصدقان معا ، فإذا كانت A كاذبة فإن B صادقة لكن B كاذبة إذن A صادقة » ، « لا يمكن أن تكون القضايا A و B و C كلها كاذبة ، لكن B تتضمن C الكاذبة ، إذن A و C تتضمن B الكاذبة ، إذن A صادقة » (ترمز الحروف هنا الى قضايا لا الى حدود) . إذا عرفنا أن اقليدس كان في الثامنة من عمره حين مات أرسطو ، وأنه تعلم في أثينا ، وأن طريقته في الاستنباط تستند في جانب منها الى **الجلل الايلي** كما هو واضح من قاعدتي الاستدلال السابقتين ، أمكن أن نفترض أنه درس أيضا منطق أرسطو ، واطلع على « التحليلات الثانية » ومن ثم أخذ أسس النسق الاستنباطي منه .

في المبحث ١٨٢٦ عدد الأضلاع من الهندسات الهندسية ، ما يعطينا هنا أمرها * لاحظ علماء الهندسة أيضا بعد ظهور الهندسات الاقليدية أمورا ثلاثة : (١) تعريبات ومبادئ ومصادرات اقليدس مختلفة عن مثيلاتها في الهندسات الأخرى ، من معارضة لها (٢) الرسوم والأشكال خاصة بمبرهنات الهندسية ، بمعنى أنه إذا اردت برهان عن نظرية اقليدس واستخدمنا الاستنباط بدلا من البرهان واضحا ، فإذا استبعدنا الأشكال وأبعادها جاء البرهان معيبا ناقصا ، أخذ أولى نظريات اقليدس ومنطوقها « من خط مستقيم معطى يمكن رسم مثلث متساوي الأضلاع » . يبدأ البرهان بعمل هو رسم دائرتين مركز كل منهما أحد طرفي الخط المستقيم بنصف قطر مساو لطول هذا الخط ، تقاطع الدائرتان في نقطتين ، نصل إحدى نقطتي التقاطع بطرفي المستقيم ، نحصل على مثلث متساوي الأضلاع ، ويقدم اقليدس برهانه - بعد هذا العمل - مستعينا ببعض المبادئ والمصادرات التي وضعها منذ البدء ، لكن لاحظ أنه افترض في هذا الرسم فرضا لم يبرهن عليه ولم يضعه من بين مسلماته وهو تقاطع الدائرتين في نقطتين ، وتسأل الرياضيون: لم يجب أن تقاطعا في نقطتين لا واحدة أو ثلاثة مثلا؟ خرج الرياضيون من هذا التساؤل الى أن اقليدس يفترض فرضا ليست قائمة في مسلماته وذلك عيب في نسق استنباطي محكم . (ج) هندسة اقليدس مرتبطة بالمكان - حيث ارتبطت بالأشكال - ومرتبطة بتصور معين للمكان وهو أنه مسطح مستو ، وإن المكان الهندسي صادق على المكان الفيزيائي ، وهذا فرض آخر استخدمه اقليدس دون أن يضعه صريحا منذ البدء .

٥ - من تلك الملاحظات نشأت تساؤلات عن يقين الهندسة . مادامت تعريبات ومبادئ ومصادرات اقليدس معارضة لمثيلاتها في الهندسات الأخرى ، وجب أن نحكم على الأول بالكذب إذا حكمنا على الأخرى بالعنف ، والعكس صحيح ، ومن ثم نشأ السؤال : أي الهندسات صحيح وأيها فاسد؟ حتى أن كتب للنسق الدقيدي الصحة لازالت به عيوب أو فجوات في الاستنباط كافتراض فروض لم توضح صريحا من بين المسلمات ولم تقدم براهين عليها ، وأخيرا رأى الرياضيون - حين تطورت الهندسات اللاقليدية - أنه لا ينبغي أن نتحدث عن انطباق المكان الفيزيائي

٤ - بدأت الثورة على الهندسة الاقليدية بجهود ساكيري الرياضي والمنطقي الايطالي في النصف الأول من القرن الثامن عشر حين نظر في المصادرة الخامسة بقصد اصلاحها لا بلتورة عيبها . يقول المصادرة : « إذا قطع خط مستقيم خطين مستقيمين آخرين بحيث يكون مجموع الزاويتين الداخلتين من جهة واحدة من المقاطع أقل من قائمتين فإن هذين الخطين يلتقيان إذا امتدت من جهة هاتين الزاويتين » . رأى ساكيري أن المصادرة معقدة ومن ثم محتاجة لبرهان لا أن نسلم بها منذ البدء . لايهنا هنا تفصيل برهانه ولا مصادره اليونانية والعربية ولا مدى نجاحهم فيه ، وإنما نهينا الإشارة الى أن ساكيري قدم في ثانيا برهانه أفكارا هندسية غريبة عن نسق اقليدس ، مما حفز الرياضيين من بعده الى التفكير في اقامة هندسات لااقلدية ، بدأت هذه الجهودات بأعمال

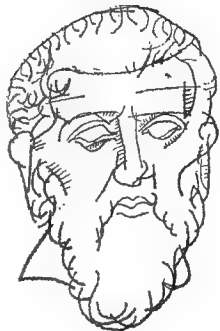
لوي تشارلسكي (١٨٢٦) الرياضي الروسي ، وأعمال ريمان (١٨٥٤) الألماني . من قضايا لوي تشارلسكي مايلي : المكان سطح منحني ، زوايا المثلث الداخلة أقل من قائمتين ، من نقطة ما خارجة على خط مستقيم ، يمكن رسم عدد لا متناه من المستقيمات الموازية له ، ومن قضايا ريمان : المكان سطح كروي ، لا يمتد الخط المستقيم الى غير نهاية وإنما هو منته لأنه دائري ، لامتقيمات متوازية ، زوايا المثلث الداخلة أكثر من قائمتين . هذان النموذجان من الهندسة مختلفان فيما بينهما كما أنهما مختلفان عما نرى نموذج اقليدس . نلاحظ أيضا أن الهندسات اللاقليدية لم تنحصر في النموذجين السابقين وإنما وصل علماء الهندسة

صحيح ، ان بدأت بتعريفات ومبادئ ومصادر اقليدس ، جاءت نظرياته استنباطا من تلك المقدمات ومن ثم فسقة صحيح ، وان بدأت بفروض لوبا تشفسكي جاءت نظرياته صحيحة ، وبالمثل مع أي نسق هندسي آخر ، بالرغم من أن النظريات الهندسية في كل نسق مختلفة عن النظريات في نسق آخر بل قد تتعارض معها . لكن الحكم على الاتساق الهندسية كلها بالصحة مستحاج الاستدراك . فلكي تكون هندسة اقليدس صحيحة يلزم أن نستبعد ثلاثة أشياء أساسية أصر عليها اقليدس : المبادئ واضحة بذاتها ، في انكارها وقوع في التناقض ، المبادئ والمصادر والنظريات صادقة على الواقع . ثم يعد **الوضوح الآن معيارا لصدق قضية أو مبدأ ، لأن الوضوح أمر إنساني فردي ، قد يكون واضحا لي وليس واضحا لك ، وقد يكون واضحا لعصر ما كان غامضا في عصره ، ولا صلة للنسق الاستنباطي بموضوعات فردية .** رأى اقليدس أن الجزء أصغر من الكل وأنه من بين المبادئ الواضحة بذاتها والتي لها ضرورة منطقية ، وثبت لنا الآن عكس ذلك منذ أعلن **جورج كانتور** نظريته في الجوامع . الجزء أصغر من الكل مبدأ صادق في مجال الكميات المحدودة المتناهية وفي مجال الأعداد الطبيعية مثل ١ ، ٢ ، ٣ ، ... الخ. لكن هذه القضية كاذبة في مجال الكميات اللامتناهية في الصغر أو في الكبير ، إذا أخذنا خطا مستقيما واعتبرناه مؤلفا من عدد لامتناه من النقط فانا لا نستطيع أن نحكم على جزء من هذا الخط أنه أصغر من الخط كله لأن كلا الجزء والكل هنا يحوي عددا لامتناهيا من نقط ومن ثم فالجزء مساو للكل في مجال اللامتناهيات ومن ثم امكنا انكار مبدأ اقليدس دون وقوع في التناقض . رأى اقليدس ثالثا أن القضايا صادقة على الواقع ، سنأخذ الفرض الأساسي الذي قامت عليه تلك القضايا وهو أن المكان سطح مستو . هذا الفرض خاطئ وفاسد - خاطئ لأن وقائع الفيزياء المعاصرة تكذبه ، وفاسد لأن الهندسة - كفرع من الرياضيات البحتة - لاصلة لها بصديق أو كتب واقعي . تقوم القضية بأن المتوازيين يلتقيان على أساس الفرض السابق لطبيعة المكان ، كان المكان سطحاً مستويا حتى فيزياء نيوتن ، رأى نيوتن أنه إذا خرج من مصدر ضوئي شعاعان متوازيان عبر الفضاء فانهما لن يلتقيا مهما امتدا ، لكن رأى اينشتاين أن المكان الفيزيائي ليس اقليديا ومن المحتمل أن يكون « ريمانيا » أي سطحاً كرويا وقال أن شعاعي الضوء المتوازيين يلتقيان في اللانهاية . لم يبرهن

على المكان الهندسي أو عدم انطiquه في علم استنباطي صوري : بل وراوا أن من الممكن إقامة هندسة لاصلة لها بالحدان أبدا ، ومن ثم سستفي عن الأشكال والرسوم ، ويصبح البرهان الهندسي صيغا استنباطية بحتة . تعود إلى السؤال : أي الهندسات هي الصحيحة إذا تعارض بعضها مع بعض ؟ وصل الرياضيون إلى الجواب التالي : لا تكون النسق واقعي لبيدهيات أو مصادرات أو نظريات ، وانما أخذ نقطة بدينت أي تعريفات وبيدهيات ومصادرات شئت ، ثم استنتج منها نظرياتك بطريق استنباطي دقيق محكم ، حينئذ يكون النسق صحيحا ، فإذا جاء في النسق عيب استنباطي فالنسق فاسد . لم يعد السؤال سؤال صدق على الواقع أو كتب عليه وانما صحة أو فساد من حيث استنباط نتائج عن مقدمات . هذا الجواب اسم حركة تسمى « الأكسيوماتيكا » ، وتسمى إقامة نسق من المقدمات على الفروض التي توضع واضحة صريحة منذ البدء بلا برهان ثم نستنتج منها نظريات بطريق الاستنباط البحت . وقد طبقت الحركة على الهندسة أولا ثم على علم الحساب من بعد ، قاد هذه الحركة **مورتس باش** عام ١٨٨٧ وتلاه **فريجه** و**وايت** بعد قليل ووصل **هلبيرت** وزملائه وتلاميذه بالأكسيوماتيكا إلى أعلا مراحل تطوره . نكتفي بالإشارة إلى الشروط التي رأى باش وجوب توفرها في النسق الاستنباطي (١) أن نضع منذ البدء وبطريق واضح صريح الحدود اللا معرفة التي يمكننا بفضلها تعريف حدود أخرى : الحدود اللا معرفة الفاظ نستعملها في العلم المراد البحث فيه (٢) أن نضع قائمة القضايا الأولية - التي نسلم بها بدون برهان ، لا لأنها واضحة بذاتها فقد لا تكون كذلك وانما لأنها تنطوي على علاقات منطقية بحتة بين حدودها لا أثر فيها لبيدهية حسية أو تطبيق واقعي ، ومن ثم ذابت للفرقة بين المبدأ والمصادرة - كلاهما قضايا أولية نبدأ بها ولا تمييز بينها في درجة الوضوح أو البساطة ، تقول عن القضايا الأولية أنها مبادئ أو مصادرات (٣) أن نستنبط نظرياتنا من تلك المقدمات الأولية استنباطا منطقيا صوريا محكما لا أثر فيه لرسم أو أشكال بل لا أثر فيه لفكرة المكان ، ويصبح البرهان على نظرية هندسية مجرد صيغ رمزية نتعل من أحداها إلى الأخرى حسب قواعد الاستدلال .

٦ - رأى الرياضيون في ضوء هذه الحركة أن كل نسق هندسي - اقليدي أولا اقليدي في ذاته

وضوحها بذاتها أو أن نقيضها مستحيل أو أنها صادقة على الواقع الحسى ، أصبح معيار يقين القضية الرياضية - أو النظرية الرياضية - أن نضع منذ البدء بصراحة عددا من القضايا نسلم بها بلا برهان ، لا شيء سوى أنها أسبق منطقيا من النتائج المترتبة عليها ، وكان من الممكن أن نضع عددا آخر من قضايا مختلفة ، ثم نستنبط من تلك المسلمات قضايا أخرى هي النظريات ، هذه ضرورية ضرورة منطقية بمعنى أنها تلزم عن مقدماتها باتباع قواعد منطقية بحتة . ذلك ينقلنا إلى مناقشة موضوع يقين القاعدة المنطقية أو القضية المنطقية ، ونبدأ من البداية .



أرسطو

A - يشتمل كل علم على مجموعة من قضايا نعتبر بعضها معدمات وبعضها الآخر نتائج ، وهذه النتائج هي نظريات هذا العلم أو ذلك . تختلف المقدمات في العلوم باختلاف طبيعة العلم ، فمن العلوم ما مقدماته استقرائية ، ومنها ما مقدماته صورية تدل على علاقات معينة بين حدودها ، لكن يجب أن يكون انتقالنا من المدمات إلى النتائج في أى علم انتقالا صحيحا من الناحية المنطقية - بالإضافة إلى صلب النتائج صدقا واقميا إن كان العلم تجريبييا . ولكي يكون الانتقال صحيحا يلزم أن ينسق مع قواعد المنطق وقوانينه ، ومن ثم فالمنطق عند أرسطو أساس اليقين لأى علم آخر ، ومن ثم « الأورجانون » . نلاحظ أنه ينطبق على المنطق - كعلم - ما ينطبق على سائر العلوم من حيث احتوائه على نظريات منطقية تقسم على مقدمات هي قواعد المنطق . إن أرسطو الذى وضع أسس النسق الاستنباطي للهندسة لم يضع منطق في نسق - أو على الأقل لا يبدو المنطق الأرسطي نسقا استنباطيا في صراحة ووضوح . لقد بذلت في ربع القرن الماضى محاولات عديدة لتنسيق منطق أرسطو في نسق ، وبمكنتنا بالنظر في عديد تلك المحاولات مسترشدين بنصوص أرسطو أن نصل إلى أن المنطق الأرسطي يشمل نظريات أربعة هي نظرية التقابل بين القضايا ، نظرية الاستدلال المباشر ، نظرية القياس ، ورد الأقيسة ، أو أنه يشمل النظريتين الأخيرتين و يعتبر النظريتين الأولى والثانية مقدمات أولية لتلك النظريتين . نلاحظ أيضا أن ليست كل قوانين التقابل والاستدلال المباشر مقدمات أولية لأن أرسطو يستخرج بعض قواعد التقابل من بعض ، كما يستخرج بعض قوانين الاستدلال المباشر من بعض ومن ثم نأخذ القواعد التي يبدأ بها أرسطو

اينشتين على أن المكان الفيزيائي رياضي لكنه رأى أن الوقائع الفلكية والهندسية وفيزياء الذرة تميل إلى تأكيد ريمان . لامانع من أن يتمسك أقليدس بفرض المكان المستوى على شريطة ألا يقول أنه صادق على الواقع - يمكننا في مجال نسق هندسى صورى بحث أن نقيم مبادئ ومصادرات ونظريات تقوم على المكان كسطح مستو ونقول إذا بدأنا بهذا الفرض وهذه المبادئ لزم استنباط كذا وكذا من النظريات . يميل الرياضيون الآن إلى نيز فكرة المكان اطلاقا لا كسطح مستو ولا منحني أو كروى وإلى إقامة الهندسة دون رسوم أو أشكال . وقد قام بعض الرياضيين مثل بياش وبيانو وهلبرت وبادوا بأعادة صياغة نظريات الهندسة الاقليدية بحيث فصل إلى نفس النظريات الاقليدية - وضع كل منهم لامعرفات وتريفات ومسلمات أخرى غير اقليدية مما تؤدي باستنباط خالص إلى نظريات اقليدس ذاتها ، دون استعانة بأشكال . تصبح الهندسة الاقليدية في الضوء السابق نسقا استنباطيا صحيحا .

V - لم يعد معيار اليقين في القضية الرياضية

في سياق هجومه على التفسير العقلاني لفكرة العلية ودفاعه عن التفسير التجريبي لها ، ميز هيوم بين القضايا المنطقية والرياضية (أو ما سماه قضايا العلاقات) من جهة ، والقضايا التجريبية العامة (أو ما أسماه قضايا الواقع) من جهة أخرى ؛ الأولى صادقة صدقا مطلقا ، ومعيار صدقها أن تقيضها مستحيل ، وإن صدقها لا يعتمد على تحقيق تجريبي وإنما على فهم معاني الألفاظ الواردة في القضية ، واستخدامنا الصحيح لتلك الألفاظ . أخذ القضييتين « الجزء أصغر من الكل » ، « ما يصدق على الكل يصدق على البعض المتداخل معه » ؛ ليست هاتان القضيتان مشتقتين من خبرة حسية وإن كان من الممكن أن تؤيد هذه الخبرة صدقها ؛ لا يمكن إنكار هذه القضايا وأماها ، دون وقوع في التناقض ، ذلك لأن صدقها يعتمد على تعريفها للألفاظ الواردة واستخدامنا الصحيح لها . أما القضايا التجريبية العامة فهي مشتقة من الخبرة الحسية ويعتمد صدقها على تحقيق تجريبي ، ولا يقين فيما يعتمد على الخبرة ومن ثم يمكننا إنكارها دون وقوع في التناقض . ولعل كنت طلع على هذا التمييز لهيوم قبل أن يدل بتمييزه المشهور بين القضايا التحليلية والتركيبية . القضية التحليلية ما ينتمى محمولها إلى موضوعها ، أو ما يكون محمولها محتوي في موضوعها ، وإن معيار صدقها وقوع في تناقض إذا أنكرناها . « كل جسم ممتد » مثل للقضية التحليلية . القضية التركيبية هي ما أضاف محمولها إلى معنى موضوعها شيئا جديدا وما يعتمد صدقها على خبرة حسية ؛ « كل جسم ذو وزن » مثل للقضية التركيبية . نقد أورد كنت هذا التمييز ليقم أساسا من أسس فلسفته النقدية ، ما لا يعنينا هنا أمره . نلاحظ أن القضية الرياضية عند كنت ليست تحليلية وإنما تركيبية قبلية ، بينما القضية المنطقية تحليلية . نفود إلى رسل - رأى رسل أولا أن القضية المنطقية تحليلية - كما قلنا - وكان يعني بالتحليلية ما يكون تقيضها مستحيلا أو ما تكون صادقة دائما . لكن رسل رأى أنه لا يمكن الانتفاع بهذا التعريف للقضية المنطقية لقصوره ، ذلك لأنه يعتمد على مبدأ عدم التناقض وهو ذاته أحد القضايا المنطقية التي يراد البحث عن تعريفه . رأى رسل ثانيا أن القضية المنطقية ما يمكننا معرفتها على نحو قبلي أي ما لها السبق المنطقي على أي معرفة تجريبية ؛ رأى هنا أيضا أنه بالرغم من أن الخاصة قبلية قائمة في كل قضية منطقية فإنها ليست خاصة فيها بقدر ما تكون خاصة لمعرفتنا لها . رأى رسل ثالثا أن القضية المنطقية

كقدمات أولية ، والقواعد المستنبطة من هذه نتائج . يمكننا في ضوء التحليل السابق أن نحدد مقومات النسق الاستنباطي للمنطق الارسطي فيما يلي : (أ) أفكار أولية نبدأ بها بلا تعريف هي الل والجزء والسلب (ما نعتبر عنها بكلمات « دل » ، « بعض » ، لا) . (ب) أفكار نعطى لها تعريفات بفضل تلك الأفكار الأولية ، وهي الربط والفصل والشرط (ما نعتبر عنها بالحروف « و » ، « أو » ، « إذا ») . (ج) قضايا أولية نبدأ بها ما يبررها وهي سبعة (١) قانون الهوية ، الذي نعتبر عنه بالصيغة « يكون ب » (٢) و (٣) قانونان من قوانين التقابل : قانون التناقض وقانون التداخل اللذان نعتبر عنهما بالصيغتين « صدق الصيغة » كل أ يكون ب » ، « صدق كذب الصيغة » بعض أ ليس ب » ، صدق الصيغة كس أ يكون ب يتضمن صدق الصيغة بعض أ يكون ب » (٤) و (٥) قانونان من قوانين العكس : « صدق الصيغة كل أ يكون ب يتضمن صدق الصيغة بعض أ يكون ب » (٦) والضربان الأول والثاني من ضرب الشكل الأول من أشكال القياس ونعتبر عنهما بالصيغتين « إذا كان كل أ يكون ب ، وكل ب يكون ج فإن كل أ يكون ج » ؛ « إذا كان كل أ يكون ب ، ولا ب يكون ج فإن لا أ يكون ج » . الصيغ السابقة بمثابة القواعد أو القوانين المنطقية التي وضعها أرسطو ورأى يقينية ضرورية ضرورة منطقية ، ليست بحاجة إلى برهان ، وأمكنه بواسطتها أن يبرهن على قواعد التقابل والاستدلال المباشر الأخرى كما يبرهن على صحة الضروب الأخرى من الشكل الأول وكل ضرب من الشكلين الثاني والثالث . **تهنأنا هنا الإشارة إلى أن أرسطو - على جلالته - لم يطرح السؤال : لم هذه القوانين والقضايا المنطقية يقينية ؟ ما طبيعتها وما خصائصها ؟**

٩ - أن أول من حاول الإجابة عن هذه الاسئلة فيما نعلم - هو رسل - رأى رسل أولا أن القضية المنطقية قضية تحليلية ؛ وقبل أن نمضي في شرح رأى رسل ، نحسن الإشارة في عجالة إلى تصور الفلاسفة والمنطقة للقضية التحليلية . يبدو أن ليبنتز كان أول من ميز بين القضايا التحليلية والتركيبية ، لكن تمييزه لا يلقي ضوءا على القضية المنطقية لأنه كان يورد التمييز في سياق بناء مبرهنات يفاه . أن أول من وضع التمييز على نحو يلقي بعض الضوء على القضية المنطقية هو هيوم .

تحصيل حاصل ، وقال انه يرجع الفضل في هذه الخاصة الى تلميذه **فتجنشتين** . قال رسل ذلك عام ١٩١٨ اى قبل أن ينشر تلميذه كتابه الاول الذى دون فيه - فيما دون - رأيه فى قضايا الرياضيات والمنطق ، ومن ثم قال رسل وقتئذ ان تلميذه لم يعط معنى دقيقا لتحصيل الحاصل ، ولم يحاول رسل تقديم تعريف من عنده .

١٠ - ثم يكتف فتجنشتين بالقول ان القضية المنطقية تحصيل حاصل وانما كشف عن طبيعتها ومعايير صدقها ، مما نوجهه فى العبارات التالية . لا نقول قضايا المنطق شيئا عن الواقع التجريبي ؛ انها صادقة دائما وضرورية ؛ ينشأ صدقها وضرورتها عن تركيب لغوي معين صيغت فيه واستخدام معين للألفاظ الواردة فيها ، ان بعض قواعد التركيب اللغوي وبعض قواعد استخدام الألفاظ من صنعنا ، ويمكننا تغييره ان شئنا ، لكن بعضها الآخر ليس كذلك وانما هي معطاه لنا ؛ حقائق المنطق معطاه لنا ولا تلك تغييرها ، نكتشف صدق هذه الحقائق سرعان ما نحلل القواعد التى يخصص لها تركيب القضايا التى تعبر عنها ؛ ذلك يعنى ان بين قواعد اللغة وقوانين الفكر روابط وثيقة . من الطريف أن نعلم أن سبق لكانت أن قال نفس المعنى فى سياق آخر نذكره من قبيل المقارنة دون مزيد تحليل ؛ قال كانت ان التصورات القبلية التى لا تعتمد على أى خبرة حسية ورغم ذلك تدخل فى كل خبرة حسية لا يفترض - كاساس لها - سوى بحث فى قواعد الاستخدام الصحيح للتركيبات اللغوية ؛ التصورات القبلية معطاه لنا ولا نستطيع أن نأتي بفهرها وإذا نظرنا فى لغة ما لا نستطيع أن نعرف لم توجد بها هذه القواعد المعينة دون غيرها . نعود الى فتجنشتين . لقد تأثر كثير من المناطقة برأيه فى طبيعة اليقين المنطقي وأعلنوا نظرية لم يقصد اليها صاحبها ، مؤداه أن حقائق المنطق تقوم على قواعد استخدمنا للألفاظ فى اللغة ، وما دامت هذه القواعد من صنعنا وهما صفاطنا ، فإن تلك الحقائق كذلك .

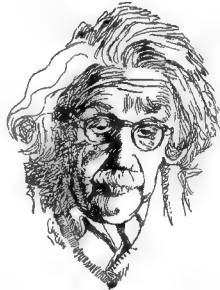
تسمى هذه النظرية « نظرية المواضعة » **Conventionalism** إبداءها الوضعيون للمناطقة مثل شليك وكارناب وتابعها فيها منطقة آخرون مثل بوسيت ولوكاشيفتش وتارسكى وكواين وسنترومين ، وسنعود الى هذه النظرية فى فقرة تالية . نلاحظ هنا أن رسل حين قدم كتابه « **مبادئ الرياضيات** » للطبعة الثانية عام ١٩٣٧ كتب مقدمة جديدة سجل فيها المواقف التى كان

قد نادى بها عام ١٩٠٣ وتحول عنها أو طورها ، كما دافع عن مواقفه التى استقر عليها وهاجمه فيها المهاجمون . عرج رسل فى هذه المقدمة أيضا على موقفه من القضية المنطقية وأعلن أن ليس لديه جديد يقوله فى طبيعتها كما أعلن رفضه لنظرية المواضعة حيث أسرفت فى تفسير قوانين المنطق تفسيراً لغوياً خالصاً ، إذا أردنا الإشارة الى الموقف الذى يتفق عليه رسل وفتجنشتين معاً حول القضية المنطقية ، قلنا انها صادقة دائماً ولا يعتمد صدقها على ملاحظات حسية أو تحقيق تجريبي ، وانما ندرك صدقها حالاً نفهم الالتقاط الواردة فيها ونعرف استخدامها الصحيح ، وإن القضية المنطقية تنطوي على علاقات معينة مثل الهوية وعدم التناقض والتضمن . لكن هذا الموقف المشترك لم يلق بعد ضوءاً على العلاقة بين اللغة والفكر ، ولا مصدر اليقين فى تلك العلاقات .

١١ - لم يستطع أرسطو تقديم منطقة فى نسق استنباطي - كما قلنا ، لكن أثبت المنطق الرمزي استطاعوا إقامته كذلك ، على نموذج النسق الاستنباطي فى الهندسة ، بحيث لا تصبح النظرية المنطقية سوى استنباط دقيق محكم من مجموعة من التعريفات والقضايا الأولية . نلاحظ أن المنطق الرمزي أربعة نظريات أساسية هي حساب القضايا وحساب الدالات وحساب الأصناف وحساب العلاقات ؛ لكل نظرية قائمة تعريفاتها وقضاياها الأولية ، لكن كانت نظرية حساب القضايا هي النسق الاساسي الذى تعتمد عليه أنساق النظريات الأخرى . نلاحظ أيضاً أن المناطقة الرمزيين لم يتفقوا على نسق منطقي واحد ثابت تستنبط منه النظرية الأساسية - نظرية حساب القضايا - وانما نجد نسقا لغوياً وآخر لأصحاب البرنكيما **هاتيماتيكا** وثالث **لهلبرت** ومدرسته ورابع **لوكاشيفتش** . نتختار النسق الاستنباطي المنطقي لأصحاب البرنكيما مثالا . يقوم المنطق عندهم على ثلاثة مقومات : (١) فكرتان لامرقتان هما السلب والفصل (ما تعبر عنهما بالحروف لا ، أو غلب التوالى) . ليست هاتان الفكرتان مستحيلة التعريف ، وانما اختارهما أصحاب «النسق لانها وجدها أكثر بساطة من غيرها وأسبق منطقيا من الأفكار الأخرى فى النسق . يجب أن تبدأ بأفكار لا معرفة لكى تتوصل الى تعريف أفكار معينة والا كان التعريف مستحيلا أو دائريا (ب) تعريفات لثلاثة أفكار أخرى هي الربط والتضمن والتكافؤ (ما تعبر عنها بواو العطف وإداة الشرط وعلامة

المساواة على التوالي) ؛ نستخدم الأفكار اللامعرفة في تعريف هذه الأفكار . نخذ تعريف التضمن مثلا . نقول عن الصيغة « اذا كانت أ حينئذ ب » أو الصيغة « أ تتضمن ب » أنها صيغة تضمن . نعرف هذه الصيغة بفضل السلب والفصل : « أ تتضمن ب » تعني «أما ألا يكون أ أو تكون ب»؛ اذا كان مصطلحي مجتهدا فهو مستحق للجائزة تعني إما أن يكون مصطلحي مجتهدا أو أنه مستحق للجائزة . (ج) مبادئ أو مصادرات وهي قضايا أولية نسلم بها بلا برهان ، لا لأنها واضحة بذاتها فقد لا تكون كذلك ، ولا لأن نقيضها مستحيل . لأنه قد تأتي بقضايا مختلفة تعارضها: بل نسلم بها لأنها أكثر بساطة من غيرها وأنه يمكن استنباط عدد كبير من انقضايا منها . من أمثلة مصادرات أصحاب البرنكييا « أ أو ب » تتضمن « ب أو أ » ، « أ أو أ » تتضمن أ » . من تلك اللامعرفات والتعريفات والمبادئ يمكن استنباط قضايا أخرى . هي النظريات ؛ هذه النظريات صادقة دائما و يقينية لا بمعنى أنه لا يمكن انكارها دون وقوع في التناقض وإنما بمعنى أنه اذا وضعنا قائمة معينة من اللامعرفات والتعريفات والمبادئ جاءت تلك النظريات بمبادئ لازمة عنها لزوما ضروريا . نلاحظ الآن أن يقين النظرية المنطقية مستمد من مجموعة مختارة من لا معرفات وتعريفات ومبادئ ، ونعود من حيث بدأنا لنسال عن سر بساطة الأفكار التي تبدأ بها بلا تعريف وسر المبادئ التي نسلم بها بلا برهان ؛ واذا استطعنا الإجابة عن هذا السؤال ، أمكن معرفة طبيعة القواعد أو القضايا المنطقية التي رآها أرسطو يقينية . نعرض في الفقرة التالية لنظرية المواضع التي اتخذت موقفا من هذه الأسئلة .

١٢ - أصحاب نظرية المواضع - الذين ذكرنا بعض أسمائهم من قبل - مختلفون فيما بينهم وينتمون إلى اتجاهات مختلفة لكنهم يتفقون في القول بأن ضرورة قوانين المنطق ناشئة عن القواعد التي توأضعنا عليها لاستخدام الفاظ اللغة . نوجب تفسيرهم لضرورة قوانين المنطق فيما يل : اللغة ابتكار انساني والانسان هو صانع الألفاظ وقواعد استخدامها وقواعد تركيبها في عبارات . حين اصطنع الانسان اللغة ربط كل لفظ بمعنى ثابت أو كاد يكون ثابتا . إن اللغة في تطور مستمر ، فهناك الألفاظ تتطور معانيها حسب حاجة المتكلمين بها ، كما تدخل الألفاظ على لغة ما لم تكن بها من قبل ، حسب الحاجة أيضا . حين يقول أصحاب



اينشتين

إذا كنت تريد أن تقول « غير متزوج » ، ومن ثم تلك القضايا صادقة بالترتيب . لنأخذ الآن مثالا يوضح أن تسليمنا بقانون عدم التناقض ناشئ عن قواعد استخدامنا للفاظ «الفة» في اللفة ألفاظ يتسق بعضها مع بعض ، وفيها الفاظ لا يتسق بعضها مع بعض ؛ أعزب وغير متزوج يتسقان ، أبيض ومرعب لفظان متسقان ، فقد نقول هذا كتاب أبيض ومرعب ؛ أبيض وأسود لفظان لا يتسق أحدهما مع الآخر ؛ نصل الى فكرة التناقض حين نقيم على لفظين غير متسقين ، نصل الى هذه الفكرة حين لا نستطيع أن نحدد لفظين غير متسقين الى شيء واحد . هذا الكتاب أبيض وأسود أو هذه المصيدة مرعبة ومستطيلة قضايا غير مقبولة لأننا استندنا الى شيء ما صفتين لا يتسق استخدامنا لأحدهما مع استخدامنا للآخرى . تختص نظرية المواضيع المنطقية الى القول بأن ضرورة قواعد المنطق ليست سرا أو لغزا وإنما تقوم في القواعد التي توضح الناس عليها في استخدامهم للألفاظ ، وما دامت هذه القواعد من صنعنا ، كذلك قوانين المنطق .

١٣ - نقدم على النظرية الملاحظات التالية .
(أ) من المألوف أن نستخدم « مواضيع » أو « اصطلاحا » على قاعدة ما بمعنى ما يسمح بالانتيان ببديل بها أو بمعنى ما يجوز لنا تغييرها ، لكن من المألوف أيضا أن نستخدم كلمة « ضروري » أو « صادق دائما » بمعنى ما لا يمكن تجنبه ، أو ما لا اختيار لنا في تغييره ؛ ومن ثم لن تكون الضرورة موضوعة .

«ب» اننا نستخدم كلمة « أحمر » مثلا للدلالة على لون معين ؛ افرض اني أعلنت اني سوف استخدم الكلمة للدلالة على ما يعنيه الناس حين يستخدمون كلمة « أبيض » ، وانى ساستخدم « أخضر » للدلالة على كلمة أبيض كما يستخدمها الناس ، وقمت بتغيير مبادئ لكلمات أخرى - فى الواقع سوف أعطى ممان لكل الكلمات غير المعاني التى ألفها الناس . لايأس من هذا الاجراء ولاغير على استخدامى لفة جديدة ، لو أن اللفة صناعة فردية ولا يستخدمها سوى ؛ لكن اذا أدركنا أن اللفة جعلت للتفاهم بين عدد عديد من الأفراد ، جاء الاجراء الجديد باطلا .

(ج) القول أن قوانين المنطق تقوم على قواعد

النظرية أن اللفة مواضيع انسانية لا يقصدون أن اللفة من صنع فرد معين أو مجموعة افراد ابتكروها بإرادة واختيار ؛ ليست صناعة اللفة ووضع قواعدها مثل ابتكار فرد ما لقواعد لعبة الشطرنج مثلا باختياره وإرادته . فالآن يمكننا تقسيم الألفاظ من حيث استخدامها لها قسمين : **الفاظ بنائية ، والفاظ غير بنائية** . من أمثلة الألفاظ البنائية : كل ، بعض ، لا ، اذا ، أو ، و ، والألفاظ الدالة على العلاقات وسائر الألفاظ التى تربط بين كلمتين أو أكثر ليتألف منها جملة مفيدة . الألفاظ غير البنائية هى سائر مفردات اللفة من أسماء اعلام وأسماء عامة وصفات وأفعال . خذ القانون المنطقي « اذا كانت أ كانت ب ، واذا كانت ب كانت ج ، فانه اذا كانت أ كانت ج » ؛ انه قانون ضرورى لأننا اذا عوضنا عن كل رمز بقضية فان قيمة الصيغة السابقة تصبح صادقة دائما ، ذلك لأنها تتسق مع استخدامنا المألوف لوار المعطف وأداة الشرط . خذ الجمل الآتية : اذا كان محمد أعزب فهو غير متزوج ، اذا كان يونس جدا لمصطفى فهو والد والد مصطفى ، كل الاخوة ذكور ، كل الاخوات اناث ؛ هذه قضايا ضرورية وتلشأ ضرورتها عن استخدام صحيح للكلمات التى وردت فيها ؛ نستخدم كلمة « أعزب » لتعنى « غير متزوج » ، « جد » لتعنى « والد » ، وهكذا ؛ أن قواعد استخدام الألفاظ بمثابة أوامر - لا نستخدم « أعزب » الا



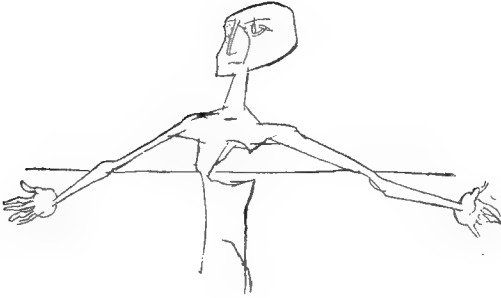
ب . رسول

القضية التحليلية ضرورية ؟ الجواب المؤقت الذي نقترحه هو : لا لأنها تنطوي على ترادف بل لأنها تنطوي على مبدأ الهوية أو مبدأ عدم التناقض ، وهو جواب رأينا من قبل أنه جواب قاصر لاننا لا نريد أن نسال : ماذا يجعل الهوية أو عدم التناقض مبادئ مسلمة منذ البدء ؟

١٤ - نظرية المواضع في تفسير قواعد المنطق و يقينها نظرية قاصرة إن صحت الملاحظات السابقة؛ لا يعنى قصورها أن ننكر الصلة بين قواعد المنطق وقواعد اللغة ؛ اننا لا ننكر الصلة بل نثبتها وانما نقترح تفسيراً لتلك الصلة - نقترح أن الصلاقة بين قواعد اللغة وقوانين المنطق علاقة غير مباشرة ، وأن هنالك علاقة مباشرة بين قوانين المنطق وعدد من التصورات الأساسية في عقل الإنسان كالسلب والربط والفصل والشرط . . الخ . ندرك هذه التصورات ابتداء حتى قبل أن نستخدم اللغة ثم يأتي دور الانطاف للتعبر عنها، وحين نضع قواعد استخدامنا للغة نجد أنها تتسق مع تلك التصورات الأساسية . ليست هذه أفكاراً نظرية وانما هي بمثابة استمدادات طبيعية كامنة يكشف عنها استخدامنا اللغة وصياغتنا قواعدها ؛ هذه الاستمدادات لا نملك تبديلها بل ونفكر على هذاها . يتسق هذا الاقتراح مع معطيات النسق الاستنباطي سواء في الرياضة أو في المنطق حين نبدأ العلم بمجموعة من أفكار أولية نأخذها بلا تعريف ، ثم نؤلف منها مبادئ أولية نسلم بها بلا برهان . انها أفكار ومبادئ أكثر وضوحاً من غيرها وتستنبط غيرها منها . نوضح موقفنا بمثال واحد كنموذج - تقوم قوانين التناقض والتضاد والعكس والهوية . الخ على طبيعة القضية الجملة (نلاحظ أن المنطق الرمزي لا يفرض القضايا الجملية لكنه ينكر فقط أنها النموذج الوحيد للقضايا) . لا تقوم ضروريات قوانين القضية الجملة على قواعد المسند والمسد اليه أو قواعد المبتدأ والخير وانما تقوم على تصورنا الأساسي للشيء وصفاته . التمييز بين أى شيء وصفاته ليس تمييزاً تجريبياً ، لا تعلمه ولا اكتشفه وانما هو معطى لى . ينطوى تصور ثنائى الشيء وصفاته على تصور أنه لا شيء . يمكن أن يوجد إلا وله صفات - سواء كان هذا الشيء قلم رصاص فى يدى أو كان الله ؛ ولا شيء . يمكن أن أدركه أو أعرفه الا عن طريق صفاته . ومن جهة أخرى ، لا وجود لصفة فى ذاتها . الصفة دائماً صفة لشيء ، والا لاعمنى للصفة . ذلك معطى أول للفكر الانسانى ؛ هكذا

استخدام الالفاظ يعنى أن الناس قد مروا بمرحلة كانوا يتفاهمون بمرور لغوية قبل أن يدركوا قواعد المنطق ، وليس هذا صحيحاً ؛ نعم حين تكلم الإنسان وتفاهم مع غيره بالغة لم يكن قد نشأ علم المنطق بعد ، وبالرغم من ذلك يستخدم قواعد المنطق من حيث لا يشعر . بل كان يدرك تصورات منطقية حتى دون استخدام كلمات مناسبة . خذ مثلاً : افرض انى أعرف معنى كلمة أحمر ، وافرض انى وقعت على شيء ليس أحمر اللون لكن لم أعرف على وجه التحديد الكلمة الدالة على ذلك اللون الآخر ؛ يمكننى أن أقول « هذا ليس أحمر » ، وتدل هذه العبارة على استخدام صحيح للغة ؛ ذلك يعنى انى مدرك لفكرة السلب قبل أن تعلم مفردات اللغة التى لا يتسق استخدام بعضها مع استخدام بعضها الآخر . يمكن للمدرس أن يعلم الطالب كيف يستخدم كلمات المنفى فى لغة ما . لكنه يفترض حينئذ أن لدى الطالب تصورى الإثبات والسلب ابتداء ، والا لن يستطيع استخدام أدوات المنفى استخداماً صحيحاً . نضيف الى ذلك أن معرفة الانسان لقواعد اللغة والاستخدام الصحيح للكلمات ليست هى ذاتها معرفة قواعد المنطق وليست الأولى سابقة على الثانية . خذ القضية : محمد أعزب أذن فهو غير متزوج ؛ نقول عن هذه القضية انها ضرورية ، وتسند الضرورة الى ترادف أعزب وغير متزوج ، أو نقول عنها انها تعبير عن مبدأ الهوية . ذلك تفسير غير صحيح ، لان الترادف لا يجعل فى ذاته معنى الضرورة . لعل الاصدق أن نقول ان ادراكى لمبدأ الهوية هو سبيل الى ادراك الترادف . يمكننا أيضاً ن نعثر على مبدأ الهوية دون استخدام مترادفات مثلما أقول أ هو أ : هذه قضية ضرورية لكن ما القاعدة اللغوية التى اتخذناها أساساً للضرورة ، سوى أن أقول أنها تثبت ان الشيء هو نفسه ، وهذا هو ذاته مبدأ الهوية .

(٥) لا نعترض على القول بأن القضية المنطقية قضية تحليلية . نعم هى كذلك . لكن حين يقول أصحاب نظرية المواضع ذلك يعنون أن القضية التحليلية صادقة بالترتيب أى أن المحمول مرادف للموضوع أو متضمن فى معناه . نلاحظ هنا أن السمة التحليلية لا تفسر الضرورة ، أو أن هذه السمة ذاتها محتاجة الى تفسير . القضية « كل الكواكب تدور حول الشمس » صادقة بالترتيب، أى هكذا نفهم معنى الكوكب ، لكن ليست هذه القضية قضية منطقية . لا زلنا نريد أن نسال لم



الهدف : اذا أريد لى علم أن يكتسب دقة ويقينا فليتخذ الرياضية منهجا وصيغاة ، ولا زال الهدف اقنوما عند الكثير حتى الآن ، ولا غبار . لكن ما أن جاء الربع الأخير من القرن التاسع عشر حتى جد الرياضيون والمناطق في رد القضايا الرياضية الأساسية الى قضايا منطقية بحتة ومن ثم الى تصورات منطقية خالصة ، وعاد المنطق نموذج اليقين كما بدأ . لم يسأل أرسطو - مؤسس علم المنطق - عن مصدر اليقين في قوانين المنطق ، وظل السؤال حبيسا والجواب مكتوما حتى بدأ الثلث الأول من هذا القرن حيث بذلت محاولات في اثرها محاولات للإجابة عن السؤال ، ولا جواب شاف ، ومن ثم الأزمة . **جوابنا المؤقت هو أن قوانين المنطق تستمد يقينها من يقين قواعد الاستدلال ؛ ترجع هذه القواعد بدورها الى مجموعة من افكار أولية نقبلها بلا تردد وبلا تعريف مثل افكار تسليب والربط والفصل والمساواة والتضمن والشئ والصفة والعلاقة ؛ ليست هذه افكار الأولوية سوى تصورات أساسية في عقل كل انسان ، لا يستطيع التفكير بلونها ولا يستطيع التصور عليها ، لأن الثورة انكار والاتكاد يتضمن السلب على الاقل . ومن ثم فالتصورات الاساسية للعقل اساسي اليقين .**

يرى الانسان الاشياء من حوله ولا يبدل له بمشظار آخر للرؤية . افترض اني قلت : « قبرص جزيرة » وقيل : وما الجزيرة ؟ وقلت : قطعة أرض محاطة بالماء ، وقيل : وما قطعة الأرض ؟ وقلت : شئ مادي ، وقيل : وما الشئ ؟ حينئذ لا أستطيع الاجابة ، ولا يستطيع أحد . إنه تصور أولى يدل على الفرد - أعرفه ويعرفه الجميع من تلقاء انفسهم بلا شرح أو تعلم ، ومن ثم نصل الى **علاقة ضرورية** بين الشئ وصفاته أو بين الموضوع ومحولاته . ينبع من هذه الضرورة - التصور الأول للشئ وصفاته وتصورات أخرى أولية كالسلب والتضمن .. الخ - ادراكى المباشر لكل قوانين التقابل بين القضايا وكل قواعد الاستدلال .

١٥ - خاتمة . بدأت بواكير البحث المنطقى في الجدل الايلي والرياضيات الفيثاغورية ثم جاء أرسطو ليقيم المنطق علما شامخا كنموذج لليقين ، فلما جاء اقليدس يقيم الهندسة علما ، جعل مقيار يقينها قوانين المنطق . ولقد تنوسى هذا الأساس المنطقى للرياضيات قرونا طويلة ، بل كان ينظر الى الرياضيات على أنها نموذج اليقين ، وأصبح



أزمة الفلسفة الإسلامية

بين
العقلانية الأسيرة والثريرية المطلقة

فقد أسقطهم عل ذلك عقلانية الدين
الإسلامي نفسه ثم استبعاد الحضارة
الإسلامية بصفة عامة - وهي إبان ذلك
حضارة منتصرة واعية قادرة - لامتصاص
العناصر الثقافية الوافدة والإفادة منها دون
تردد ، والتوفيق بين الأطراف المتضادة
جهد المستطاع .

الوحيدة من جانب أى مسلم حديث لاعادة تقرير الموقف الفلسفى للإسلام »

ولقد يبدو لنا ، لأول وهلة ، أن غيبة الفلسفة الدينية في العالم الإسلامي في العصر الحديث ترجع إلى سمة عامة ، غلبت على اتجاهات الفكر الإنساني في العصر الحديث ، وهو عصر العناية البالغة بالعالم الآلى وتطبيقاته العملية التي كان لها صدها في الفلسفة ، حيث عنى المحدثون بالتحليل أكثر من عنايتهم بالتركيب ، واهتموا بمشكلة النهج والنصاعة الذهنية ، وتحليل اللغة والرموز ووقائع الشعور والتجربة الإنسانية أكثر من اهتمامهم بالتركيبات الذهنية الكبيرة ، أو المذاهب الفلسفية الضخمة . وهذا التحليل - إن صدق في جملته في وصف الاتجاهات الفلسفية عند الغربيين في العصر الحديث - قانه لا يمنع منطقيا ، ولم يحل تاريخيا دون ظهور فلسفات دينية مختلفة يتأثر دعائيا بكل هذه التيارات الفكرية ، ويقدمون للقرارى الغربي - في كل حال - تفسيرا جديدا لتجربته الدينية ومشكلته الروحية المعاصرة .

لقد أثر الجذب الفكرى الذى أحدهه غيبة الفكر الدينى العظيم في جوانب كثيرة من حياتنا الاجتماعية والثقافية - فلقد نتج أولا عن هذا الفراغ ظهور تفسيرات متفاوته للنظرية الإسلامية تختلف درجة وتقدمها ، ضعالة وعمقا ، وفقا للظروف الاجتماعية والسياسية التي تمر بها البلاد الإسلامية . مما أتاح الفرصة في كثير من الأحيان لادعاءات المدعين وسيطرة التجاربن .

وتسميت غيبة الفكر المسلم الكبير - أيضا - في تلك الغربة الثقافية التي يعانيها كثير من المثقفين المسلمين اليوم في أوطانهم . ذلك أنه يعيش الآن في غربة فكرية ، لأنه أحد رجلين : رجل تمرس بالفكر الإسلامى القديم ، فعرف فلاسفته ومنطكيه ، فقهاره ومحدثيه ، فعاش بينهم وتحدث بلغتهم حتى أصبح يحيا فيما يشبه الغربة التاريخية عن عالمه المعاصر . وثانيا ، عرف رجل تمرس بالفكر الغربى الحديث . عرف فلاسفته ومفكره ، وعاش في عالم الثقافى حتى غلبت غربته الجغرافية حدود حضارته الواقعية التى ينتمى إليها ويمارس فيها حياته اليومية .

والخواد مع كلا الرجلين يكاد يدور في مناهات لا تجدى .

فالمثقف التقليدى لايزال يعيش ثقافة العصور الوسطى - مشكلاته هي مشكلات الفيلسوف

أما أن الفلسفة الإسلامية عانت ، ولا تزال تعاني ، أزمة ما في الأصالة والإبداع ، فهذا مما لا يختلف فيه كثيرا من الباحثين . ولقد يتراوح تقويمنا للإنتاج الفلسفى في العالم الإسلامى باختلاف اتجاهاته ومراحل تطوره التاريخى ، ولكننا يمكن أن نلاحظ ، منذ البداية ، أن كثيرا من هذا الإنتاج الفكرى فقد أصالته ، منذ نشأة التفكير الفلسفى عند المسلمين ، حين شغفته قضية التوفيق بين القرآن والتراث اليونانى عن الكشف الأصيل عن الروح الإسلامية الحقيقية ، وهو التوفيق الذى تطور مع الزمن على أيدى كثير من المحدثين إلى تبرير مطلق باسم الدين لكل ما يروق لنا من الفكر الغربى الحديث .

من مظاهر هذه الأزمة أن العالم الإسلامى لم يقدم لنا ، منذ عهد ابن سينا فأين خللون ، حتى الآن ، مفكرا إسلاميا عاليا واحدا له مثل وثنهما العلمى .

لم يمرق العالم الإسلامى في العصر الحديث محاولة جديدة لتفسير الفكر الدينى في الإسلام لها قيمتها الفلسفية الكبيرة في غير أعمال قلة من المصلحين من أمثال سيد أحمد خان وأقبال ومحمد عابد . ومع ذلك ، فقد غلبت على أعمال هؤلاء المحدثين ، في كثير من الأحيان نزعة دفاعية تبريرية ، صمد بها إلى الرد على القرب المتحدى من جانب ، وإلى استنهاض همم الشعوب الإسلامية المغلوبة على أمرها من جانب آخر . ومثل هذه الأعمال لها قيمتها الاجتماعية والسياسية التى لا ننكر ، ولكنها من وجهة النظر الفلسفية المحضة قد لا تكون ذات وزن كبير ، بل لعلها في بعض الأحيان تمثل مصوقا بصرف الفكر المسلم عن الاستكشاف الحقيقى لذاته الحضارية انهيارا بهرج الدعوة والأدعاء .

كان اشتغال الحركة الفكرية الإسلامية بالدفاع السياسى والإصلاح الاجتماعى المباشر صافرا لها عن توجيه الانتباه للمشكلات الذهنية المحضة ، وفى ذلك يقول أحد الباحثين الباكستانيين :

« أن البحث في الفلسفة ، على مستوى عال في الشرق الإسلامى ، وقف فجأة بعد الغزائى ، وأن الفلسفة الإسلامية الحديثة لم توجد بعد ، لأن كثيرا من المفكرين المسلمين وجهوا تأملاتهم ونواحي تفكيرهم إلى غايات عملية عاجلة ذات صبغة قانونية أو اجتماعية ، ولعل كتناب القبائل (تجديد التفكير الدينى في الإسلام) هو المحاولة

فلنبين أولا ماذا نقصد بهذا المصطلح قبل الدخول في تفاصيل الموضوع .



يقصد بالمذهب العقلاني عادة الإشارة الى منهج في المعرفة ، أو نظرية فيها ، يكون معيار الحكم على الحقيقة فيه مبنيا على أسس عقلية استنتاجية وليس على أساس واقع حسي . ولكن يقصد بالعقلانية في الفكر الديني الغربي ، على العموم ، مذهبان من التفكير : أحدهما هو الحركة المعادية للدين ، المناهضة للكنيسة ، التي تقيم المحجج التاريخية أهمية خاصة في معارضتها للدين ، والثاني هو الحركة العقلانية التي ارتبطت بتيارات النهضة في أوروبا ، وما صاحبها من روح التنوير بين مفكرى القرن الثامن عشر ، الذين كان لهم تأثير في حركة نقد النصوص المقدسة في المسيحية .

هاتان هما الحركتان اللتان تحملان اسم العقلانية بين المفكرين الدينيين في أوروبا . والفلسفة الإسلامية تقدم في تطورها الصاعد من الكندي الى ابن سينا حتى انحدارها التدريجي الهابط على أيدي متكلمي القرون التالية مذهبا جديدا في العقلانية يمكن تسميته « بالعقلانية الأسيرة » .

ونقصد « بالعقلانية الأسيرة » التفسير العقلي للمشكلة الدينية الخاصة في ضوء فلسفة معينة وافئة ، زعم لها أولا حق المطابقة للنص الديني ثم منحت أثر ذلك - لاشعوريا - قداسته ، حتى أصبح في الثورة عليها ما يشبه الثورة على النص الديني نفسه .

لتوضيح ذلك يجب أن نذكر كيف استقبل مفكرو الإسلام الأوائل الفلسفة اليونانية ، منذ ترجمتها في مطلع العصر العباسي ؛ فلقد كان الشعور السائد بين كثير من مثقفي المسلمين ، أنه ما دامت النصوص اليونانية تنصت في الاهياتها عن « محرر أول » ، « وعلة أولى » ، « خير مطلق » وما الى ذلك ، فانها بلا شبهك فلسفة مؤمنة ، تتفق في زعمهم والقرآن ؛ وما على الفيلسوف المسلم الا أن يدقق النظر ، ويساود التفسير حتى يهتدى الى وجوه هذه المطابقة ، فالقرآن حق وأرسطر - المعلم الأول - الى حد كبير حق والحقيقة واحدة لا تتعدد .

لذلك لم يتردد الكندي مثلا في تأكيد الاتفاق بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع والغاية ، بل ومن جهة المنهج « لأن في علم الأشياء بحقائقها

الوسيط ، وتصوره لهذه المشكلات ، وتحليله لها لا يبدو أن يكون تقليدا مشوها لأعمال فلاسفتنا الكبار ، مثل هذا الرجس لا يعمش مشكلتنا المحاصرة لأنه يعيش خارج « الآن » .

والحوار مع النوع الثاني من المثقفين في المجتمع الاسلامي يمثل صعوبة من نوع آخر - انهم يعيشون خارج « هنا » بانفصالهم الثقافي جغرافيا عن أرض الحضارة الاسلامية - وتصور هؤلاء للمشكلة الدينية الاسلامية - ان خطر لهم أن يعرضوا لها - تصور تعليمه ظروف حضارة أخرى ذات تطور خاص وتجارب أخرى ، لم يعرفها مجتمعنا الاسلامي .

والحوار بين الرجلين - يحكم هذا الاغتراب الثقافي - يكاد يكون منقطعيا ؛ فالإلمالة هي الأسلوب الوحيد حين تنقطع أسباب الفكر لضرورة تاريخية أو جغرافية (ولعل هذا علة مانسيه أحيانا بسلبية المثقفين) . ولايكاد يقوم جدل بين الطرفين الا حين تكون مسألة عامة ذات صبغة وطنية أو دينية هامة ؛ فاما فيما يتعلق بالقضايا الفكرية الخاصة ، فإن لسلك من الرجلين دائرته الخاصة من المثقفين ومن التلاميذ الذين يستطيع أن يقيم معهم حوارا مفهوما مقصودا عليهم .

تلك هي المشكلة التي نضعها اليوم لبنا نقشة أمام القراء .

انها باختصار غيبة الفلسفة الاسلامية الحديثة التي انتجت هذه الثنائية في الفكر الاسلامي المعاصر .

وفي هذا المقال تصوير أول للمشكلة التي خلفت هذه الأزمة في حياتنا ؛ لعله أن يكون تفسيرها لها .

للتعبير عن سمة أساسية من سمات الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي ، أسهمت أكثر من أى عامل آخر في خلق هذه الظاهرة التي أشرنا اليها استحدثنا مصطلحا فلسفيا هو ما ورد في عنوان هذا المقال ، أعنى «العقلانية الأسيرة» ؛

الاختبار الفلسفي الذي هو جوهر التطور وروح التفكير الفلسفي .

تفسير ذلك تاريخيا ما يمكن ملاحظته من تطور مراحل التفكير الفلسفي عند المسلمين . فبعد الاستقبال الطيب الذي لقيته الفلسفة اليونانية بين مفكرى المسلمين عقيب عصر الترجمة ، والتفسيرات الناجحة التي لقيته تصورها بأقلام فلاسفة مسلمين من أمثال الكندي أو الفارابي وابن سينا ، أدرك مفكر واع مثل الغزالي أن هذه الثقافة الوافدة تهدد الفكرة الإسلامية في الصميم فوقف يحاربها بكل ما أوتي من حجة ، وذهب في تعصبه ضدها إلى حد استعداد أولي السلطان على المشتغلين بها ، بسبب كفرهم في رأيه في مسائل بعينها هي قولهم بقدوم العالم ، وأن علم الله لا يميل بالجزئيات ، وإنكارهم لبعث الأجساد .

وقد ظن كثير من الباحثين ، من الشرعيين والمستشرقين ، أن الانحدار الذي عرفتة الفلسفة الإسلامية فيما في من أوتي من حجة (ابتداء من القرن الثاني عشر الميلادي) كان مرده إلى وقفة الغزالي الصلبة ضد فلاسفة المسلمين .

ولا يحتاج الباحث إلى طويل بيان أو برهان ليرفض هذا التفسير ، فأزدهار مذهب فلسفي بعينه أو عدم ازدهاره في مجتمع ما ، لا يتوقف بالضرورة على تأييد أو معارضة من شخص أو أشخاص معينين . . ان تاريخ الإنسان يشهد أن الفكرة أو المذهب الفلسفي إنما يكتب لها البقاء والنماء أو لا يكتب لها ذلك بمقدار صلتها وأهميتها لمجتمع ما . فاما القول بأن تنفيذ الغزالي للفلسفة وهجموه على الفلسفة في « تهافت الفلاسفة » ، أو غيره من الكتب ، كان سببا جوهريا فيما عرفناه في تاريخ الفلسفة عند المسلمين من تدهور ، فانه تحمس لنظرية البطل في تفسير التاريخ الثقافي للإنسان ، وهو تحمس غير مشروع لأنه يضع رجلا بعينه ، أو رجلا بأعينهم ، فوق الحاجات الاجتماعية لمجتمع ما ، بل وفرق منطق التطور لتاريخه الثقافي كله .

ومن الحق أن يقال ان الغزالي كان فيلسوفا عقلانيا من نوع خاص ، وأن العقلانية الإسلامية (المشائية الإسلامية) قد عاشت من بعده بصورة أو بأخرى ، ولكن بعد أن مرت بتحول خاص على أيدي أشهر متكلمي أهل السنة من الأشعرية من أمثال فخر الدين الرازي والإيجي .

كان من أعظم عوامل تدهور البحث الفلسفي

إيعنى الفلسفة) علم الربوبية ، وعلم الوجودانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع ، والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار ، والاحتباس منه ، واقتناء هذه جميعا هو الذي آتت به الرسائل الصادقة عن الله جل ثناؤه ؛ فإن أرسل الصادقة - صلوات الله عليها - إنما آتت بالقرار الربوبية - الله وحده ، ويلزمه الفضائل المرتقاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها ، وإثارها ، فواجب إذن التمسك بهذه القنينة النفيسة عند ذوى الحق ، وأن تسعى في طلبها بناية جهدا « . لم يقف الأمر بالفلسفة اليونانية ، في البيئة الإسلامية ، عند مجرد القبول من جانب المسلمين بل تطور إلى الحرص الشديد على الاستمانة بجذله في اللاهيات على الاحتجاج للنظريات الإسلامية ؛ ثم تطور ذلك إلى تصور متعصب للمطابقة بين الجانبين ، وانتهى الأمر إلى خلط مشوه للمشكلة الدينية والمشكلة الفلسفية على أيدي متأخري المتكلمين .

ومن الحق أن نبادر إلى الاعتراف بأن مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين كانت مشكلة أساسية في فلسفات العصور الوسطى ، وأن الطابع الغالب على فلاسفة ذلك الوقت من اليهود والمسيحيين كان هو العناية بهذه المشكلة أكثر من غيرهم من المشاكل . ولكن من الحق أيضا أن نقول ان فلاسفة المسلمين كانوا أكثر نباحا في هذا المجال من غيرهم ، فقد أسعفهم على ذلك عقلانية الدين الإسلامي نفسه ، ثم استعداد الحضارة الإسلامية بصفة عامة - وهي إبان ذلك حضارة متفتحة واعدة - قادمة - لامتناس العناصر الثقافية الوافدة ، والافادة منها دون تردد ، والتوفيق بين الأطراف المتضادة جهد المستطاع .

ومن المفارقات العجيبة ، في تاريخ الحضارة الإسلامية ، أن نجاح المفكرين المسلمين في هذا التوفيق بين عناصر الثقافة الواردة ، ومبادئ الثقافة الأصلية ، وشجاعتهم في تقبل هذا الفكر الجديد ، وقدرتهم على صياغته ، وصهره ضمن تراثهم الإسلامي العام ، هو نفسه الذي وقف عائقا فيما بعد ضد تطور التفكير الفلسفي عند المسلمين ذلك أنه ما كاد التوفيق الصطنع الذي ألحوا عليه طويلا ، بين النظرية القرآنية في الوجود والنظرية الأرسطية بوجه خاص ، يتم بصورة أو بأخرى على أيدي المتأخرين من السكلاميين - حتى اكتسب النزات الأرسطي ، وقد تم صبغه بصبغة إسلامية فاصبح لا ينتمي لصاحبه أكثر مما ينتمي إلى مفسريه من المسلمين ، قداسة خاصة - تتحدث محاولة



تدل نظرية ابن سينا في امكان العالم على انه قديم بحكم مبداء الفلسفي « ما كان ممكنا لله فهو ضروري له » يصير هذا الامكان في فكر الرازي دالا على ضرورة وجود « المرجح » الذي رجح امكان وجود العالم على استمرار العلم . ومن جهة أخرى فإن ضرورة الوجود بالذات لا تمنى في فكر الرازي ان وجود الله هو عين ذاته كما ألح على ذلك ابن سينا من قبل .

لقد استطاع الرازي ومن تبعه من متكلمي الأشعرية تبني النظرية المشائية في الوجود ، تلك النظرية التي كانت ، في تقسيمها المنطقي للوجود ، تحليل الموجود الى الموجود الممكن والموجود الواجب . وفيما عدا نظرية ابن سينا في الفيز التي كانت تربط ميتافيزيقيا بنظريته في قدم العالم لا يبدي متأخرو الكلبيين أى تردد في قبول هذه النظرية في الوجود بوصفها المحور الأساسى لفلسفتهم الكلامية .

يبدى الرازي استعداده لتقبيل النظرية السينائية في الوجود من جانبيه : ففي فكره الكلامي ييسو مفهوم « واجب الوجود » ، وكأنه بديل للمفهوم التقليدي الذي جرى عليه سابقوه من الأشاعرة أثنى مفهوم « القديم » . ومن جهة أخرى في برهانه على وجود الله يتبع الرازي منهج ابن سينا في تحليل المسئلة بين الموجود الواجب والموجود الممكن . وهو في رأيه برهان صحيح على وجود الله كما يرى ابن سينا .

ومن الحق أن يقال ان الغزالي قد أبدى ميلا نحو هذا البرهان من قبل في بعض أعماله مثل « معارج القفس » . ولكن الغزالي يبدو أحيانا تابعا ساذجا لابن سينا لدرجة أنه ألهم بأنه عارض نفسه في نقده للفلاسفة .

لقد كانت الفكرة الأساسية التي صدر عنها الغزالي في تحديه للفلاسفة هي مفهوم الحق . . . لقد ثبت لديه أن العلاقة بين الله والعالم هي علاقة خلق بالمعنى الحرفي ، وليس بالمعنى المجازي ، الذي يقول به الفلاسفة ، حين يتحدثون عن قبض العالم عن الله . لذلك فإن مشكلة وجود الله في فكره الكلامي كما كانت في فكر المتكلمين السابقين ظلت تدمر حول محور واحد هو الزماني واللازماني أي المحدث والقديم وليس حول مفهوم الواجب والممكن بالمعنى الفلسفي الدقيق .

كان تمييز المتكلمين للعلاقة بين القديم والحادث في براهم وجود الله أكثر مطابقة للتصور الديني الذي يقول بأرادة الله المطلقة ، حيث « يخلق الحوادث متى شاء ، ولاخير من سبق الزمن عليها،

عند المسلمين أن فلاسفة المسلمين وقد ألحوا على فكرة التوفيق بين النظرية القرآنية في الوجود والنظرية اليونانية ، قد أغروا متكلمي المسلمين بالدخول في أسر الفكر اليوناني تدريجيا حتى تم لهم ذلك ، ليصبروا بعد ذلك فلاسفة الاسلام الجسد ، وتختلط في كتبهم القضية الدينية بالقضية الفلسفية كما يلاحظ بحق أن خلدون . ولقد كان الأشعرية - وهم أصحاب المذهب السائد بين أهل السنة - أبرع المتكلمين سيطرة على الموقف الثقافي في المجتمع الاسلامي بعد أن خلا المسرح من فلاسفتنا الكبار . فلقد نتج عن محاولتهم الدائبة لدحض نظريات ميتافيزيقية معينة اعتنقها بعض فلاسفة المسلمين ، سيطرة كاملة على المبادئ الأساسية لهذه الفلسفة أعنى المنطق الأرسطي . ولقد تمت هذه السيطرة تدريجيا منذ عهد الأشعرى نفسه حتى فصل الى عصر فخر الدين الرازي ، الذي كان يلقب بالعلم الثالث ، أى بعد أرسطو والفارابي . ولا تخلو هذه التسمية من اعجاب بأرسطو على الرغم من العداء المدعى له ولأصحابه من فلاسفة المسلمين .

والحق أن هذا المتكلم الأشعرى يعتبر نقطة تحول خطير في تاريخ الفكر الفلسفي عند المسلمين . . . ولنضرب مثلا نظريته في وجود الله ، فسنرى أنه على الرغم من تقديره الكبير للطريقة القرآنية التي تذكر السلم دائما أنه محوط بآيات الخلق أينما كان ، فإنه حين يؤسس برهانه المنطقي على وجود الله يعتمد على نظرية في الوجود هي في أساسها أرسطية .

لقد كان الغزالي قبل الرازي حريصا في هجومه على الفلاسفة على التفرقة بين منطقتهم والاهياتهم ، ولا يتحرج في استخدام هذا المنطق في تنقيده بعض نتائجهم الميتافيزيقية . ولكن فخر الدين الرازي يتطور بالفكر الأشعرى على يده مرحلة أخرى تقربا الى الفلسفة . انه يستخدم المنطق أيضا ليتبنى النظريات اليونانية كما تمثلت في فلسفة ابن سينا والفارابي بعهد أن يحاول تخليصها مما يتعارض والدين . وهكذا فبينما

« ولتألف أن يقول إن هذا الذي ذكرتم ، لا يدل البتة على أن خالق هذا العالم يجب أن يكون قديما وبيناه من وجوه ، أحدها : أنه تعالى ، لم لا يجوز أن يقال : إن الآلهة الأئى هو واجب الوجود لذاته خلق موجودا آخر ، وخلق فيه القدرة على إيجاد الاجسام ، فذلك الشيء هو الذى خلق هذا العالم الجسماني ، وبهذا التقدير ، فله لا يكون خالق هذا العالم الجسماني قديما أزليا بل يكون محدثا مخلوقا ، وخالقه يكون قديما أزليا ، وبهذا التقدير الدور والتسلسل لا يلزمان البتة ، وثانيها : أن يقال الموجود الذى هو واجب الوجود لذاته ، أوجب لذاته موجودا ، ليس بجسم ولا جسماني ، وذلك الموجود موصوف بالعلم والقدرة والخلق ، وهو الذى خلق هذا العالم وأوجده . وعلى هذا التقدير فخالق هذا العالم قديم أزلي موصوف بالعلم والقدرة ، الا أنه لا يكون واجب الوجود لذاته ، بل هو معلول بعلة قديمة ، واجبة «لوجود لذاتها» (المطالب العائيه ، ص ٥٩) .

هكذا يتحدث فخر الدين الرازي مفهوم القديم الذى ظل يدور حوله المتكلمون فى براهين وجود الله منذ نشأة علم الكلام عند المسلمين لأنه يرى « أن كل ما كان واجب الوجود لذاته ، فانه يرى كونه قديما أزليا ، ولكن ليس كل ما كان قديما أزليا فانه يجب كونه واجب الوجود لذاته ، إذ لا يلزم من كونه قديما أزليا «باقيا» سمرديا كونه واجب الوجود لذاته (لأنه) لا يمتنع فى أول العقل كون الشيء معلول شي آخر واجب الوجود لذاته ، والمعلول يجب دوامه بدوام علته ، فهذا المعلول يكون قديما أزليا باقيا سمرديا ، مع أنه لا يكون واجب الوجود لذاته (المطالب العاليه ٥٩) .

استطاع هذا المتكلم الأشعري بهذه المناقشة الجريئة لمهم القديم عند المتكلمين أن يقتنع كثيرا منهم بقبول البرهان السينائي فى صورتها الجديدة التى قدمها هو فى كتبه ، وهو برهان يستلزم مقدمة خاصة مفصلة فى الكلام عن الوجود وعلله وإقسامه وأحكامه ، هي فى جملتها أرسطية الأصل . لم يكن الأشعري وحدهم هم الذين تحولوا منذ عصر الرازي عن البسطة فى الزماني والسلازماني الى مفهومى الامكان والوجوب وقدموا لها فى كتبهم بأبحاث ضافية فى تحليل الوجود تجرى على هذا النسق ، بل فعل ذلك الماتريدية أيضا - وهم الجناح الثانى من متكلمي أهل السنة .

وهكذا تحولت عقيدة دينية فى الخلق من العلم ترى الله خارج العالم سابقا عليه زمانا ، حرا فى أفعاله ، وترى الزمن أساسا جوهريا لقياس

ولا أهميه لتعطيل ارادته فى ذلك الزمن السابق على الحوادث ، لأن ارادته غير ملزمة باخلاق ، ولا محيرة بضرورة ما ، وانما هي حرة فى ان ستانف دائما أفعالها ، بينما كان برهان ابن سينا الذى يقوم على تمييز أرسطى بين مفهومى الممكن والواجب يطن الى حد ما تصورا خاصا للألوهية ، غريبا كل الغرابة عن تصور الدين لها ، بما يلزم الألوهية من ضرورة الخلق الذى تم قبل الزمان ، وهو تصور « يطن تصورا وثيا يونانيا لأنه نتج من تعطل الالهية ، فانهم قد تدرجوا ، ابتداء من عصر فخر الدين الرازي ، الى قبول البرهان السينائي فى المتفرقه بين الواجب والممكن وهو البرهان السنى شاع على السنتم حتى العصر الحديث ، حيث نجده عند محمد عبده البرهان الأساسى على وجود الله ، دون أن يتبع ذلك قول بفيض العالم أو قدمه ، كما كان الامر فى فلسفه ابن سينا .

ولكن كيف تطور التسلسل الكلامي للخلق ، ومحوه الوجود فى الزمان أو اللازمان ، الى تحليل فلسفى للوجود ، ومحوه الوجود بذاته أو بغير الذات ، على أيدي متفكرى المسلمين ، وما دلالة هذا فى تطور التفكير الفلسفى عند المسلمين ؟ للجابة عن هذا السؤال ، يجب أن نرجع الى الرازي ، نقطة التحول فى هذا الموضوع . لقد كان الرازي يساير المنهج الكلامي التقليدى أحيانا فى البحث عن العلاقة بين القديم والحديث ، ولكنه لم يستطع أن يتصور الزمان واللازمان الواجب والعلاقة بينها وبين الممكن ، بل لقد ذهب الى حد المقارنة بين المفهومين «القديم» و«الواجب» أيهما أصل فى الدلالة على الألوهية ، يقول حاكيا برهان المتكلمين :

« أما المتكلمون ، فانهم لما أقاموا الدلالة على حدوث هذا العالم الجسماني ، قالوا : العالم محدث وكل محدث فله محدث ، فالعالم له محدث ؟ ثم قالوا : ذلك المحدث ، إن كان محدثا ، كان الافتقار الى المحدث ، حاصلا فيه ، وحينئذ يلزم افتقاره الى المحدث ، والكلام فيه كما فى الأول ، فيلزم اما الدور ، واما التسلسل ، وهما باطلان ؛ فيلزم القول بأن صانع العالم محدث يقضى الى هذه الأقسام الباطلة ، فيكون القول بحدوث الصانع باطلا فوجب الجزم بكونه أزليا .. » ثم يحلل هذا البرهان بعد ذلك ناقدا فيقول :



كان البحث الفلسفي في أعمال المشائين المسلمين يدور حول الوجود بما هو موجود ، وتأثر علم الكلام بهذا الاتجاه فتحول من مبحث ديني في الحلق والحلق إلى نظرية تحليلية في الموجود الواجب والوجود الممكن . ولقد استطاع المتكلمون ، بهذا التطرق إلى موضوع الفلسفة في ذلك الوقت ، أن يقدموا أنفسهم على أنهم فلاسفة الاسلام الجدد ومتكلموه في آن واحد ، ويتم بذلك هذا الحلق الذي طالما حذر منه ابن رشد . فبينما كان ابن رشد على الطرف الآخر من الامبراطورية الاسلامية يلج بصورة او باخرى على ضرورة التفرقة بين المشكلة الدينية والمشكلة الفلسفية في الفكر الاسلامي ، وعلى حين افاد الفكر الغربي من محاولات ابن رشد في هذا الصدد فيما بعد ، ظل المتكلمون يزاوون المزج بينهما فيقارون نظريات ارسطو في القرآن (انظر مثلا تفسير الرازي لكلمة « القيوم » في « مفتاح الغيب ») ويسمون علم الكلام الجديد علم الالهيات .

ومن المؤسف أن محاولة هؤلاء المتكلمين في هذا المزج الذي لاحظته ابن خلدون وعابه بشدة - كانت أكثر صدى وأنجح من محاولة ابن رشد في البيئة الاسلامية .

على أن وقوع الكلايين في أسر الفلسفة اليونانية لا يعزى إلى مهارة خاصة يتفردون بها ، وإنما كان في حقيقته استمرارا للشروط الذي بدأه فلاسفة المسلمين أنفسهم حين حرصوا منذ البداية على التوفيق بين نظريتين أساسيتين مختلفتين في تصور الوجود : النظرية القرآنية والنظرية اليونانية ؛ فنجحوا أحيانا ، وأخفقوا أحيانا أخرى حتى كتب لمآخري المتكلمين أن يتموا الشوط وأن يسيطروا على الموقف الفلسفي في العالم الاسلامي فيتمثلوا التراث الارسطي ويميدوا صياغته في قوالبهم ويؤسسوا نظرياتهم في المعرفة والوجود ويتبدروا زعم القيادة الفكرية في المجتمع الاسلامي . لقد أثقل فلاسفة المسلمين على أنفسهم حين التزموا بمسألة التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقل الاسلامي وحمل المتكلمون هذا العبء من بعدهم ، دون أن يقصدا ، ونجحوا أخرا في حمله فوقفوا أسرى فلسفة دخيلة ، وظلوا واقفين من أجل ذلك ظلت الفلسفة الدينية عند المسلمين تحمل طابع التفكير الوسيط ، فلم تنشأ فلسفة دينية حديثة بعد ، ولا يزال كثير من متقني المسلمين في غربتهم التاريخية أو الجغرافية في انتظار تجديد التفكير الديني في الاسلام وقوة الفيلسوف المسلم المعاصر الذي يقصر للناس تجربهم الروحية في اطارها الاجتماعي الحديث .

الوجود إلى نظرية فلسفية في الوجود الممكن والوجود الواجب تحاول جهد المستطاع تقبل الفكر الديني وصوغه في قالبها الخاص .

تبدو أهمية هذا التطور ، في الفكر الكلامي المتأخر ، في قدرته على ضم التراث السنياني واخراجه في صورة كلامية جديدة ، لا تتعارض عقديا مع الاسس الاسلامية ، ولكنها في جوهرها أسيرة لنمط من التفكير أسسه ارسطو من قبل وسار عليه المشاؤون المسلمون . لقد أعطيت النظرية الارسطية - بعد أن جردت من مناقضات الدين الاسلامي - قداسة خاصة ، فقد أصبحت أساسا جوهريا من أسس التفكير الكلامي ، وحين يتحول المذهب الفلسفي إلى عقيدة دينية تستحيل مناقشتها ، ويكتفى بصبه في قوالب جامدة ، وتنفذ الفكرة الفلسفية روح التطور الذي هو أساس التفكير الفلسفي ، وليست الفلسفة في جوهرها إلا المحاولة الدائبة لمعاودة الاختيار والتفسير الجديد للتجربة الانسانية .

وبعبارة أخرى ، فإنه ما كاد يتم على أيدي متأخري الأشعرية صبغ المقولات الارسطية بصيغة اسلامية خاصة حتى أصبح من الصعب على الفكر المسلم - وربما من قلة الورع - مناقشة هذه المقولات من جديد ، لأنها في تفاصيلها مقفلة أساسية لبراهين وجود الله .

وبعد ؛ فلقد تطور الفكر الفلسفي في الغرب على مرحلتين : المرحلة الأولى من عهد ارسطو إلى عصر النهضة حيث كان هدف الفيلسوف محاولة تصور نظام ميتافيزيقي يدور حول الوجود بما هو موجود ، ثم تطور البحث هناك منذ القرن السابع عشر إلى مشكلة المنهج وأصبح اختبار النظريات القديمة ومعاودة مناقشتها هو هدف الفيلسوف الحديث من أجل محاولة الوصول إلى معايير أكثر صدقا في نظرية المعرفة ، ولكن الفلسفة الاسلامية ما زالت تدور في المرحلة الأولى من هذا التطور . لقد ظلت متأثرة بالمفاهيم الارسطية القديمة ، أسيرة لها منذ ذلك الوقت رغم اعتراضات الكثيرين من المسلمين من أمثال ابن تيمية وغيره .

أزمة

الفكر

السياسي

ويواجه الفكر السياسي في الغرب أزمة شاملة . ويرى أصحاب النظرة المادية أن هذه الأزمة إنما هي جزء لا يتجزأ من الأزمة العامة للنظام الرأسمالي وهي الأزمة المتمثلة في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع ، كما أنها ماثلة في مجال الفكر أيضا .

والواقع أن المفكرين السياسيين في دول الغرب يواجهون مهمة شاقة ، فالنظريات السياسية التي قامت عليها الحضارة الغربية الرأسمالية تتعرض اليوم للنقد من كل جانب ، والأفكار التي قامت عليها الامبراطوريات كان لا بد أن تتداعى مع انهيار تلك الامبراطوريات ذاتها .

واندفعت في انحاء العالم نظريات ثورية عديدة - في مقدمتها النظرية الماركسية التي امتازت بوضوحها وشمولها - واهتمت بها الحركات الثورية التي أخذت تندلع في قلب العالم وفي أطرافه . وأصبح على المدافعين عن النظام القائم في الدول الغربية أن يبذلوا محاولات مستميتة للدفاع عن الأوضاع القائمة .

وكان في مقدمة هذه المحاولات ، السعى الى إيجاد أساس نظري يبرر استخدام القوة السافرة . ولم تكن هذه المحاولة جديدة في الولايات المتحدة . فقبل نهاية الحرب ، في عام ١٩٤٢ أصدر نيكولاس جون سبيكمان كتابا شهيرا بعنوان « الاستراتيجية الأمريكية في السياسة الدولية » دعا فيه بصراحة الى سيادة شريعة الغاب في السياسة الدولية . وقال بالنص :

« ان المجتمع الدولي يسمح باستخدام كافة وسائل القهر والاكراه ، بما فيها الحرب والتدمير . ومعنى ذلك أن الصراع من أجل القوة لا يختلف في شيء عن الصراع من أجل البقاء ، ومن هنا يصبح تدعيم مركز أي دولة إزاء الدول الأخرى هو الهدف الأساسي لسياستها الداخلية والخارجية . ويصبح كل ما عدا ذلك ثانويا . لأن القوة وحدها ، في التحليل الأخير ، هي القسادة على تحقيق الاهداف في السياسة الخارجية . فالقوة تمنى البقاء ، وتعنى القدرة على فرض ارادة دولة على الدول الأخرى ، وقدرتها على املاء شروطها على من يفتقرون الى القوة ، وعلى فرض التنازلات على من يملكون قوة أقل منها . وإذا كانت الحرب هي الصورة النهائية للصراع ، فإن السكفاح من أجل

أسعد حليم

الأوضاع التي كانت قائمة فعلا في أعقاب الحرب العالمية الثانية مباشرة - عندما كان للولايات المتحدة تفوق مطلق- فانها لم تعد تناسب الأوضاع المتغيرة . وكان لابد من ظهور نظريات أخرى تناسب الأوضاع الفعلية في المجتمع الدولي .

ظهرت نظرية «العالم الصناعي الواحد» التي دعا لها ريمون آرون ، ونظرية « مراحل النمو الاقتصادي » التي دعا لها والت روستو . ولهاتين النظريتين أهمية خاصة في الفكر السياسي السائد في العالم الغربي اليوم . ففي ١٩٦٠ أصدر والت روستو كتابه الشهير « مراحل النمو الاقتصادي : المائتة ستون غير الشيوعي » واستقبلته صحافة الغرب بحماسة ووصفته بأنه عمل فكري عظيم يفند النظريات الماركسية تفنيدا نهائيا . وسارع ريمون آرون وغيره من مفكري البرجوازية لتأكيد نفس النظرية التي تقوم في أساسها على النظر إلى التطور الاجتماعي على أنه انتقال من مرحلة من مراحل « النمو الاقتصادي » إلى مرحلة أخرى بغض النظر عن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية التي تحكم كل مرحلة . وإن الانتقال التدريجي من مرحلة إلى أخرى إنما هو نتيجة لمعامل تكنولوجية واقتصادية مثل مدى استخدام الآلات والمعدات ، وللاستخدام وسائل أفضل في تنظيم العمل .

ويؤكد روستو أن مستوى التطور التكنولوجي هو الذي يحدد المرحلة التي يمر بها المجتمع من بين مراحل خمس : المرحلة الدنيا هي مرحلة « المجتمع التقليدي » الذي يتميز بعدم استخدامه الآلات وبالتالي بانخفاض إنتاجه إلى أدنى حد ، ثم تأتي الآلات فتزيد من إنتاجية العمل وتساعد على البدء في تراكم رأس المال ، مما يؤدي بدوره إلى ظهور « المجتمع الانتقال » . ثم يأتي التصنيع على حساب الحد من الاستهلاك المحلي فيكون بشعرا ببلوغ مرحلة « التحسين الجذري » . ثم يأتي « مجتمع مرحلة النضج » وفيها يسود الانسجام إلى « ويتناقص معدل التنمية » . وتتوج ذلك كله المرحلة الأخيرة وهي مرحلة « التوسع الكبير في الاستهلاك المحلي » وفيها يستجيب المجتمع لكافة احتياجات الأمة ، أي ما يسمى «مجتمع العصر الصناعي» .

ومن الواضح أن هذه النظرية استندت في جانب كبير منها إلى الفكرة الماركسية القائلة بأن تطور القوى المنتجة هو أساس التقدم الاجتماعي . لكن أصحاب النظرية الجديدة يحاولون إضفاء كل

القوة يصبح كفاحا من أجل القوة الحربية ، من أجل الاعداد للحرب » (ص ١٨ - طبعة نيويورك) . وأصبح كتاب سبيكمان أنجيلا للمفكرين السياسيين في الولايات المتحدة لفترة طويلة . وكتب في نفس الاتجاه عدد من فلاسفة السياسة مثل جون ديوي وجيمس برنهام وجريسون كريك وهارولد لاسول ، ووزير المالية الأمريكية السابق مورجنتاو وغيرهم .

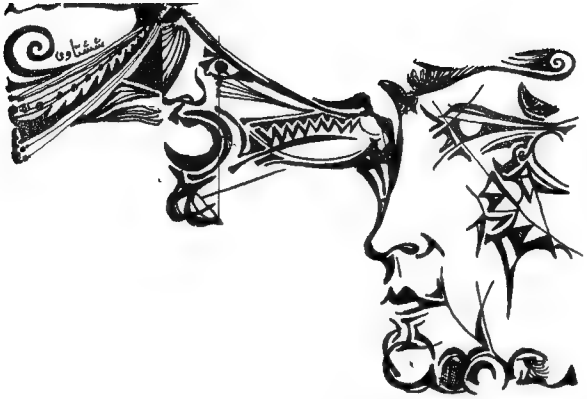
ففي كتاب « فقسايبا البشر » لديوي مثلا يؤكد أن القوة أصبحت هي الأداة الوحيدة لحل المشاكل الاجتماعية . ويقرر أن الأغلبية الساحقة من الأمريكيين ترى أن طريق الأمن والاطمئنان هو وجود جيش أكبر وأسطول أضخم وزيادة متصلة في الإنتاج الحربي . ويقول « وبعبارة أخرى فاننا نحن أيضا نعتقد بأن القوة ، القوة المادية والعنف المباشر ، هي في آخر الأمر أداة الارتكاز الرئيسية » (ص ٤٤ - طبعة نيويورك ١٩٤٦) .

ويرض جيمس برنهام نفس الفكرة في كتابه « الكفاح للسيطرة على العالم » حيث يقدم نظرية مؤداها أن السلام ليس هو هدف السياسة الخارجية ولا يمكن أن يكون هدفها . ويدعو إلى رفض مبدأ المساواة بين الأمم وعدم التدخل في شئونها الداخلية ، وينادي بأن تصان الولايات المتحدة صراحة سعيها إلى السيطرة على العالم (ص ١٧٧ - طبعة نيويورك ١٩٤٧) .

وتحولت هذه الدعوة الفكرية العامة التي نادى بها أمثال سبيكمان وديوي إلى دعوة عملية مباشرة على يد كتاب آخرين وخاصة من المشتغلين بالسياسة العملية . فانف وليام بولستون المستشار السابق لوزارة البحرية الأمريكية كتابا بعنوان « أثر القوة في السياسة الخارجية » زعم فيه أن القوة المسلحة هي العنصر الخامس في العلاقات الدولية ، وحشد في كتابه الحجج المؤيدة لدعوة تفوق الولايات المتحدة في التسليح ولفكرة قيامها بتوجيه الضربة الأولى . وكذلك ألف توماس فينيلتر ، الوزير السابق للطيران ، كتابا بعنوان « القوة والسياسة » رسم فيه برنامجا « لفرض السلام » عن طريق الأمم المتحدة ووضع مشروعا لشن حرب ذرية مفاجئة ضد الدول الاشتراكية . وقال أن المهمة الأولى للأمم المتحدة ينبغي أن تكون حصر المبادىء الشيوعية وتدميرها ومنع أي محاولة من جانب أي شعب لتغيير النظام الرأسمالي .

ريمون آرون . ووالث روستو

لكن نظرية القوة السافرة اذا كانت تناسب



ويرى دعاة هذه النظرية أن الثورة التكنولوجية تؤدي بالتدريج إلى الغاء الخطوط الفاصلة بين المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية ، وإلى تقارب صفاتها ، مما سينتهى حتما إلى إيجاد « مجتمع صناعي واحد » له سمات وعلاقات متماثلة في المجالين الاقتصادي والاجتماعي .

ومن أجل أن هذه النظرية تسلم بالتفسيرات الهائلة التي حدثت داخل المجتمعات الاشتراكية ، ولكنها تحاول إخفاء برقيها بالقول بأن كل ما يجري فيها إنما هو من سمات المجتمع « الصناعي » بفض النظر عن نوع العلاقات الاجتماعية القائمة داخل هذا المجتمع .

علم النفس والسياسة الدولية

وظهرت الدعوة إلى تطبيق قوانين علم النفس على السياسة الدولية . فكتب الأستاذ ر. فيشر في كتابه « الصراع الدولي وعلم السلوك » يؤكد أن العلاقات الدولية إنما هي شكل من أشكال العلاقات بين الأفراد ، وكما أن هناك خلافات أساسية بين الأفراد من البشر فإن هناك أيضا خلافات « طبيعية » و « دائمة » في العلاقات الدولية ، وهي خلافات لا ترجع إلى أسباب اقتصادية واجتماعية وإلى السياسات التي تتبعها الطبقات الحاكمة بقدر ما ترجع إلى العوامل النفسية للنوع البشري . وأن الأساليب والوسائل التي تستخدم لدراسة سلوك الأفراد يمكن أن تطبق بكاملها على دراسة المنازعات الدولية .

الأهمية على تطور الآلات وحدها دون تطور البشر ودون اهتمام بالعلاقات الاجتماعية . وقد حرص ريمون آرون في كتابه « ثلاث مقالات حول العصر الصناعي » على الرد مباشرة على ماركس بقوله « إن الواقع يلزمنا بالاعتراف بأن تتسايح النظم السياسية لا يتطابق مع تتابع مراحل النمو الاقتصادي ، هذه المراحل التي يحددها مقسدار الدخل بالنسبة لكل فرد من السكان » . وقد سار التاريخ في مجرى غير المجري الذي حدده ماركس لأننا لم نشهد ثورة اشتراكية واحدة تحل محل مجتمع رأسمالي ذي اقتصاد صناعي متقدم » (ص ٩٠ ، طبعة باريس ١٩٦٦) .

التقارب بين النظامين

ويتصل بهذه انظرية اتصالا وثيقا نظرية أخرى تقول « بالتدخل » و « التقارب » بين النظامين الاشتراكي والرأسمالي ، فهي ترى أنه عندما يصل المجتمعان إلى المرحلة الخامسة من مراحل التطور الاقتصادي ، لا بد أن يتداخلوا . وفي رأى آرون « أنه قد يتبين في المستقبل أن كافة المجتمعات الصناعية ستكشف عن تماثلها بصورة متزايدة » (ص ٩١) .

وتلقى هذه النظرية الآن أكثر القبول في العالم البرجوازي . فكثير من المفكرين يؤكدون أن نظرية « ازدياد التماثل » ونقط التقارب يعدد ظاهرة موضوعية في الوضع الدولي الراهن .

وقدم يوهان جالونج العالم الاجتماعي والنرويجي نظرية تقول بأن هناك « سيطرة - وخضوع » مستمرة بين الأفراد ، وأنها مستمرة أيضا بين الدول .

هل انتهى الاستعمار ؟

وفي مواجهة التصاعد الهائل في الحركة الوطنية وحركة استقلال الشعوب قدم بعض المفكرين الدعوى القائلة بأن الاستعمار قد انتهى . كما قالوا بأن أكثر من ثلثي الدول التي استقلت لم تكن في حاجة إلى اللجوء إلى الكفاح المسلح ضد الاستعمار ، ويستنتجون من ذلك أن الدول الكبرى غيرت موقفها وأدركت حقائق العصر ومنحت مستعمراتها السيادة حريتها . وبذلك يتجاهلون اختيار الجراف لثورات التحرير في الفترة التالية للحرب الذي ألزم الدول الاستعمارية من حين إلى آخر بالتسليم بحرية المستعمرات مع محاولة الاحتفاظ بالسيطرة الاقتصادية كلما أمكن .

ويرتبط بهذا الاتجاه حرص المفكرين السياسيين في الغرب على الفصل بين الاقتصاد والسياسة ، فهم يركزون على انتهاء الاستعمار في صورته السياسية ، كإداة صريحة لفرض إرادة دولة على أخرى ، ويتفادون عن مضمونه الاقتصادي ، وهو فرض الاستغلال من جانب دولة على أخرى .

بل وانتشرت نظرية أخرى تقول بأن التمسك بالسيادة من جانب الدول الصغرى لم يعد يتفق مع حقائق العصر ، بل إنه لم يعد عملاً أخلاقياً . فهم يؤكدون أن مسألة السيادة لا تعدو أن تكون مفهوماً ذهنياً عفا عليه الزمن . فالكاتب الأمريكي « **السيادة والحرية** » : « أن فكرة السيادة الوطنية المطلقة تضع أكبر العقبات في سبيل المحافظة على الموارد المتاحة لأكثر الشعوب تقدماً . ومن المؤسف أن القانون الدولي العتيق يقوم على مفهوم السيادة ، وهو مفهوم وهمي إذا ما طبق على دول لا تملك الامكانيات الحقيقية لتنمية مواردها والمحافظة عليها » (ص ٤٤٥ - طبعة نيويورك ١٩٥٨) .

وارتبطت بهذا الاتجاه الدعوة إلى « الوظيفية » وكان أول من دعا إليها د. ميتزاني في كتابه « **الطريق إلى الأمن** » الصادر في لندن في سنة ١٩٤٤ ، ثم شرح الفكرة وطورها ج.ب. سيويل في كتابه « **الوظيفة والسياسة الدولية** » الصادر عن جامعة برنستون في سنة ١٩٦٦ ، ومؤدى هذه النظرية أنه لما كان الاستعمار قد مات ، ولما كانت الروابط الاقتصادية بين الدول

الصغرى والكبرى شيئاً مختلفاً عن روابطها السياسية ، ولما كانت الدول الصغرى لا تملك الوسائل اللازمة لاستغلال مواردها ، فلابد من إيجاد نوع من التخصص الوظيفي والتعاون الذي يتمثل في شركات مشتركة وفي إيجاد ترتيبات للملاقات الاقتصادية الدولية - بما فيها الترتيبات التي تجري داخل إطار الأمم المتحدة ومنظماتها - من أجل ربط اقتصاديات دول آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية باقتصاديات الدول الاستعمارية .

صراع الأجيال

ومن الملاحظ في الدول الغربية أن الجيل الجديد من الشباب أخذت تنقسم الفجوة عن عينيته وأخذ يرفض بصورة متزايدة دعوى المجتمع الرأسمالي في الحياة ، وشرع في التعبير بمختلف الوسائل عن سخطه على هذا المجتمع . ويحرص مفكرو الرأسمالية على ألا يندفع الشباب في طريق الإيمان بالنظريات العلمية المعادية للرأسمالية ، ولذا أخذوا يؤكدون نظرية (**صراع الأجيال**) محاولين تصور ثورة الشباب على أنها الصراع الطبيعي بين الجيل السابق والجيل اللاحق ، وبذلك يجمعون الجيل كله في حزمة واحدة دون تفریق بين فئاته الاجتماعية ، ويخفون الفوارق الطبقة والمواقف الأيديولوجية والمبادئ السياسية لكل جماعة على حدة .

ولاشك في أن حركات الشباب الساخطة في أوروبا وأمريكا لم تتخذ اتجاهاً سياسياً محدداً . ففي الولايات المتحدة قام المظاهرات ضد الحرب القذرة في فيتنام شباب ونساء من مختلف الاتجاهات ، من البيض والسود ، ومن الأغنياء والفقراء ، كما قام شباب من مختلف الاتجاهات يعارضون التمييز العنصري . وفي ألمانيا الغربية خرج الطلبة والعمال إلى الشوارع يتظاهرون ضد النازية الجديدة ضد دعاة الانتقام . وفي فرنسا وقعت المصادمات الدامية بين البوليس والطلبة لخلافات حول النظم الجامعية وسياسة التعليم . لكن ذلك لا ينفي أن حركة الشباب في عمومها تتجه إلى اليسار ، وترفض النظام الرأسمالي القائم في مجموعته . وقد كتب الأدب الإيطالي المعروف البرتومورافيا بعدزيارته للولايات المتحدة يقول : إنشائها تثارون على حضارتها الاستهلاكية ، وعلى النظام الاقتصادي الذي لا يحركه غير الربح ، وعلى استخدام الإنسان من أجل تكديس الأموال ، كما أنه مسأخط على التمييز العنصري والاجتماعي والفوارق الواسعة في الملكية .

« ثلاث مقالات حول العصر الصناعي » تحمل عنوان « نهاية الايديولوجية والميلاد الجديد للأفكار » . كما يؤكد آرثر شيلزنجير في كتاباته دائما « ان العالم قد تجاوز تلك الايديولوجيات الهالية متجها نحو استراتيجية اجتماعية أكثر مرونة وحيوية » (ص ٥٢٦ من كتاب **اتجاهات التفكير الأمريكي** - طبعه يوسطن ١٩٦٢) . وأوضح هذا الاتجاه الأستاذ ستانكفيتش في الدراسة الواسعة التي أشرف عليها وصدرت بعنوان « **التفكير انسياسي منذ الحرب العالمية الثانية** » فقال : « ان مثبلي وجهة النظر الأمريكية يرفضون الالتزام بأى مجموعة من القيم الايديولوجية » . في حين أن مثل وجهه أنتظر السوفيتية لا يتفاوضون بشيرون الى الايديولوجية التي ينبغي أن ينظر الى تصرفهم من خلالها » (ص ٢ ، طبعة لندن ١٩٦٤) .

... ولا فلسفة للتاريخ

ويرتبط بهذا الاتجاه أيضا ، الدعوة الى إلغاء فلسفه التاريخ . فكثير من مفكرى الغرب اليوم يتجنبون الوصول الى نتائج عامة تستخلص من التجارب التاريخية ، ويرفضون الاعتراف بوجود قوانين موضوعية تحكم التطور الاجتماعى . فمورتون وايت أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد والمعلم عن المدرسة البراجماتية الجديدة يقرر فى كتابه « **أسس المعرفة التاريخية** » ان فلسفة التاريخ التي تزعم أنها تدرس التطور الاجتماعى وقوانين نشوء الحضارات وتطورها ومستقبلها ، إنما هى فلسفة « تقديرية » ، وأن « رجل العلم المعاصر الذي يحاول أن يضع فلسفة للتاريخ إنما يوجه أكثر اهتمامه الى تحليل الفكر التاريخى واللغة التاريخية » . ويقول ان كل ما يحتاجه المؤرخ لفهم عمليات التاريخ هو توضيح معانى الأفكار والتعبيرات ، وأن كل محاولة من جانبنا ، وعلى أساس منطقنا فى التفكير ، للوصول الى تحليل فلسفى للتاريخ لن يعدو أن يكون وصفا عاما للعالم كما نراها بالضرورة .

وبهذا يتحول التاريخ فى رأيهم الى نظرية ذاتية مضطربة ، وإلى دراسة فى معانى الكلمات . ويرفض نقاد المادية التاريخية هؤلاء ، القول بإمكان استنتاج قوانين التطور الاجتماعى ، ويؤكدون أن الانسان لا يستطيع أن يستخرج « فلسفة للتاريخ » يفهم على ضوءها الماضى والحاضر بل ويمكن أن يستشرف المستقبل .

انهم فالفلسفة لمجتمع بلا مستقبل ، ولذا لا يريدون أن يمدوا بصرهم الى هذا المستقبل الموحش .

كذلك فإن التعليم لم يعد أداة مضمونة فى الدول الرأسمالية لرفع الانسان من درجة اجتماعية الى درجة أخرى . بل أصبح من الملاحظ أن الجامعات الأمريكية غدت أداة لتحويل جزء من أبناء البرجوازية الصغيرة الى عمال . اذ يضطر كثير من الخريجين من أبناء الطبقة الوسطى الى الانضمام الى صفوف العمال وقبول العيش فى مستوى معيشتهم ، والتعرض لمثلهم لاستغلال الاحتكارات الرأسمالية . ومن هنا أصبح بعض المفكرين يطلقون على هذه الفئة اسم « البروليتاريا الذهبية » . وفى مواجهة الخطر المتمثل فى ارتباط هذه الفئات بالمركات العمالية واليسارية تحرص الدعايات الرأسمالية على تأكيد فكرة « صراع الأجيال » كمقابل لصراع الطبقات .

لا ايدىولوجية

ان مفكرى الغرب عندما اصطدموا بالجزع عن تقديم أفكار جديدة « فى مجال السياسة ، اتجهوا بقوة للدعوة الى « الابتعاد عن كل أشكال الايديولوجية » منادين بأنه لا حاجة الى الايديولوجية أصلا ، بل وإلى القول بأن الايديولوجية إنما هى مجموعة جامدة من الأفكار تنوق العقل الانسانى ، وقبموا بدلا منها « الأفكار » و « الآراء » على أنها المقابل الحى النابض للايديولوجيات الجامدة الميتة .

ويلاحظ أولا أن هذه الدعوة تجى فى نفس الوقت الذى يتزايد فيه التسليم بأنه ما لم تقع حرب نووية انتحارية ، فإن مصائر العالم سوف تنقرر فى الأساس فى مجال كسب الرأى العام الدولى .

يقول اصحاب النظرية ان الايديولوجية هى مجموعة من الأفكار الثابتة المقررة سلفا ، مما يجعلها عانقا فى سبيل التعرف الصادق على عمليات التطور الاجتماعى التي تجري على الواقع ، بل انها تحاول أن تفرض على الواقع مفاهيمها الجامدة . أما الأفكار فهي التي تشكل المثل العليا التي يتطلع اليها المجتمع ، وتساعد بتجليها للواقع على كشف السبل المؤدية الى تحقيق الأهداف وعلى أساس من هذا التنافس المصطنع بين الايديولوجية والأفكار يعاربون الايديولوجية فى مجموعها والايديولوجية الماركسية بوجه خاص .

ردد هذه الدعوة كتاب البرجوازية اللامعون أمثال آرثر شيلزنجير وروالت روسسترو وريمون آرون . وواحدة من المقالات الثلاث فى كتاب آرون



د. عزت حجازي

مقدمة

إن إعجاب بعض المثقفين وطلّاع التحديث modernization في معظم بلاد « العالم الثالث » أو « الدول النامية » ، ومنها مصر ، بتجارب التقدم العلمي والتطور الاجتماعي في بعض البلاد المتقدمة ، وبخاصة المجتمعات الرأسمالية في غرب أوروبا وأمريكا الشمالية ، لا يغفل على أحد . وقد بلغ الإعجاب في بعض الحالات حد الانبهار ، فاختلّت تجارب هذه المجتمعات نماذج تختلّي في التخطيط للتنمية والتطوير في الدول النامية .

وبالرغم من أن في تاريخ حركة التحديث في المدينة الغربية تجارب غنية ودروسا عديدة يمكن أن يستفاد منها في إثراء حركة التحديث في بلاد « العالم الثالث » ، ومنها مصر ، فإن الذين يتبهنون بها بدون حدود يغفلون عن أنها تمت في ظروف غير التي تمر بها بلادنا ، كما أنها - لاعتبارات عديدة ستفصلها فيما بعد - تنطوي على قصور خطير يلزم أن نكون على وعي به وإن نتفاده .

ويهدف هذا المقال إلى استعراض تجربة الترشيد rationalization في الولايات المتحدة الأمريكية بقصد تحديد أصولها ، والوعود التي انطوت عليها والآمال التي عقدت عليها ، وحصادها ، ثم مناقشة موجزة لرأيي فيها .

العامة ، والطبقات الدنيا بصفة عامة ، ضد
المشكلة الاجتماعية ، التي باتت تهدد وجود النظام
الرأسمالي نفسه .

اصول حركة الترشيد

وقد نتج عن الظروف الاجتماعية السائدة في
أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر ، وبعبارة
أدق الصراع بين الرأسمالية والطبقات الدنيا ،
حركات مختلفة . كانت منها الاشتراكيات
المختلفة (الاشتراكيات اليوتوبية أول الامر ،
والاشتراكية العلمية منذ منتصف القرن) التي
قدمت تفسيراً لحركة المجتمع على أساس ارتباطها
بالظروف المادية ، كما قدمت برنامجاً ثورياً للعمل
الاجتماعي على أساس دور بارز للطبقة العاملة
في السلطة .

ومن التطورات الأخرى التي ترتبت على الصراع
الطبقي في أوروبا الغربية في القرن الماضي نشأة
علم الاجتماع ، الذي ظهر في محاولة لاحتواء
التحليل الاشتراكي المادي للتاريخ وبرنامجيه
الثوري في العمل الاجتماعي . ولهذا لم علم
الاجتماع «الرسمي» في ارتباط وثيق بحركة
الإصلاح التدريجي ضمن إطار حماية النظام القائم
status quo (ومن ثم لم يكن ازدهار علم
الاجتماع « الرسمي » السريع في المذنبية الغربية
- وفي أمريكا الشمالية بالذات - راجعاً إلى
خصائص ذاتية بقدر ما كان راجعاً إلى الدور الذي
لعبه كحركة مضادة لراديكالية الاشتراكية العلمية
وثورتها ، ومن ثم الخدمات التي قدمها لحماية
الرأسمالية والانجاعات المحافظة ذات المصالح
المرتبطة بها ؟ .

وفي محاولة للرد على منجزات الراديكالية ،
أدعى رواد علم الاجتماع « الرسمي » الاوائل أنهم
قدموا تفسيراً عقلانياً للظواهر الاجتماعية تحقق
به مد سلطان العقل ليشمل كل الظواهر كما
قدموا برنامجاً للعمل الثوري ! . ومن الغرب
ان هذه المحاولة قامت على أساس فكرة التقدم ،
ولكنها اعتبرت النظام الرأسمالي الذي يقوم على
مبدأ الحرية (الشكلية) غاية يكون الوصول إليها
تدريجياً ويكون تطويرها قاصراً على تفاصيلها
دون المساس بأساسها .

غير أن سيطرة البورجوازية على البولة في
معظم بلاد أوروبا الغربية أحدث تحولا خطيرا في
حركة الترشيد ، وذلك بعد أن أدت الحركة دورها
التاريخي في خلمة تلك الطبقة (بالمعاونة في
تقويض دعائم النظام الاقطاعي) ، وأصبحت

ارتبط الاتجاه العقلاني rationalism
والذي يتمثل في تصور الكون والتعامل معه على
أساس العقل ، بثورة البورجوازية على الاقطاع
في أوروبا ، منذ القرن السابع عشر ، بصفة
خاصة . وكانت دعاواه انه لا يصح أن تتحدد
صورة العالم ، ولا وضع الانسان فيه ولا سلوكه ،
ولا علاقات الناس بعضهم ببعض على أساس
سلطة خارجية ، كالكنيسة أو التقاليد ، وانما
يلزم أن تقوم على أساس العقل . وبهذا لم يعد
مصدر الانسان رهن إرادة قوى خارجية ، وانما
أصبح مسئولية صاحبه . والعقل الذي أحصل
هذه المكانة المرموقة في فلسفة عصر التنوير
enlightenment في فرنسا لم يكن ماهية
مطلقة ، وانما كان قوة تاريخية تستطيع أن
تغير العالم .

ولقد كان للنجاح الفذ الذي حققته العلوم
الطبيعية (الكشوف العديدة المتلاحقة التي عمقت
فهم الانسان للكون والحياة وزادت من تحكمه
فيهما) في منتصف القرن الماضي ، والروح
المليارية للطبقة الوسطى ، التي استطاعت أن
تقضي على الاقطاع (النظام القديم) وتمكنت من
وضع أساس النظام الجديد (النظام الرأسمالي)
وبانت تتطلع إلى أن يستقر لها الامتثال بالسلطة
فيه ، أقول كان لهذين العاملين أثر حاسم في
نشأة الفلسفة الاجتماعية ، وهي النشأة التي
تعني اتساع مملكة العقل لتشمل الظواهر
الاجتماعية أيضا ، أي أن الكون كله خضع
لسلطان العقل^{١٥}

وبهذا تحققت دعاوى حركة التنوير في
القرنين السابع عشر والثامن عشر بأن العقل
الانساني يستطيع أن يتوصل إلى فهم طبيعة
العالم كله والسيطرة عليه بدون الاعتداد على قوى
خارجية تقليدية كانت أو غير طبيعية ، وذلك
جوهر حركة الترشيد .

غير أن المنجزات العديدة التي حققتها
البورجوازية ، والتي كان من أهمها خلق النظام
الرأسمالي ودعمه ، لم تكن غير جانب واحد من
جوانب التحول الذي طرأ على المجتمعات التي
شمّلها التقدير . وكان من الجوانب الأخرى تدهور
أحوال الطبقة العاملة التي كانت وقود تجربة
التحديث . فقد بلغ سوء أحوال الطبقات

بعض وعود حركة الترشيده

انساق معظم الدارسين الغربيين للمجتمع الغربى فى « غرامس » به فتصوِّروا المجتمع الرأسمالى ، الذى يمثل المجتمع الأمريكى ، والذى يعد أحد منجزات المدنية الغربية على انه قمة اعجاز العقل الانساني . وهو النقيض التام للمجتمع قبل الصناعى وبخاصة خارج أوروبا . فهو يمثل مرحلة الوضعية العلمية بعد مرحلتى الفيزياء ثم الميتافيزيقية (أوجست كونت) ، وهو المجتمع الصناعى بعد مجتمع الحرب ، أو المجتمع الذى يكمن جوهره فى حالة التمايز المنسق والمحدد بعد المجتمع الذى قام على التجانس غير المنسق وغير المحدد (هربرت سبنسر) ، وهو المجتمع الذى يقوم على التعاقد بدلا من أن يقوم على اعتبارات المكانة (هثنى مين) ، وهو المجتمع الذى يقوم تقسيم العمل فيه على أساس التكامل المضموى بعد أن كان يقوم على التكامل الآلى (اميل دوركايم) وهو المجتمع العقلانى بعد المجتمع البدائى (روبرت روفيلد) .

هذا هو المجتمع الذى فتن به كثير من المفكرين امريكيين وغير امريكيين . وقد كان اعجاب كثيرين منهم ، ومنهم السكسى دى توكفيل ؛ بالمجتمع الأمريكى والديمقراطية الأمريكية بالذات شديدا الى حد أنهم علقوا عليه آمالا كبيرة ، لا للشعب الأمريكى وحده ولكن للعالم كله . فقد اعتبروها نظاما أمثل للديمقراطية يضمن ، أولا ، أن الحقوق السياسية لم تعد قاصرة على فئة محدودة ، وإنما أصبحت مشاعا بين المواطنين ، وثانيا أنه ظهر ميل الى المساواة فى فرص الحياة بين الجميع .

إما فى مجال الاقتصاد ، فقد نظر الى نظام الاقتصاد الحر على أنه النظام الأمثل الذى يتفق مع فكرة الحرية الفردية ويحققها ، فهو ، بقياحه على فكرة الريح فى رأى فلاسفة الرأسمالية ، يحقق طموح الفرد ويساعد فى تهيئة طاقاته ، وبخضوعه لقانون العرض والطلب يلتقى مع المصلحة الاجتماعية ويحقيقها . ومن هنا ، ظن بعض المفكرين أن نظام الاقتصاد الحر هو وحده الذى يستطيع أن يحقق حرية الإنسان وازدهاره ، فى الوقت الذى يحقق فيه المصلحة الاجتماعية بآثار الحياة بنتائج العمل (والعلاقة واضحة بين هاتيه الأفكار وبين الدارونية الاجتماعية

مصدر تهديد للنظام الجديد (على أساس أنها تخضعه كثيره من الأشياء والظواهر للعقل وأنها لا تقف منه موقفا محايذا) .

فى هذه الظروف ظهرت الوضعية ، التى انتهت الى رفض اخضاع الواقع للعقل ، وذهبت الى وجوب النظائر الأشياء والظواهر كموضوعات محايدة تحكمها قوانين لا تخضع للعقل . أى أنها أقرت باستقلال العقل وانتهجت الى الدعوة الى قبول ما هو معنى ، أو بعبارة أخرى سسلب العقل حتى فقد الواقع .

ويوضح هربرت هاركيوئ الطبيعة المحافظة ، بل والرجعية ، للوضعية الاجتماعية بملاحظة أن أوجست كونت قد ذكر صراحة « أن لفظ الوضعى الذى كان يصف به فلسفته يتضمن تعليم الناس أن يتخذوا موقفا إيجابيا من الوضع السائد . فالفلسفة الوضعية تستهدف تأكيد النظام القائم ضد أولئك الذين أكلوا الحاجة الى « نفيه » أى أن وظيفة العلم الوضعى ، وعلم الاجتماع بصفة خاصة ، تحدثت على أساس أنها دفاعية تبريرية .

وقد سار اميل دوركايم فى الخط نفسه الذى بدأه كونت حين أكد على نقطتين : الأولى أن الظواهر الاجتماعية أشياء موجودة فى الخارج ، خارج العقل ، أى أن وجودها غير مرتبط بالعقل بأية صورة من الصور . والثانية أن الدراسة السليمة للظواهر الاجتماعية تستلزم النظر إليها نظرة لا معيارية ، أى بدون أن تخلع عليها قيما . (وكانت هذه محاولة لحرمان العقل من إيجابيته اذاه الواقع الاجتماعى . وقد بلغ تطرف دوركايم فى هذا الى حد أنه نظر الى السوى وغير السوى نظرة اصحابه فالشائع سوى بعض النظر عن طبيعته) .

وقد كان رفض الوضعيين للميتافيزيقا مقترنا برفضهم القول بأن الإنسان قادر على تغيير النظام الاجتماعية واعادة تنظيمها وفقا لارادته الباقلة . وهذا ما عبر عنه دى هستر ، الذى « أراد أن يبين أن العقل الانساني ، أو ما يسمى الفلسفة ، لا يزيد الدول أو الافراد شيئا .. وأن الخلق يتجاوز نطاق قدرات الإنسان .. ومن الواجب فى رايه قمع الروح الثورية بنشر تعاليم أخرى تقول بأن للمجتمع نظاما طبيعيا ثابتا يتبنى أن تخضع له ارادة الإنسان » .

Social Darwinism التي تقول بقيام الحياة الاجتماعية على أساس الصراع من أجل البقاء والبقاء للأصلح) .

أما ماكس فيبر فقد عارض بين المجتمع الحديث (في المدنية الغربية) القائم على الرشد وبين المجتمع الصناعي القائم على التقاليد أو الجاذبية الشخصية (الكاريزما) . وقد رأى فيبر المدنية الغربية الحديثة (ويمثلها المجتمع الأمريكي) على أنها فريدة وأن لها سمات لا تتوافر في غيرها من المدنيات ، أهمها سمة الرشد أو العقلانية ، ففي المدنية الغربية ظهر العلم وازدهر ، ولم يكن من الممكن أن يحدث ذلك في مدنية أخرى . وفيها ظهرت الرأسمالية التي تقوم على أقصى ترشيد للعمل الانساني . وإذا كانت صور من العلم أو الرأسمالية قد ظهرت في مدنيات أخرى ، فإنها ، في رأى فيبر ، لم تبلغ انضج صورها إلا في المدنية الغربية .

وقد ذهب فيبر الى أن النظام البيروقراطي bureaucratic system الذي لم ينتشر الا في المدنية الغربية أيضا ، هو تعبير دقيق عن الخصائص المميزة لتلك المدنية . ويقوم النظام البيروقراطي ، في رأيه ، على أساس وضع سياق للعمل الانساني تتوافر فيه أكبر ضمانات الرشد والدقة بحيث يبلغ أكبر درجات الفاعلية والثبات . ويتحقق ذلك عن طريق نظام واضح لتقسيم العمل وتوزيع الادوار ، يرتب المراكز في شكل هرمي على أساس تفويض السلطة ، وتحديد حاسم لأساليب الاتصال والانتقال بين مختلف المستويات ، وعلى أساس أن تؤدي الوظائف المختلفة بغض النظر عن يشغلها ومن يستفيد منها ، أي على أساس لا شخصي . ويمثل جهاز الدولة النظام البيروقراطي اصدق تمثيل ، وتمثله أيضا المنظمات الحديثة الاقتصادية والتعليمية وغيرها .

وقد وجدت آراء ماكس فيبر حول طبيعة النظام البيروقراطي وإمكانياته تأكيداً لها فيما يعرف باسم حركة الإدارة العلمية

Scientific management

وكان رائد هذه الحركة ، فردريك تايلور ، يهدف الى رفع كفاءة العمل والقضاء على التلاقل العمالية . وكان يعتقد أن رفع كفاءة العمل يتحقق بتوفير التخطيط السليم وتقنين العمل والوصول الى معايير دقيقة لتقييم الاداء ، وحفز العامل على العمل ومحاسبته على التقصير فيه . أما القضاء على التلاقل العمالية فيكون بتقديم



جزءاً مناسباً للعامل وتحقيق التعاون بين العمال والإدارة على أساس أن لكليهما مصلحة في زيادة الانتاج .

وقد اهتم تيلور بنقطتين أساسيتين : أولاً التنسيق بين مختلف العمليات الفيزيكية والربط بينها ، والآخرى التنسيق بين العمال والعمليات الفيزيكية . وفى سبيل تحقيق هذا الهدف أجرى تيلور ما يسمى بدراسات الزمن والحركة Time motion studies وتمثلت دراسات الحركة فى تحليل العمل الى اجزاء واستبعاد الحركة غير اللازمة لانجازه واستبقاء الحركات اللازمة فقط والربط بينها . اما دراسات الزمن فقد تمثلت فى حساب الوقت المياري الذى يلزم لانجاز كل حركة على أساس اداء عامل قادر جاد . وبهذه الدراسات اعتقد تيلور أنه يمكن تبسيط العمل ورفع معدلات الاداء وخفض التكاليف . واعتقد انه ، بذلك ، توصل الى الطريقة المثلى لاداء كل عمل .

تلك الملاحظات سريعة على عود حركة الترشيد فى المجتمع الأمريكى التى حرص فلاسفة الرأسمالية على نشرها ، بقصد فى مقام الاحاق ، وبهذه وعى احياناً ، وهى العود التى توهه كثيراً من الناس السخفاء انها حقائق لا تقبل المناقشة وبنوا عليها آمالاً كبيرة .

حصار حركة الترشيد

إن منجزات المدنية الغربية ، والمجتمع الأمريكى بصفة خاصة ، فى مجال العلوم الطبيعية وتطبيقاتها (التكنولوجيا) شـء يعق لها أن تزو به . ففى خلال الخمسين سنة الماضية ، على سبيل المثال ، تحقق من الكشوف والاختراعات اضعاف ما تحقق طوال تاريخ الانسان . وقد اهتم جزء كبير من مادة القصص الخيالى العلمى Science fiction ، الذى ظهر فى الحقبة الماضية حقائق واقعة ، بعد أن اتسم نطاق سيطرة الانسان على الكون ليضمحل « الفضاء إنقارح » وقاع المحيطات ، وامتد عمقا ليلج درجة عالية من الدقة .

الآن هذا الجانب فى تجربتى حركة الترشيد فى المدنية الغربية ، والمجتمع الأمريكى بصفة خاصة ، ليس موضوع هذا المقال (وعلى أية حال فقد حظى بأكثر مما يستحق من اهتمام الكتاب والمؤرخين ، الذين بلغ حماس بعضهم للبدئية الغربية حد الادعاء بوصايتها على شعوب المناطق

غير المتقدمة ومسئوليتها فى تحضيرهم وتحديد حياتهم وهى المستوى التى ارتبطت بحركة الاستعمار الغربى الحديث للمناطق كثيرة من العالم) .

موضوع هذا الجزء من المقال هو ما اخفقت حركة الترشيد فى تحقيقه . ولنبداً بسؤال هام هو ماذا حدث للنظام الاقتصادى (الرأسمالى) الذى قام على أساس الترشيد بأكثر درجة والحرية باوسع معنى ، وعلى أن الانسان غاية ؟ لقد أصبح النظام الرأسمالى يقوم على أساس استغلال صاحب رأس المال للعامل بدون حدود . وأصبحت الامكانيات الواسعة التى يقدمها العلم والتكنولوجيا للتقدم تستغل لمصلحة صاحب رأس المال ، وما تعود به من فائدة على غيره إنما يكون بصورة غير مقصودة . أى أن العامل فقد وزنه فى معادلة الانتاج ، كما أن المستهلك فقد وزنه فى عملية التوزيع . وبعبارة أخرى ، فقد العمل قيمته الاجتماعية ، وتضاءلت الاعتبارات الاخلاقية فيه بدرجة مقلقة . ولكن الأخطر من هذا ، كما يقول إيريك فروم ، أن الدخول لم يعد ناتج مجهود شخص بالضرورة ، إذ أصبح بوسم صاحب العمل أن يكسب دون أن يعمل ، أى أنه لم يعد هناك

تبادل بين جهد الفرد وبين تقدير المجتمع له . وكان من أهم نتائج هذا التحول ، فى رأى ثورستين فيلن ، ظهور ما أسماه الطبقة المترفة leisure class التى تملك الكثير دون أن تعمل ، بل ودون أن يكون لها اشراف مباشر على اموالها الموظفة فى الانتاج absentee ownershin ومن مميزات هذه الطبقة ما يعرف بالاستهلاك المظهري Conspicuous consumption استهلاك السلع غير الضرورية التى تنحصر قيمتها فى كماليتها . وهذا فقد الاستهلاك معناه الحقيقى ، وتحول الى أسلوب للتباهى والتنافس على المركز الاجتماعى . ومع زيادة نهم النظام الرأسمالى وشراسته ، ضاعت منه الضوابط التقليدية التى كانت تضمن فى تكفل الإقطاعى برعاية العاملين عنده وحمايتهم ، ولم يعد العامل يحصل على حقوقه الا نتيجة لنشاط التنظيمات العمالية .

غير أن افلاس نظام الاقتصاد الرأسمالى لا يظهر فى أر بقدر ما يبدو فى انزعاج بعض اصحاب المشروعات من زيادة الانتاج الى درجة وجود « فائض » . ولهذا يحدث أن يضطر الى اعدام الفائض خوفاً من تأثيره على حالة الاسعار فى وقت يموت فيه بعض الناس بسبب الحاجة

الى ذلك الناتج نفسه (تضطر الولايات المتحدة الأمريكية وكندا الى اعدام كميات كبيرة من القمح كل سنة في الوقت الذى تصصف به المجاعات باللايين فى الهند ، مثسلا ، بل وفى الولايات المتحدة الأمريكية نفسها) .

وقد ترتب على الميل الى الإنتاج الواسع mass production والتجريد abstraction في مواصفات السلع ، وهما من النتائج المنطقية لحركة الترشيد في الانتاج ، أن قضي على خبرة الحرفي artisan الذى كان ينتج لعدد محدود من المستهلكين ذوى الأذواق المعروفة ويحدد أسعاره على أساس تحقيق ربح معقول . وقد امتد هذا الميل حتى شمل علاقة المشروع الاقتصادى بالمستهلك الذى أصبح شخصا مجردا ، يتحكم النظام فى ذوقه وحاجاته ويوجه استهلاكه لا بحيث ترضى حاجاته بصورة سوية ، بل لكي يشتري ويستهري ، ليُزدهر الاقتصاد ويتعشع ويزداد الربح .

وفى سبيل تحقيق ذلك ، يمسول اصحاب الأعمال على بحوث التسويق market research وعمليات الاعلان وهما من أهم آليات الاستغلال فى النظام الاقتصادى الحر . وبفضل السيطرة التى تحققت لأصحاب الأعمال على السوق والمستهلك لم يمسد الأمر يتطلب أن يتوافر فى الانتاج مواصفات الجودة ، بل أنه لم يمسد من النادر أن يتم انتاج أشياء منخفضة الجودة ، عديدة القيمة أحيانا ، بتكاليف تافهة تروج فى السوق بتأثير الاعلان الذى بلغ فى فاعليته وتركيزه أنه يتوصل الى خلق حاجات لدى المستهلكين رافعا شعار ابطال كتاب عالم جديد جرى Brave New World وس هكسل ، والتى تنادى « لا تؤجل الى الغد متعة تستطيع الحصول عليها اليوم » .

وقد ظهر اخفاق حركة الترشيد واضحا فى نتائج تطبيق أفكار حركة الادارة العلمية ، والتى اتخذت دليلا للادارة منذ بداية القرن وحتى عهد قريب . صعب أن تطبيق أفكار فردريك تيلور حقق بعض النتائج الإيجابية فيما يتعلق برفع معدل إنتاج العامل وترشيد تعامل الادارة مع العمال . ولكن الثمن كان باهظا دفعه العمال بالكامل من راحتهم الجسدية واتزانهم النفسى وأحوالهم المعيشية . فقد سبب الأخذ بنتائج دراسات تيلور ارهاقا شديدا للعامل العادى على أساس أن المعايير التى اخترت وضعت على أساس إنتاج العامل الممتاز ، كما كان فيها ارهاقا نفسيا

له لأنها أغفلت الإيقاع المناسب له وعملت على تكييفه مع الآلة لا تكييف الآلة معه .

وحين أخضعت أفكار ماكس فيبر حول طبيعة النظام البيروقراطى ، الذى اعتبره من أهم مميزات المدينة الغربية ، والثقافة الأمريكية بصسفة خاصة ، حين أخضعت أفكاره للاختبار الأمريكى ظهر بمدها الشديد عن الواقع - ولا أقول خطأ ما الكمال - فقد اتضح أنها تصدق على ما يسمى بالبناء الرسمى للتنظيم البيروقراطى formal structure أى الذى يتحدد وفقا للقوانين واللوائح والوثائق الرسمية ، ولكنها لا تأخذ فى الاعتبار البناء غير الرسمى informal للتنظيم ذلك لأنه الى جانب الاهداف الرسمية العلنية للتنظيم manifest توجد اهداف غير معلنة latent لا تقل أهمية عن الاهداف العلنية ان لم تكن أهم منها ، وقد لا ترتبط بها بأى صورة من الصور ، وبعضها قد يكون غير مشروع . كما أن توزيع السلطة فى التنظيم الهرمى للدادة لا يتحتم أن يكون ملتزما بالخطة الرسمية . فكثيرا ما توجد مراكز دنيا تملك من القوة أكثر مما يفترض أنها تملك بحكم التوزيع الرسمى (سكرتيرة المدير التى تعتمد على علاقات شخصية تربطها به فى استصدار قرارات أو تعطيل أخرى فوق نطاق سلطتها ، على سبيل المثال) . ومن جهة ثالثة فإن التعيين والجزاء لا يتحتم أن يسرا عل أساس اعتبارات ووفق محكات محايدة ، إذ كثيرا ما تلعب الاعتبارات الشخصية دورا بارزا ، ان لم يكن الدور الأهم ، فى بعض الحالات . وقد كشفت دراسات حديثة عن ظاهرة غريبة في معظم التنظيمات البيروقراطية ، وهم ظاهرة التنسرت على المعنى inept ، غير الكفء ، وهجامة ، وصفت ذلك ل . ه . وحة به وعطى عليه ولكن خوفا من أن يؤدي كشف أمره إلى دفع مستوى الاداء المتوقع من الفرد والتنظيم .

وكثيرا ما يؤدي الجبود فى الالتزام over conformity بالاجراءات المحددة للعمل بفرض النظر عن التحول الذى يطرا على الظروف التى تطبق عليها ، أقول كثيرا ما ينتهى الامر الى أن تصبح التنظيمات الإجرائية غاية فى حد ذاتها بدلا من أن تكون مجرد وسيلة . وفى مثل هذه الحالات يصاب العمل بما يسميه شيلين المعجز المكتسب trained incapacity وما يسميه جون ديوى الحصر المعنى .

عن هدفه الأصلي فأصبح هم الإنسان أن « يقتل » الوقت أو « يضيعة » بدلا من أن يستمتع به وأصبح بازائه سلبيا ، وكان المفروض أن يكون إيجابيا معه .

بل إن اغتراب الإنسان امتد ليشمل وضعه من السلطة في المجتمع . فمع أن المفروض أن تكون السلطة تعبيرا عن إرادة الإنسان ، إلا أنها في الواقع قد انفصلت عنه وعلت عليه . وبفضل ما تملكه السلطة من قوة البطش لم يعد الإنسان يملك إلا المسيرة conformity ولم يعد له حتى حق الاعتراض .

ومن الدراسات الكلاسيكية التي تكشف ذيف « النظام الديموقراطي » حتى في أكثر صسورة ثورية ، دراسة روبرت ميشسلسز « الاحزاب السياسية political parties التي تعرض لفكرة The Iron Law of Oligarchy

» حتمية الاستبعاد والتي تلخص في أن التطور امتنظيها للأحزاب السياسية يجعل من المستحيل تفادى تحكم القلة واستئثارها بالسلطة وتحويل الجهاز الى مجرد أداة لقمع الجماهير ، التي تزيف ارادتها ولا تجد رغبة في المشاركة السياسية .

غير أن افلاس حركة الترشيد في الولايات الولايات المتحدة الامريكية لا يظهر في شيء بقدر ما يظهر في العلاقات بين الجماعات السلافية المختلفة هناك (وبخاصة بين البيض والسود) ويكنى أن يقال أن ملايين من المواطنين في أكثر المجتمعات تقدما في مجال العلم والتكنولوجيا ، والثقافة التي تدعى لنفسها دور المثل للتطوير الاجتماعي في مختلف أنحاء العالم ، مازالت حتى بداية العقد الثامن من القرن العشرين تكافح من أجل المساواة في الحقوق المدنية الانسانية ، حق التعليم ، والعمل الشريف ، والعلاج عند المرض وغيرها . وقد كتب في هذا الموضوع الشيء الكثير ، ولكن من أصلق ما كتب فيه مؤلف جوانو ميردال الكلاسيكي An American Dilemma وفيه عرض واف مندم بالوثائق للمأساة التي يعيشها الشعب الامريكي كله .

ولا يقتصر قصور التنظيم البيروقراطي على تركيبيه وأدائه لوظائفه ، ولكنه يمتد الى مجال الحياة الخاصة للعاملين فيه . إذ يتحكم رأس المال في نظام التعليم الذي يتلقونه ، على أساس أن برامج التعليم الجامعي تتأثر بنفوذ رجال الاعمال الى حد بعيد ، وطموحهم المهني الذي يتأثر بوسائل الاعلام التي تخضع لسيطرة رجال الاعمال ، وفي حياتهم الشخصية لما يتطلبه التنظيم البيروقراطي في الموظف ، وبخاصة مستويات الادارة الوسطى والعليا ، من مواصفات شخصية خاصة لطباعه وأسلوب حياته ورفاقه وحق الفتاة التي يتزوجها . وفي كتاب انسان التنظيم

The organization main

لوكيم فوت هوايت صورة مذهلة للوضع الذي انتهم اليه الانسان العادي في مواجهة التنظيم .

وتتفق هذه الصورة في ملامحها الاساسية مع تلك التي رسمها دريفيد ويسمان للإنسان في المجتمع الأمريكي بصفة خاصة ، والتي تلخص في أنه يسير وفق توجيه الآخر . other direct أي أنه فقد القدرة على الاختيار بنفسه لنفسه ، وأصبح يصدر في تصرفاته واتجاهاته على أساس ما يتوقع الآخر منه .

ويتجسد اخفاق حركة الترشيد بوضوح في ظاهرة اغتراب alienation الانسان المعاصر ، وهي الظاهرة التي خصص لها ايريك فروم الكثير من الجهد والحيز في مؤلفاته العديدة . ويلخص ايريك فروم فكرته في أن الانسان في المجتمع الامريكي المعاصر أصبح غريبا عن الآلة التي يعمل عليها لا يملكها ولا يسيطر عليها ، غريبا عن المادة التي يتعامل معها لا يعلم عن طبيعتها غير القليل جدا ، غريبا عن ناتج عمله لا يتحكم فيه ولا يستفيد منه بصورة مباشرة بل ولا يتدخل في تحديد مواصفاته . ومن هنا فقد العمل بالنسبة له قيمته الذاتية وأصبح مجرد وسيلة للكسب .

ولا يقتصر اغتراب الانسان المعاصر على مجال عمله ، وإنما امتد ليشمل أسلوب استهلاكه لوقت ما بعد العمل . فمع أن حجم « وقت الفراغ » يتزايد نتيجة لتناقص ساعات العمل ، ومع أن المفروض فيه أن يكون استثمارا مكسلا لوقت العمل يتجدد فيه نشاط العامل ، إلا أن خضوع استهلاكه لأساليب الترويج التجارية قد أبعد

وامتدت الروح المحافظة للنظام الجديد لتقيد حركة الفكر • فضعفت حركة النقد الاجتماعي ولم يعد التأمل والتفلسف من الأمور التي تستهوي المفكرين المعاصرين ، الذين أصبحوا وظيفتهم تبريرية لوجود النظام القائم ودفاعية عنه ، ويقدم دلائل بل مثلاً لهذا المصير المؤسف لبعض المفكرين في كتابه « انتهاء عصر الايديولوجيات The End of Ideology » زاعماً افلاسها وبداية عصر العلم والتكنولوجيا وقد تلقت وسائل الاعلام وأدواتها تلك الفكرة وحاولت ترسيخها ونشرها على أوسع نطاق •

غير أنه لم يمر وقت طويل قبل أن تتسوال الأحداث تقدم دليلاً قاطعاً على زيف انتهاء عصر الايديولوجيات وافلاس فكر دلائل بل نفسه • فكانت حركات طلاب الجامعات في الولايات المتحدة الأمريكية ، والثورة الثقافية في الصين وتلتها ثورة الشباب في فرنسا في ربيع ١٩٦٨ • وكلها - مع بعض الاختلافات - تصر على ضرورة اطراح الفكر التقليدي والنظم القائمة المرتبطة به والتي تقوم سير الإنسان في طريق التقدم ، وتطالب بثورة ايديولوجيات جديدة توضع على أساسها برامج ثورية للعمل الاجتماعي •

وبالرغم من بعض الفروق الهامة أحياناً - التي تفصل بين هذه الحركات (وكذلك حركة بعض الدول النامية) - إلا أنها تلتقي جميعاً عند نقاط هامة ، أولها : أن النظام القائم *status quo*

معيب إلى حد وجوب التخلص منه ، والثانية أن التخلص من ذلك النظام يجب ألا يتأخر كثيراً بل يكزم أن يتم بسرعة ، والثالثة أن النظام الجديد يجب أن يتشكل بحيث يعيد الإنسان العادي إلى مركز الاهتمام أي إلى وضعه كغاية لا كوسيلة إلى غايات أخرى ، والأخيرة أن التحول يجب أن يسير وفق منهاج فكري وعمل واضح • ولئن يتحقق هذا التحول بمجرد الأمل إذ لابد من حركة دائرية تنتقل بها السلطة في المجتمع من يد القلة إلى ممثلين حقيقيين للعمل والفلاحين ، ذوي المصلحة المشروعة ، بشرط أن تحتفظ بثورتها ونقاها •

وتتفق الحركات الراديكالية مع تشاؤل وإيت ميلز في أن تحقيق هذا الأمل العزيز يتطلب منا أن أن نفكر في المستقبل لا كمجرد توقعات • كمسئولية تحتم على كل منا أن يكون إيجابياً • كما أنها تؤكد رأيه في حيوية دور العقل النقدي في تشكيل التاريخ الإنساني ، وفي أن الحرية شرط ضروري لقيام العقل بهذا الدور •

واضح من استعراض حصاد حركة الترشيد في المجتمع الأمريكي أنها لم تنجح في تحقيق وعودها وأنها خيبت آمال معظم الناس فيها • والسؤال المنطقي الآن هو لماذا أخفقت الحركة في تحقيق أهم وعودها والآمال التي عقدت عليها وبخاصة في زيادة انتاجية الجهد الإنساني وتحير الإنسان من الخضوع والوعز •

السبب ، بالطبع ، لا يرجع لقصور في حركة الترشيد في ذاتها ولكنه يرجع إلى طبيعة القوى التي توجه الحركة ، والتي انخرقت بها عن قصد عن أهدافها الأساسية •

فالعقلانية لم تكن حركة استمولوجية بحتة ، وإنما كانت جزءاً من حركة اجتماعية واقتصادية وسياسية ثورية ظهرت إحدى نتائجها في الثورة الفرنسية (ذلك أن الثورة أعلنت السلطان المطلق للعقل ونادت بالآي اعتراف بصحة أي دستور سوى ما يمكن الاعتراف به وفقاً للعقل ، أي أن الفكر لم يعد يخضع للواقع وإنما أصبح يحكمه) • غير أنه بانتصار البرجوازية في صراعها مع الإقطاع فقدت العقلانية الكلاسيكية وظيفتها الأساسية في خدمة البرجوازية ولم يصد مسكناً أن تحتفظ بثورتها وتضمن حماية هذه الطبقة في الوقت نفسه • ومن هنا بدأت تتخلص من راديكالياتها ، حتى انتهت إلى نوع من الوضعية السلمية التي وضعت نفسها في خدمة المصالح الرجعية •

وكانت العقلانية التي أخذتها الولايات المتحدة الأمريكية عن أودبا عقلانية برجماتية توافق حاجات المهاجرين الأوربيين الذين حرصوا على أن يستفيدوا من العلم الحديث إلى أقصى حد في فتح العالم الجديد والاستيطان فيه واستثمار ثرواته • ولم يستوهم العقل النقدي وإنما استواهم العقل التطبيقي الذي يلبى في التحكم في الواقع بغض النظر عن الاعتبارات الأخلاقية • ولهذا اتجهت العقلانية البرجماتية إلى الاهتمام بالمعرفة النافعة وعزفت عن التأمل ، واعتلت باليقين وانصرفت عن الشك والتردد ، وركزت على الأمن والنظام ونفرت من الثورة والتغير الفجائي • ووضعت نفسها في خدمة قطاع صغير من المجتمع هو الطبقة الرأسمالية • ومن ثم فقد الإنسان العادي قيمته كغاية ، وأصبح مجرد وسيلة تستخدمها الرأسمالية

هربرت ماركيز وأزمة الفكر النقدي

عبد السلام رضوان



لقد نقد الفكر طبيعته الثنائية العاكسة
للتناقض والحاملة له والعاملة على تجاوزه في وقت
مما ، وتحول فكر أحادي البعد ، لقد أحبط
منطق التناقض وحددت إقامة المفاهيم - السميولية
والتجاوزه بطبيعتها الكامنة - في نطاق الساملية
والموظفية ، وساد الفكر الإيجابي (الوهمي)
ساحة النشاط الذهني الإنساني وتقلص نفوذ الفكر
السلبى وانزوى بعيدا في مخيلات فردية ترفض ما
هو قائم وتكشف ما تنطوى عليه ديناميته الظاهرة
من سكون شامل ، وما تخبئه عقلانيته من جلدور
لا عقلانية .

التقدم التقني الهائل الذي حققته الرأسمالية الغربية عن لوحة طبقية غريبة مفاجئة .. مثبته للنظرية وللتفسير الثوري - لقد تحولت العقائدية التكنولوجية - في مسار التطور التاريخي لعلاقات الانتاج البرجوازية - الى عقلانية سياسية .. عقلانية سيطرة .. وبدت الممارسة الثورية - داخل اطار العمى الاجتماعية - شبحا هزيلا يقف على هامش الحياة الاجتماعية في مجتمع التقدم والوفرة الذي يشكل يوما ويلى حاجات وصوبات الافراد على اختلاف انتماءاتهم الطبقية، مجتمع التلبية الاضطرادية لحاجات الفرد اليومية، لقد انحزت مجتمعات الغرب الصناعية تحولاً تاريخياً هاماً في مجال استغلال الانسان للانسان، كما في مجال السيطرة على الطبيعة . فلقد أصبح الاضطهاد يمارس (ينجاح) مساحق اصاب همه

انظريه التقدير ومضامينها ومفاهيمها الثورية انظر والضمور والتخدر والمادية عن طريق تقسبل الحاجات والصوبات الفردية وتلبية واشبعها لا عن طريق تبيتها أو سجاهها .. نالاجارات العظيمة للمجتمع الصناعي المتقدم تكفل بصورة متزايدة النمو والانساع - على مصيد الفشت والانتماة للطبقية التياينة - تلبية اضطرادية باهرة للحاجات والريغات ، وتخلق عن طريق اجهزة الاتصال الجماهيري - الاعلام والاعلان والثقافة - الوسائل المناسبة لترويض وارضاء النزوات والريغات والتطلعات الثقافية والفكرية والفنية للاتجاهات والنزعات الانسانية المتباينة .. ويعلن هذا النجاح عن نفسه في واقعة أن « المفارقة (أو الصراع) بين (المعطى) و (المكن) بين الحاجة الملابة والحاجة الغير ملابة ، قد اخذت تخف حدتها » .

« ان ما يسمى بتحقيق المساواة بين الطبقات يسفر هنا انقلاب عن وظيفته الايديولوجية ، فاذا كان العامل ووب عمله يشاهدان نفس البرنامج التلقوئي ، واذا كانت السكرتيرة ترتدي ثيابا لا تقل اناقة عن ابنة مستخدمها ، واذا كان الزنجي يملك سيارة من طراز كاديلاك ، واذا كانوا جميعا يقرأون الصحيفة نفسها ، فإن هذا التماثل لا يدل على زوال الطبقات ، وانما يشير على العكس الى مدى مساهمة الطبقات السائدة في تحديد الحاجات والتليات التي تضمن استثمار السيادة لها » (ص ٤٤)

وهكذا ، يتحدد موضع التناقض بين الطبقات الاجتماعية (بعد أن فقد الصراع بين الارادات الطبقية مضبونه ومفراه داخل البناء الضخم للمجتمع

» ان المجتمع الصناعي المتقدم بوصفه عالما تكنولوجيا هو عالم سياسي أيضا ، فهو المرحلة الأخيرة من مشروع تاريخي نوعي في سبيله الى تحقيق والانجاز ، أعنى تجربه الطبيعة وتحويلها وتنظيمها باعتبارها مجرد دعائم للسيطرة . فالمشروع كلفا تطور كيف عالم الكلام والعمل ، عالم التقسافة على التصعيد المادى وعلى التصعيد الفكرى ، وعن طريق التكنولوجيا تلتقم الشفافة والسياسة والاقتصاد في نظام على الخضوع يقترس او يثبد كل الاحتمارات والحلول البديله . وبهذا النظام انتاجية وطاقة متعاظمتان تقودان المجتمع الى الاستغفار وتحسبان التقسدم التقنى في مخطط السيطرة . ان العقلانية التكنولوجية قد غنت عقلانية سياسية » (ص ٣٢) (٢٨)

ان هذه الرؤية الغير محايدة للتقدم التقنى والتكنولوجى المعاصر هي نقطة الانطلاق الأساسية لتشد مريكوز - الاكادىمى - لتشييد لوحة الحياة الاجتماعية المعاصرة في ابلدان الصناعية المتقدمة . لقد واصلت علاقات الانتاج الرأسمالى سيرها قدما محتفظة بإتارنها ذو المظهر الدينامى انكاذب ومطورة اياه في أشكال جديدة ابداعية لاستغلال الانسان للطبيعة واستغلال الانسان للانسان .. وكان التقدم الهائل الذى احرزه العلم منذ فجر الثورة الصناعية وعبر القرن التاسع عشر (قرن ازدهار المجتمع انبرجوازى واكتساح مقسوماه ومصلاحه التاريخية ، القرن الذى تبلورت فيه ايضا ملامح الصراع بين الطبقات الاجتماعية ، وأسفر التناقض بين مصالحها عن نفوذه داخل الحركة التاريخية للمجتمع الصناعى المتجه نحو المكنة والاحتكار) كان يواصل السير قدما أيضا في ظل هذه العلاقات نفسها مفسحا الطريق أمام التنظيم التقنى التكنولوجى لعملية الانتاج الاجتماعية بأسرها .. ولم تكن للنتائج المصاحبة لضرورية الاجتماعية لعملية الانتاج تلك المعالم التى ترسمها المادية التاريخية .. ولم يكن التناقض الذى استمر استغلاله عن الارادات الطبقية الحاكمة خلال القرن التاسع عشر آيا من الامكانات انتفيجية التى كان التفسير الاجتماعى الجندى في النظرية النقدية (أى الماركسية من منظور ماركوبزى) مقترنا بها .. فقد أسفر

✽ الفقرات المقتبسة من ماركوبز في هذا المقال من كتاب «الانسان ذو البعد الواحد» ، الترجمة العربية للارد. جورج طرابيى ، منشورات الاداب ، بيروت ، ١٩٦٦ .

تلك الاختيارات والحلول البديلة يبدو وكأنه مسألة تفضيل شخصي (أو ارتباط جماعية) .
(ص ٢٩) .

من الواضح أن عوامل التفسير الاجتماعي الأساسية الفاتية عن الانظار والمنعنة ، تقييد وتنعدم في اللوحة المشاهدة للواقع الاجتماعي القنائم والتي تجسدها رؤية ماركيز النقدية بالذات . . . الرؤية التي ترى النفي أو الرفض لما هو قائم مقترنا بوعي الانسان لا بوعي البشر . . . بإمكانيات الذهن الفرد الذي يتأمل من الخارج هذا النظام الكلي الاستبدادي الذي يوحد هوية الفرد بالواقع القائمة وبنظام الانتساج والاستهلاك الكلي المحصور . . . فلقد انتهى التناقض الأساسي بين البرجوازية والبروليتاريا بتخدر الوهي البروليتاري وانطوائه وتوحده ببنية مجتمع الوفرة *

• تشارك المجتمعات الاشتراكية الأوروبية - من وجهة نظر ماركيز - المجتمع الصناعي المتقدم في العسكرية الرأسمالي في هذه السمة النوعية ، ففي هذه المجتمعات تقدم البروليتاريا الحاكمة لجماهير البروليتاريا وهما وحرية لورين جاهزين ، وما ينطبق على بلدان الغرب الصناعية المتقدمة - وهي لاتتمتع في نظر ماركيز بأى فوارق نوعية مميزة فيما بينها - بنطبق أيضا على المجتمعات الاشتراكية التي تقدم مشروها جاهزا يلي حاجات جماهير الشعب ويسرعها « من الخارج » ومن خلال الصيرورة نفسها لجهاز الانتاج التكنولوجي المتقدم (مع غياب صورة التملك الفردي) . . . وفي « الماركسية السوفيتية » (١٩٥٨) يقدم ماركيز تحليلا « نقديا » يثير الدهشة لتجربة التحول الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي ، ذلك ان هذا التحليل (الذي يفسح الماركسية السوفيتية وتجربة الثورة الاشتراكية وموضع سلطة الدولة داخل فترة الانتقال الى الشيوعية وطبيعة القوانين الموضوعية التي تحكم هذه الفترة ، في نطاق التنظيم النقدي والى الماركسية الماركيزية) قد انتهى الى اعلان انتهاء نفوذ القوانين الموضوعية التي تحكم فترة الانتقال التاريخية الى المجتمع الشيوعي ، وهي القوانين التي حددت النظرية الماركسية مبالحا : فقد ذوي مضمون هذه القوانين واستنفذ في الفترة التاريخية التي شهدت تجربة تفسييد المجتمعات الاشتراكية الأوروبية ، وتجانس الشرط الانساني وتوحد على جانبي الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية ، وبجهد معالم صراع جديد مختلف نوعيا . . . صراع بين الانسان وبين الانظمة الكلية الاستبدادية ، بين الثنويديين والمتردين (الطبقة والنووج والمطلين والفقين الافراد في المجتمعات الصناعية الغربية وفلاحى فيتنام وكوبا ولوار الصين في المجتمعات المناهضة للامبريالية) وبين حضارة القمع القائمة !

التكنولوجيا والوفرة) في نطاق النشاط الذهني لافراد يقفون خارج هذه اللعبة الهائلة واجادة التي تستحق من معارضة قائمه او ممكنة عن طريق امتصاصها واستقطابها داخل الصيرورة انظاهرة الدينامية للجهاز الانتاجي وللمؤسسات الاجتماعية المسيطرة : « وازاء الانجازات العظيمة للمجتمع الصناعي المتقدم ، يبدو أن النظرية النقدية ما عادت تستطيع أن تبرر عقلايا ضرورية تجاوز هذا المجتمع . فقد اصاب الفراغ بنية النظرية بالذات لان مقولات النظرية الاجتماعية قد تطورت في عصر تلاحت فيه حاجة الرفض والنقض والهدم مع قوى اجتماعية حقيقية وفعالة » .
(ص ٣٠) .

ان أزمة العقل هي اذن أزمة النظرية النقدية، أزمة التجاوز والتعالى على ما هو معطى وقائم ازاء نظام كل المحصور يتبع سياسة الدمج المتعاطف للمتعاضات ويوحدها ببنية الواقع الاجتماعي القائم ويمررها في صيرورته . هي تلك الواقعة الهائلة التي انهزم فيها العقل أمام جبروت البناء التكنولوجي السياسي للمجتمعات الصناعية المتقدمة . . . امام عقلانية تكنولوجيا السيطرة . . . ليست أزمة العقل في هذا العصر اذن توقفا للطاقة المعرفية والاستكشافية للعقل (أمام واقع انساني محير في ذاته) عن العطاء ، ليست أزمة معرفية ولا انطولوجية ، كما انها - في الوقت ذاته - ليست تناقضا حيا مشاهدا بين قوة العقل النقدية وامكاناته التحريرية للوعي الانساني وبين قدرة المؤسسات الاجتماعية المسيطرة - على الواقع الاجتماعي الراهن - على تثبيت التوازن الاجتماعي السياسي القائم . . . وانما هي بالأحرى واقعة انهزام أصيلة !

« في القطاعات المتطورة من المجتمع المعاصر توجد اليوم مصلحة قوية توجد خصوم الأمم بهدف الحفاظ على المؤسسات وتدعيمها » ان فكرة خلق تغير نوعي في المجتمع الرأسمالي تنبئ وتتلشى أمام تلك الحاجة الواقعية التي تقبل بتطور غير انفجاري ، وعندما تكون عوامل التغير الاجتماعي الأساسية غائبة عن الانقار ومقدمة ، يتكفي النقد على نفسه في توقعه التجريد . . . والحق انه لم يعد هناك اليوم وجود لأرض مشتركة بين النظرية والممارسة ، بين الفكر والعمل . . . ويبدو تحليل الاختيارات والحلول البديلة ، بالرغم من طابعه الاختباري الوطيد ، أشبه ما يكون يتأمل نظري غير واقعي ، كما أن الالتزام بالدفاع عن



ونسلع والخدمات التي ينتجها « تبيع » أو تفرض النظام الاجتماعي من حيث أنه مجموع • ان وسائل النقل والاتصال الجماهيرى ، وتسهيلات المسكن ونظام والملبس والانتاج المتماثل لصناعة اوقات انقراض والأعلام ، ان هذا كله تترتب عليه مواقف وعادات مفروضة وردود فعل فكرية وانفعالية معينة تربط المستهلكين بالمنتجين ربطا مستحبا بهذا انقراض أو ذاك ، ومن ثم تربطهم بالمجموع • ان المنتجات تكيف الناس مذهبيا وتشرطهم ، وتصلطن وعيا زائفا عديم الاحساس بما فيه من زيف • وعندما تصبح هذه المنتجات المفيدة في متناول عدد أكبر من الافراد المنتجين الى طبقات اجتماعية أكثر تمعددا تخلق قسمة الاعلان والدعاية قسرا لنهية • وهو بلا أدنى شك طرز للحياة أفضل من السابق ، ولكنه من هنا بالذات يكتسب مناعة ضد كل تغير نوعى • وهكذا يتكون **الفكر والسلوك الأحادي البعد** • ونعنى بذلك أن الأفكار والضميريات والتطلعات التي تتجاوز من حيث مضمونها ، عالم الكلام والانشاء القائم ، تطرح وتنبذ ، ويقضى عليها بأن تكون جزءا من هذا العالم ومصطلحات له • اذن لعقلانية النظام واتساع نطاقها كيميا يضيفان تعريفا جديدا على تلك الأفكار والضميريات والتطلعات» (ص ٤٧) •

فلنرى مع ماركيز كيف يتحدد الوعي الفردي لجماهير المنتجين داخل الدينامية الدائرية لمجتمع سياسى سكونى أساسا : « لقد أشرت لتوى الى أن مفهوم الاغتراب يصبح أشكاليا عندما يتوحد الافراد مع الوجود المفروض عليهم ويجنون فيه تحقيقا وتلبية • وهذا التوحد ليس وهما ، انما هو واقع • بيد أن هذا الواقع لا يبدو هو نفسه أن يكون سوى مرحلة أكثر تقدما من الاغتراب • فهو قد أصبح موضوعيا تماما ، وباتت الذات المفترية مبتلة من قبل وجودها المفترى • ولم يعد هناك غير بعد واحد مائل في كل مكان وتحت شق الأشكال • ومنجزات التقدم بالذات تحول دون طرحها على بساط البحث أيديولوجيا كما تحول دون تبريرها • والوعي الزائف لمقلانيتها قد أصبح أمام محكمته الذاتية هو الوعي الصحيح • ولكن اذا كان الواقع قد امتص الأيديولوجيا فهذا لا يعنى أنه لم تعد هناك أيديولوجيا • بل يمكننا القول على العكس أن الثقافة الصناعية المتقدمة أكثر أيديولوجية من الثقافة التي سبقتها لأن الأيديولوجيا تحل مكانها اليوم فى صيرورة الانتاج بالذات • ومثل هذا القول يسفر النقاب، على نحو مثير للمشاعر ، عن المظاهر السياسية للعقلانية التكنولوجية الراهنة • فالجهاز الانتاجى

وقت معا ، وتحول الى فكر احادي البعد : لقد احبط منطق التناقض وحددت اقامة المفاهيم – انشمولية والمتجاوزة بطبيعتها الكامنة – في نطاق العاملية والوظيفية ، وساد افكر الایجابی (الوضی) ساحة التسلط الفهني الانساني وتقلص نفوذ الفكر انسلبی وازوى بعيدا في مخيلات فسرديه ترفض ما هو هام وتكشف ماتنطوي عليه ديناميته الظاهرة من سكوت شامل، وما تخبئه عقلانيته من جوار لا عقلانية . كذلك فقدت اللغة حيويته وتوترها الكامنين – تحولها الى لغة احادية البعد – عندما قضى التقدم التقني والتشكيك العقلاني « التكنولوجي » لمجتمع الوفرة والحرب على طابعها الثنائي البعد ، وعندما تحولت الى جمل منفصلة تقرر ما هو قائم وتنقل جزئياته في حالة انفصال وجود وتراكم ، وعندما اغتصب توترها الكامن الذي ينبئ عن انتقاص الكامن في الواقع ويشير اليه . . . لقد تحولت الى عالم انشائي مطلق تتجسد في عيساراته استجابات الارادات المغتربة والمتشعبة في عالم سياسي مغلق وكلي الحضور .

لقد تحدد الفكر كما تحددت اللغة وظيفيا ، ولم تمد مهام العقل التاريخية صاحبة منجزات المجتمع الغربي الحديث سوى محض املاات ميتافيزيقية واساطير تند عن المنطق وتضافي الحس السليم وتعارض مع النظرة العلمية و « الفهم » العيني للواقع . ذلك ان العلم كان قد تحدد وظيفيا (بحكم حيادية النظرية العلمية والفكر العلمي الاستكشافي ذاتها) عن طريق الصيرورة الانتاجية التي تحدها وتنسلط عليها علاقات الانتاج البرجوازية ، تحدد كاداة ايجابية لتثبيت وترسيخ معالم حضارة الرفاهية والحرب، الحضارة التي تحول البشر « الافراد » الى مستعبدين باسم الحرية ، واصبح على الصعيد المطري مطلقا (من حيث هو فهم شرعي وعقلاني للواقع وللطبيعة معا) للتعالى على التامل الحر للفكر التقدي السلبی . ان نظرية المراحل الثلاث الشهيرة التي تقع الميتافيزيقيا في داخلها كارض غاضت معالها بعد ان تجسدت تاريخ الوعى والانتاجية البشريين في مرحلة « العلم » ، تقف في ضوء النظرية النقدية كحكم مسبق وجائر على الميتافيزيقيا وعلى امكانات الفلسفة التاملية الكامنة التي اصبحت في عصر العقلانية التكنولوجية نقطة الانطلاق لحقبة لتجاوز الشرط الاستبدادي لحضارة العلم والتكنولوجيا : « واذا كانت صحة المفاهيم الميتافيزيقية مرهونة بضمونها التاريخي

» ان الشكل الجديد من التفكير (العاملية في الفيزياء والسلوكية في العلوم الاجتماعية) هو اليوم الميل الرئيسي في فلسفه وعلم النفس وعلم الاجتماع وفي ميدين أخرى . واذا ما تبين أن المفاهيم عبر دابلة للتعريف بمصطلحات العمليات، فان العديد من المفاهيم التي كانت معيقة في الماضي سيستبعد وينتد . ان ثمة نزعة تجريبية جذرية تتخذ اليوم نهجها منهجي للنقد الذي يوجهه أولئك المنعمون الى ادعاءات العقل ومزاعمه . وما هذه النزعة التجريبية الا نزعة وضعية تشكل في رفضها العناصر المتعالية على العقل ، المغايل الا دانيي للسلوك المكتسب اجتماعيا (ص ٤٩) .

لقد وقع العقل النظري اسيرا بتحديدات افكر داخل نطاق انسلوكيه والعاملية والفهم الوضعي للعالم الفيزيائي والواقع الاجتماعي معا . وفي حدود الاجراءات الذهنية امارسة الان على انصياع النظري (والسائدة بحكم توافقها مع وتليتها للمقتضيات الاجتماعية انسياسية مع يستبعد فيها الانسان عن طريق تقديم الحرية جاهزة ايه في شكل سلمة) تنقلص الطاقة الثورية للمفهوم وتتضائل قدرته على تجاوز ما هو معطى وتغلقه ومن ثم رفضه بتفجير الممكن وتجسيده في داخل المعطى ومن خلاله .

ان هذه الواقعة التاريخية آلتى شلت فيها قدرات العقل النظري وحددت في نطاق الاجراء الذهني الوظيفي العلمي (والذي يصف للواقع ويفسرها ويشير بتفسيرها داخل الاطار العام الشامل نفسه ، بل وباسمه في معظم الحالات) هذه الواقعة التاريخية ليست سوى المرحلة التي توقف عندها الآن مسار التطور التاريخي للفكر، المرحلة المصاحبة والمساكة لدرجة التطور التي بلغتها البنية الاجتماعية السياسية للمجتمعات الغربية الصناعية . . . انها المسار الذي تقدمت فيه العقلانية لتتحول من قوة سالبة نافية متجاوزة لمسا هو قائم الى اداة لتبريره وتجسيده ابعاده وتثبيتها باضفاء الشرعية عليها (١) .

لقد فقد الفكر طبيعته الثنائية العاكسة للتناقض والعاملة له والعاملة على تجاوزه في

(١) يرى ماكروكز ان الاجراء الذهني الوظيفي العلمي هو الطابع المميز للفكر المعاصر في المجتمعات الاشتراكية الأوروبية أيضا ، وان الفارق المميز بينها وبين مجتمعات الغرب هو ان مادة هذا الفكر هي الماركسية اللينينية من الاولى وهي الوضعية والبرجماتية في الثانية !

(أى بدرجة تحديدنا للآفاق التاريخية المحتملة) ، فإن العلاقة بين الميتافيزيقا والعلم تكون علاقة تاريخية محضة . ان قانون المراحل الثلاث الذى قال به « سان سيمون » والذى ينص على أن الحضارة تعرف المرحلة الميتافيزيقية قبل المرحلة العلمية ، ما يزال يعد قانونا صحيحا فى ثقافتنا نحن على الأقل . ولكن هل نظام المتعاقب هذا حتمى أبدا ؟ أم أن التحويل العلمى للعالم يتطوّر من ذاته على تعاليم الميتافيزيقى الخاص ؟ ان العقلانية العلمية المترجمة الى سلطة سياسية هى ، فى المرحلة المتقدمة من الحضارة الصناعية ، العامل الحاسم فى تطور الاتصالات التاريخية . ومن هنا ينطرح السؤال التالى : هل ستميل هذه السلطة السياسية الى نفي ذاتها ، أى الى دعم « فن الحياة » ؟ الحق أنه اذا ما استمرت المجتمعات القائمة فى تطبيق العقلانية العلمية بصورة منهجية ، فانها ستتوصل الى مكتنة كل العمل الضرورى اجتماعيا لكن القمعى والاضطهادى فرديا ، وعند هذه المرحلة من المكتنة الشاملة ستكون العقلانية العلمية فى بنيتها واتجاهها الحاليين قد أدركت غايتها ووصلت الى منتهاها . وإى تقدم فيما وراء هذا الحد سيكون بمثابة قطيعة تكرر انقلاب ملكوت الكرم الى ملكوت الكيف . وبذلك سيكون واقع إنسانى جديد مفاهيمى جوهريا ، أى وجود فى زمن حر فعلا ومن خلال تلبية شاملة للحاجات الحيوية . وفى مثل هذه الشروط يمكن أن يتجه المشروع العلمى بالذات نحو غايات تتجاوز الغايات النفعية ، نحو « فن الحياة » ، لأنه سيكون قد تحرر من ضرورات السيطرة ونزواتها . وبعبارة أخرى ، ان الشرط الضرورى المسبق لتجاوز الواقع التكنولوجى هو تحقق هذا الواقع واكتمال صيرورته . أما العقلانية التى ستفسخ المجال أمام هذا التجاوز فستكون من خلال تحقق هذا الواقع . (ص ٢٤٢ - ٢٤٣) .

لقد تحولت حركة الديالكتيك أو هي أزيحت (فى ضوء النظرية النقدية) من مجال التناقض بين قوى وعلاقات الإنتاج الاجتماعية ، بين العمل والراسمال ، بين الطبقات الاجتماعية المالكة

والطبقات العاملة المضطهدة ، بين الوعى الثورى الذى يعكس متطلبات قوى اجتماعية تتجسّد حياتها فى نفي التشكيل الحياتى القائم للمجتمع الانسانى وبين قوى اجتماعية تقف حياتها وازدهارها وخلوها على الدعائم الحضارية القائمة ، تحولت الى مجال التناقض بين الحاجات القمية والملبة والحاجات الحيوية المكبوتة للفرد ، بين الغايات « الحرة » والغايات « النفعية » ، بين الوعى الفردى النقلى والوعى الجماعى الشمولى المتسلط ، بين المجرّد المتجاوز للمنيء بالتفسير وبين العيني الذى يجسّد ارادات القوى الاجتماعية التاريخية المتمثلة المخدرة والمقضى عليها بالتشيز .

لقد انتقلت مهمة تحرير الامكانيات الانسانية المثبطة وتحريرها ، مهمة تشييد حضارة انسانية جديدة تقوم على التلبية الحرة العقلانية للحاجات الحيوية ، على الوجود المهدى (الذى تتجاوز من حلة النضال من اجل الوجود .. بتجاوزه لمجتمع انساني يقوم على تقسيم العمل وعلى استغلال الإنسان للانسان) ، من نطاق السياسة الى الفلسفة .. ومن مجال صراع الطبقات الى صراع الافراد المبتودين والمنفصلين عن هوية النظام القائم .. ان عبارته المتشائمة «وعندما تكون عوامل التغير الاجتماعى الاساسية غائبة عن الأنظار ومنعومة ، ينكفى التمدد على نفسه فى قوقعة التجريد » ، تطلق على رؤية ماركيز ومحاولة تجسيد أبعاد الشرط الانسانى المعاصر اسما : انه رجل التجاوز والرفض الادانة .. وهو الاكاديمى الذى حول مقولات الفلسفة وامكاناتها النظرية الى قوى يطلقها من موقع الشباب الهيجل (الذى كان نفديا أيضا) لتهز دعائم هذا البناء الاجتماعى السياسى الضخم .. ان اليوتوبيا والميتافيزيقا والتأملات الفردية السالبة والثائرة على ما هو قائم هي أدوات هذا الفيلسوف - الهيجل اليسارى المعاصر - الذى يدين الحضارة القائمة ويشير الى الوجود الانسانى المهدأ والى حضارة الانسان الحر بتصورات فيلسوف - اكاديمى - ثائر .. وأدوات ماركسية نقدية !



الحرس

من اوجمة السيكلوجية



د. فؤاد أبو حطب

تشتق من العلوم الطبيعية . ومع ذلك فقد كانت الثورة ضد عدد من النظريات الفلسفية التي أطلقوا عليها جميعا وصف « الوضعية » . وبالطبع لا يتسع المقام للأفاضة في عرض هذه النظريات ، وحسبنا أن نشير الى أن العقيد الاخير من القرن التاسع عشر بصراعاته وخلافاته وتناقضاته أفرز مجموعة من الافكار ازدادت وضوحا في أوائل القرن العشرين ، ثم تذبذب الاهتمام بها شدة وضغفا خلاله . وهذه الافكار الأساسية هي :

- ١ - الاهتمام بمشكلة الاشعور والنور الذي يلعبه في سلوك الانسان فردا أو جماعة .
- ٢ - البحث عن معنى الزمن والديمومة في علم النفس والفلسفة والأدب والتاريخ .
- ٣ - السعي لتطليد « طبيعة المعرفة » فيما يسميه ولهم دلتى « علوم العقل » .
- ٤ - الاهتمام في ميدان السياسة بالنتيجة التي تقود وتقرر وتبتكر .

ويمكن وراء هذه القضايا الاربع مفهوم الحدس intuition (١) الذي شاع عند مفكرى هذا العصر شيوعا كبيرا كطريقة للوصول الى الحقيقة . وبالطبع لم يكن الحدس عندهم من النوع العقلاني الذي استخذه ديكارت أو اسبينوزا وإنما كان نوعا من رد الفعل العنيف ضد العلم والمنطق والعقلانية والتجريبية المادية والتحليلية واختصار « الوضعية » بالمعنى الواسع الذى أشرنا اليه . فالحدس عندهم فهم مباشر

يؤكد ستيوارت هيوز Hughes في كتابه « الشعور والمجتمع » أن العقد الاخير من القرن التاسع عشر والعقد الذى تلاه هما الفترة التى تم فيها تشكيل عقلية القرن العشرين . وقد وصفت هذه الفترة بأوصاف عدة مثل الرومانتيكية الجديدة والصوفية الجديدة واللاعقلانية أو مناهضة العقل . والواقع أن هذه الاوصاف جميعا لا تصف بالذات خصائص التفكير فى ذلك العصر . فلم يكن هجوم باريكو وكروشميه وسورل وبرجسون وفرويد ويونج وماكس فيبر وغيرهم على كل مبادئ عصر أنتوير ، وإنما انصب الهجوم على جبهة محدودة هى جبهة الوضعية . ولم يقصدوا بالوضعية مجموعة الافكار والنظريات التى تربط بافيلسوف الفرنسى أوجيست كوت ، بل ولم يقصدوا فلسفة هربرت سبنسر الاجتماعية التى تمثلت فيها بوضوح معالم التفكير الوضعى فى عصرهم ، وإنما استخدموا هذا المصطلح بمعنى أوسع ليشمل كل الاتجاهات التى تسعى الى تفسير لسلوك الانسانى فى ضوء مبادئ مشتقة من العلوم الطبيعية وهم يرفضون هذه الاتجاهات كانوا يشعرون بأنهم يرفضون أشد الافكار العقلية ضللا فى ذلك الوقت .

والوضعية التى يشير اليها هؤلاء المفكرون لم تكن محدودة المعالم ، ويكفى أن نقول أن بعض مفكرى هذا العصر - ومؤيدى الثورة الفكرية الجديدة - مثل دوركايم وموسكا كانوا بالفعل من أصحاب الاتجاه الوضعى . بل إن فرويد ظل يستخدم مبادئ الحتمية الميكانيكية ولفتها كما

ولورى للوائح الحقيقي ، وهو نوع من المعرفة اليقينية المطلقة الثابتة . (٢)

وقد كان لهذه الأفكار صدها لدى مفكرى هذا العصر كله ، الا انها كانت اوضح ما تكون عند دلتى Dilthy وبرجسون Bergson وهوسرل Husserl ، فقد طالت دلتى باستخدام طريقة الفهم verstaehel التي تعتمد على التشابه بين خبراتنا وخبرات الآخرين ، ودعا برجسون الى نوع من الحدس الميتافيزيقي أو نوع من التعاطف العقلي ، وأضاف هوسرل الى خبرات الانسان قدرة جديدة هي الحدس intellectual (العقلي) لا العقلاني rational)

أو ما سماه القدرة على « ادراك الماهيات vision of essences » . وقد تعرضت هذه الأفكار لانتقادات شديدة من المدرسة الوضعية الجديدة neo-positivisme بمختلف اتجاهاتها ، ومن ذلك قول بنج Bunge في كتابه « الحدس والعلم » أن الحدسية في أحسن حالاتها عقيمة وفي أسوأ حالاتها نوع من البجاطية . فالحقيقة عنده ليست يقينية أو مطلقة أو ثابتة وإنما هي في صميمها احتمالية وقوانين المنطق والرياضيات هي نوع من « الاتفاق » فصل اليه بالاستدلال . وفي هذا الاطار يشير بنج الى الحدس على أنه نوع من الاستدلال السريع أو هو فرض على درجة كبيرة من الاحتمال .

وتثير مشكلة الحدس عددا من القضايا الاستثنائية لا يتسع المقام للإفاضة فيها ، وهذا المقال محاولة لتحديد هذا المفهوم من وجهة علم النفس ، وبأنطى فإن الحدس كظاهرة سلوكية جوانبها الاستثنائية ، وقد يستعصى التمييز في بعض الأحيان بين ما هو سيكولوجي وما هو استثنائي ، ومع ذلك فقد حاول علم النفس أن يخلع على هذا المفهوم معنى سوويا في مختلف الأحيان ولختلف الأغراض (٣)

الحدسية والتجريبية في الادراك :

مع بداية استقلال علم النفس عن الفلسفة في أواخر القرن التاسع عشر انتقلت اليه قضاياها وخلافاتها ، ومن الصور المبكرة للصراع بين الحدسية والتجريبية على وجه الخصوص مجال الادراك . فالحدسيون يرون وجود مقولات فطرية في العقل لا تيسر وجود مقولات معينة للحكم الادراكي فحجب وانما تجبر على ذلك ، كسأ افترضوا وجود معرفة قبلية a priori بالحقيقة - أو حدس يمثل هذه الحقائق - ، ومن

أمثلة ذلك البديهيات الأساسية في الهندسة الاقليدية . وقد تصنى هلمهولتز لهذا الرأي في سلسلة من المقالات نشرها في الفترة من ١٨٦٦ و ١٨٩٤ وأكد أن « الحقائق الأساسية » ما هي الا نوع من « الاتفاق » نتوصل اليه بالتجربة المشتركة ، وحتى الادراك البسيط فصل اليه بالخبرة ، وهو ليس بسيطا كما يبدو . ويقترح مفهوم الاستدلال الاشعوري لفسر الحقائق الواضحة بذاتها أو « معطيات » البديهيات أو الادراك . ومنذ بعث هلمهولتز حتى الآن ظهر نوات ضمن من الدراسات العلمية حول مشكلة نمو الادراك البسيط .

وقد شهد موضوع الادراك صراعا من نوع جديد بين الفطرية nativisme والتجريبية وبخاصة في ادراك الحركة : أي هل ادراك الحركة يتم كخاصية أم كنوع من التحصيل المكتسب عن طريق الخبرة ؟ الواقع أن موقف الفطرين يقوم على فكرة وجود خصائص تنظيمية فطرية في النمط الادراكي لا على فكرة وجود معرفة مباشرة ، أما موقف التحصيليين فيعتمد على وجود عمليات استدلالية يقوم بها الشخص في حالة الاحساس البسيط . ثم ازداد الخلاف حدة في الربع الاول من القرن العشرين بين سيكولوجية الجشططات وسيكولوجية الارتباط أو بين النظرية التركيبية والنظرة التحليلية التجريبية للادراك .

الحدس والقياس في دراسة الشخصية :

شهد موضوع الشخصية صراعا مماثلا من حيث الامس الميتافيزيقية ولكنه اختلف من حيث وجهته . فبينما كان الخلاف في ميدان الادراك حول طبيعة هذه العملية انصب الخلاف في ميدان الشخصية حول الاسس المنهجية . ولذلك يشار الى هذا بأنه الصراع بين الحدسيين وعلماء القياس النفسي psychometrists . فقد ركز الأولون على فهم الشخصية عن طريق الملاحظة التفسيرية الكليّة المباشرة لشخص معين يقوم بها شخص آخر ، أما الآخرون فاهتموا بقياس جوانب مفردة منفصلة من الفرد في ظروف موضوعية مثبته مضبوطة . ويمثل هذا الصراع في الوقت الحاضر بين درستي التنبؤ الاحصائي والتنبؤ الكليسيكي ، ولست بين مؤيدي الاتجاه يحجب الذي يعجبده الدراسة المركزة للحالات الفردية idiographic ، واصحاب الاتجاه التاموسى nomothetic

ويبدو أن ألوان الصراع هذه بين علماء النفس - وقد اخترنا نموذجين منها - تدخل في صميم

الحس يدرك المرء انتضمينات والاحتمالات بالنسبة للحالات الداخلية وليس الموضوعات الخارجية فحسب . ويدرك النمط الحسي الانطوائى على وجه الخصوص احالات اللاشعورية سواء دانت شخصية او جماعية . اما النمط الحسي الانبساطى فانه يدرك مبادئ وامكانيات لعالم خارجى .

حس اذن عند يونج هو عملية الادراك اللاشعورى المباشر للماضي والاحتمالات بساطة في الاشياء التى تقنيه لها ، سواء كانت خارجية او داخلية ، وهو عملية لديه ، وتؤخذ نواتجها من المدركات على انها نحل فى طياتها . كما ان الوظائف العليا الاخرى قد تسهم فى تعديله . وتشترك نظريه يونج مع اسبينوزا فى وجود عنصر الامتناع الذى يصاحب الحس ، ومع ان حس اسبينوزا من نوع الحقيقه اليقينية الثابتة المطلقة ، اما احس عند يونج فعد يخطئ مثلما تخطئ المعرفة التى تحصل عليها بالاحساس . ويتفق يونج مع كروشه وبرجسون واسبينوزا فى بدائية الحس ، الا انه يختلف عنهم فى أن بدائية حس يونج تنصب على المحتوى الى معرفة النماذج الاربعة archetypes التى تتصل باللاشعور الجماعى ، بينما تنصب بدائية حس كروشه على الشكل (الادراك البسيط) ، وبدائية حس اسبينوزا على البساطة (الحقائق الواضحة بذاتها) ، اما برجسون فيعتبر تصور الدنيا من الحس ارفع قليلا من الغريزة . وتتفق نظرية يونج مع مدرسة الفهم verstehen فى أن مفهوم الحس هو ادراك الكليات على حساب التفاصيل والجزئيات .

وقد ظهرت بعد نظرية يونج محاولات متفرقة تسمى لمزيد من تحديد المعالم الاساسية لعملية الحس . ومن ذلك أن جانيه وليفى بريل وبياجيه يتفقون جميعا على أن الحس هو عملية معرفية قبل منطقية pralogical وبدائية ولا تحليلية ومباشرة . اما فلانباين فيعتبر الحس من نوع الحكم على اساس لا شعورى . ويزيد دولاندهب D.O. Hebb الامر وضوحا فيعتبر الاحكام اللاشعورية هذه من النوع الذى لا يكون المرء واعيا به ، فلا يستطيع أن يعبر عن مقدماتها وخطواتها فى عبارات لغوية . ويرى برونر Bruner أن الحس أسلوب عقلى للوصول الى صيغ مبدئية ولكن مقبولة دون اللجوء الى الخطوات التحليلية التى يمكن بها البرهنة على أن هذه الصيغ هى نتائج صحيحة او غير صحيحة . أما بوثيليت Bouthilet فترى أن

المشكلة الاستمولوجية . أما عن طبيعة السلوك الحسى ذاته فلم تحظ باهتمام أصحاب وجهات النظر المختلفة هؤلاء . وبالطبع ظهر من علماء النفس من ثم تكن المشكلة النهجية أو الميتافيزيقية للحس هى اهتمامه الاوحد ، وانما انصب اهتمامه على تحديد طبيعة الحس كسلوك انساني .

السلوك الحسى :

قد يكون كارل يونج هو أول عالم فى النفس يتناول احس بالاستقصاء والعمق دون أن تشغله الصراعات الميتافيزيقية سواء فى علم النفس أو الفلسفة على النحو الذى أشترنا ابيه . وبالطبع فان تناوله للحس يشترك مع فلسفات برجسون وسبينوزا وكروشه كما يشترك مع نظرية التحليل النفسى فى أساسها العامة . ويقترح يونج فى كتابه الأنماط السيكولوجية « اتجاهين » هما الانبساط والانطواء وأربع « وظائف » عقلية هى الاحساس والتفكير والشعور والحس ، ويتفاعل الاتجاهان مع الوظائف العقلية لتنتج ثمانية أنماط كل منها يدل على اتجاه معين مع وظيفة عقلية معينة . بالإضافة إلى ذلك توجد ثلاثة مستويات من الشعور هى : الشعور الشخصى واللاشعور الشخصى واللاشعور الجماعى . وهذه المقاهيم يمكن وصف انشاط النفس للفرد فى إطار نظرية يونج .

ويرى يونج أن الحس كالأحاساس يدرك لاشعوريا وبطريقة غير نقدية ، ولكنه يدرك الاحتمالات والمبادئ والتضمينات والمواقف ككل على حساب التفاصيل ، أى أنه عملية تركيبية وليس تحليلية . وقبيل الحس مدركاته على أنها حقائق مطاة تماما كما يفعل الاحساس . وفى



س . فرويد

عند الشعوب البدائية وصغار الأطفال • وقد حاولت وايبلد في كتابها عن الجنس ، التي نشرته سنة ١٩٣٨ ، أن توجد علاقة بين هذا المفهوم الانثروبولوجي للمعرفة البدائية وبين مفهوم يونج عن الجنس كنقل مباشر للاشعور الجاعى • وفي رأينا أن هذا المفهوم يتصل اتصالا وثيقا - بالإضافة إلى ذلك - بمفهوم بياجيه عن التفكير السابق للعمليات أو ما يسميه بياجيه *preoperational thinking* بل يتصل بها يسميه فرويد *primary processes* الأولية

ويذكر وستكوت أن الفترة بين ١٩٣١ حتى حوالي ١٩٦٦ شهدت حوالي ٤٠ بحثا ومقالا عن الجنس أغلبها من النوع النظرى الذى أشرنا إليه ولو أن بعضها أجرى لدراسة مفاهيم كالاستبصار وتكوين المفاهيم والادراك تحت التعبير *subliminal* والسيكوفيزيقا والتمييز دون وعي والاستجابة الصحيحة للمثيرات غير المدركة ادراكا حسيا واضحا وتكوين المفاهيم دون تلفظ *verbalization*

كلها تؤكد امكانية تصميم موقف يظهر فيه السلوك الحسى ، وهذا ما حاولته بوثيليت في تجربتها التي أجرتها تحت اشراف ثرستون سنة ١٩٤٨ في جامعة شيكاغو ، وفيها ميزت بين ثلاثة أنواع من الاداء في ظروف القموض والتعليمات غير الصريحة : مجموعة لم تظهر أى تحسن على الاطلاق وظل ادؤها في مستوى الصدفة من بداية التجربة حتى نهايتها، ومجموعة ثانية أظهرت تفيرا مفاجئا وانتقلا حادام مستوى الصدفة الى مستوى النجاح الكامل دون وجود فترة انتقال ملحوظة ، أما المجموعة الثالثة فقد أظهرت تحسنا تدريجيا ووصلت في النهاية الى النجاح الكامل • وقد لوحظ أن الاشخاص الذين يصلون الى الاداء الكامل يمكنهم التلطف بالبادئ والتعبير عن الأسس التي اعتمدوا عليها في الوصول الى الحل ، أما في مجموعة الاداء التدريجي فقد كان الافراد يؤدون أداء أفضل من مستوى الصدفة واقفا من مستوى الكمال قبل أن يمكنهم التلطف بما يفكرون فيه • وترى بوثيليت أن هؤلاء الافراد اظهروا قدرة على الوصول الى تخمينات صحيحة دون معرفة السبب في ذلك •

وقد شهدت خمسينات هذا القرن وستينياته اهتماما شديدا بالعمليات العقلية العليا - وبخاصة الابتكار (٤) ، وقد شمل هذا الاهتمام التفكير الحسى - ولو بدرجة أقل • وقد أدى ظهور نظرية المعلومات *information theory* مساعدة الباحثين على تحديد العمليات العقلية تحديدا أدق وخاصة بعدما تسر قياس ما يسمى «مقدار المعلومات» •

هو القدرة على الوصول الى تخمينات *Guesses* صحيحة دون أن يعرف المرء كيف وصل اليها • وأخيرا يرى أصحاب نظرية المعلومات - ومنهم وستكوت *Westcott* - أن الجنس هو «العملية التي يصل بها المرء الى استنتاج معين على أساس مقدار ضئيل من المعلومات ، وهو استنتاج يصل اليه عادة مستخدما معلومات أكبر» • وهو نوع من التعريف الاجرائي اشتق من اجراءات عملية تتطلب تحديدا احصائيا لمقدار المعلومات المطلوب «في المادة» للوصول الى استنتاج معين ، وتحديد مدى الدلالة الاحصائية للزيادة أو النقص عن هذا المقدار •

والخلاصة أن علم النفس الحديث يؤكد أن الانسان يصل أحيانا الى استنتاجات يثبت بعد ذلك أنها صحيحة ودقيقة دون أن يستطيع شرح الأمر التي تقوم عليها هذه الاستنتاجات أو يبين مقدماتها وخطواتها • ويبدو أن في الاستنتاج الذى يصل اليه المرء مكونات وجدانية معينة كالشعور بالسرور أو الارتياح ، وكذلك شعور ذاتي باليقين ويبدو أن الناس يختلفون في هذه القدرة اختلافهم في غيرها من القدرات ، فالبعض يؤدونها بنجاح أكبر أو أقل من غيرهم •

البحوث التجريبية في الجنس :

يذكر وستكوت في كتابه سيكولوجية الجنس أنه فحص مجلدات مجلة التخصصات السيكلوجية في الفترة بين ١٩٢٧ و ١٩٣٠ فوجد أن مصطلح الجنس قد ذكر ٢٥ مرة ، ومعظم منشورات هذه الفترة باللغة الفرنسية حول مفهوم الجنس عند برجسون أو حول استخدام الجنس في ميدان النقد الأدبي أو الحكم العملى ، ومن بين هذا لا نجد الا بحثا تجريبييا واحدا قسام بها دى سانكتس *De Sanctis* نشره عام ١٩٢٨ ، وفيه يعرف الجنس بأنه عملية معرفية مباشرة قبل منطقية وبدائية ولا تحليلية ، ثم يصمم مجموعة من التجارب لاختبار الفرض القائل أن أنواعا معينة من الأنشطة القليلة وبخاصة الحكم على الحجم والعدد أسرع وأدق عند الأطفال منها عند الكبار وعند ضعاف العقول منها عند الأسوياء • وبالرغم من العيوب المنهجية في تجاربه توصل الى أن الفرض قد تحقق ، ومن ذلك يستنتج وجود تماثل بين الإدراك المعرفى العقلاني (أو ما يسمى الذكاء العام) وبين الإدراك المعرفى الحسى •

ويبدو أن هذا المفهوم اللعقلاني للحس يرتبط بالبحوث الانثروبولوجية التي قام بها لبني بريل على ما يسميه والعقلية البدائية والتي تنشأ عن المشاركة الصوفية *Participation*

المعلومات قليلا ووجهة الحل تباعدية (أي نحو حلول متنوعة متعددة مختلفة) فإن التفكير في هذه الحالة هو ما نسميه بالتخمين أو الطلاقة fluency أما حين يكون مقدار المعلومات كثيرا ووجهة الحل تباعدية أيضا فإن التفكير في هذه الحالة من النوع السلي يمكن أن يوصف بالمرونة flexibility

وفي البحث الذي أجراه كاتب المقال وانتهى منه في أوائل عام ١٩٦٧ تحدثت أنواع التفكير هذه ، وأمكن بالمنهج الإحصائي المعروف باسم التحليل العامل تحت الأنماط الأربعة للتفكير في مجموعتين من الأفراد المتفوقين عقليا والمتوسطين عقليا من ناحية ، وفي مجموعتين من الذكور والإناث من ناحية أخرى . كما توصل البحث إلى مجموعة من النتائج التي تحدثت تحديدًا مبدئيًا بعض خصائص الحدس على وجه الخصوص وهي :

(١) توحي نتائج البحث بأن الحدس أقرب إلى الانبساط منه إلى الانطواء .

والمعلومات هي ما يزيل عدم اليقين المبدئي . فحين يتلقى المرء بريقة فائها لا تعطيه معلومات إذا كان يعرف مقدما ما تحتويه ، وقد تغطي قليلا من المعلومات إذا أكدت توقعًا قويًا مسبقًا ، وقد نعطى أكبر قدر من المعلومات إذا كان محتواها غير مألوف . وكلما كانت المعلومات التي نستخدمها في سعيها لحل المشكلات كبيرة كان تفكيرنا أقرب إلى التحليل والاستدلال المنطقي ، أما إذا كانت المعلومات التي نستخدمها في الوصول إلى الحلول الصحيحة قليلة ، فإن تفكيرنا يكون أقرب إلى التركيب والحدس . ولكن حلولنا للمشكلات ليست في جميع الأحوال من النوع «الصحيح» أو المحدد تحديدًا مسبقًا أو من النوع التقاربي convergent وإنما قد نصل إلى حلول متعددة أو تباعدية divergent للمشكلات . وحين يتفاعل متغير مقدار المعلومات (قليل أو كثير) مع متغير وجهة الحل (تقارب أو تباعد) نحصل في النهاية على أربعة أنماط من المشكلات تناولها كاتب المقال بالتفصيل في بحثه المشار إليه في الحاشية ، وهذه الأنماط الأربعة يمثلها الجدول الآتي :

مقدار المعلومات		وجهة الحل	
كثير	قليل		
الاستدلال	الحدس	تقاربي	
المرونة	الطلاقة والتخمين	تباعدية	

(٢) يرتبط الحدس بعنصر السرعة speed وليس بعنصر المباشرة immediately

(٣) لا يرتبط الحدس بسلوك المسيرة أو الامتثال Conformity

(٤) توجد علاقة منخفضة بين الحدس والنزعة الانحائية animism وهذا قد يعني أن في الحدس بعض اللاعقلانية .

(٥) التفكير الحسي أقرب إلى اتجاه التفاؤل منه إلى التشاؤم .

وفي هذا الجدول - أو المصفوفة - نجد أن كل خانة داخلية تدل على نمط من التفكير يتفاعل فيه مقدار المعلومات مع وجهة الحل ، فحين يكون مقدار المعلومات قليلا ووجهة الحل تقاربية (أي نحو حل صحيح متفق عليه أو محدد مسبقًا) فإن هذا النوع من التفكير يوصف بالتفكير الحدسي ، أما حين يكون مقدار المعلومات كثيرا ووجهة الحل تقاربية أيضا فإن هذا النمط من التفكير هو النمط المنطقي الاستدلالي العادي - وهو النمط السائد في أغلب اختبارات الذكاء التقليدية - وحين يكون مقدار

(٦) يرتبط الحدس بالاستدلال والطلاقة والمرونة أما علاقته بالتخمين المحض wild guess فليست لها دلالة احصائية. ومعنى ذلك أن التفكير الإنساني عملية تكاملية وليس «مكبات» أو «قدرات» منفصلة ومستقلة بعضها عن بعض *

(٧) مجموعات التفكير الحدسي تتميز عموماً بأنها أعلى من المجموعات الثلاث الأخرى بأنها تحصل على درجات أعلى من صفات السيطرة والمسئولية والاتزان الانفعالي والاجتماعية *

تطبيقات عملية :

مما سبق يتضح لنا أن مفهوم الحدس الذي اقترحه فلاسفة عصر النهضة على «الوضعية» كبديل للعقلانية ، استطاع علم النفس الحديث أن «يروضه» ويدخله معمله بل ويضعه للقياس ، وبالطبع يحتاج الأمر إلى مزيد من البحث حتى يمكن الوصول إلى نتائج يمكن «اليقين» فيها *

وبالطبع لم يكن الاهتمام بدراسة الحدس من وجهة السيكلوجية اهتماماً نظرياً بحتاً ، وإنما للاستفادة من المعرفة الأساسية في مجالات التطبيق . وإذا كان الحدس هو وصول إلى حلول (صحيحة) للمشكلات تحت ظروف قلة المعلومات (أو الحرمان منها بالتحديد) فإن هذه القدرة ليست لها أهمية حتى تتوفر المعلومات ويتميز تبادلها . ولكن عصرنا الحاضر يتميز - في بعض المجالات - بوفرة في المعلومات إلى حد الانفجار الذي لا يمكن للإنسان أن يحيط به مهما أوتي من وقت وجهد وإمكانات ، ولذلك فهو مضطر إلى اللجوء إلى «الملخصات» التي مهما بلغت دقتها لا توفر له المقصد «الأصيل» للمعلومات ، أي أن الإنسان - وبخاصة في الدول المتقدمة - مضطر إلى العمل في ظروف نقصان المعلومات «الأولية» أو «الأصلية» ويزداد الاعتماد على المصادر «الثانوية» - أما في الدول النامية فإن المشكلة أشد حدة حيث تعاني هذه البلدان - لأسباب تاريخية - من توفر «أصول» المعلومات ذاتها *

وقد يقد مفهوم الحدس - بمعناه السيكلوجي الحديث - في ميادين المعرفة الحديثة التي لا زالت تنشق طريقها لتوفر لنفسها معلومات كافية ، وكل علم جديد يصدق عليه القول فهو في حاجة إلى حل مشكلاته في ظروف نقصان المعلومات ، ولذلك فإنقادرون على الحدس وحدهم هم الذين اخترعوا وابتكروا في مختلف ميادين العلم والفن والأدب *

وفي ميادين المعرفة الشخصية personal knowledge إذا استعرنا تعبير بولاني Polanyi المشهور نستخدم ما نسميه الاندماج indwelling

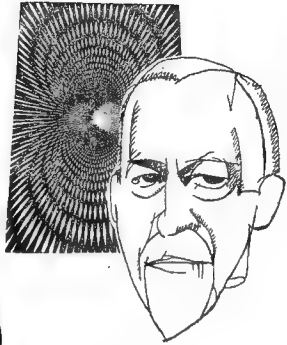
الذي يعتمد في صميمه على معلومات قليلة كافية لاكتساب المعرفة . فمثلاً حين يتعلم الطفل اللغة - أو أي سلوك جديد على الفرد لا يتم تعلمه بالمعنى الصريح - فإن إعطاء القواعد (والاستثناءات) قبل البسده يعطل قدرته على الاتصال . إلا أن هذا ليس صحيحاً في كل الأحوال . ففي تعلم اللغات الأجنبية بالمدرسة يمكن اللجوء إلى الطرق الصريحة التي تعتمد على اتباع القواعد والمبادئ ، أو إلى الطرق «الطبيعية» أو غير الرسمية ، عسل أساس الفروق الفردية بين التلاميذ . فمفهوم «الطريقة» المقتدة الفردية للجميع ليس صحيحاً . وقد تأكد لنا أن الناس - صفاء وكبارا - يختلفون في ميلهم وفي قدرتهم على استخراج الدلالات المتناثرة واستخدامها في توجيه السلوك . فالبعض يتعلم أفضل من الدلالات والمعلومات غير الرسمية وغير الصريحة ، والبعض لا يتعلم إلا في ظروف وقررة المعلومات من قواعد ومبادئ ومسائل وحلول *

ويرى برونر أن التدريب على التفكير الحدسي يجب أن يحتل مكانته في المؤسسات التربوية ، وفي رأيه أن هذا يؤدي إلى «التقريب» بين المعرفة المتقدمة والمعرفة الأولية . فأي موضوع مهما كانت صعوبته يمكن تدريسه في المدرسة الابتدائية ، ويعتمد كل ذلك على عرضنا للموضوع . كما أن تحديد الحدس وتشجيعه واستخدامه في المدرسة بجميع مستوياتها قد يساعد على تزويد الأمة بالتقدم المستمر في العلم والفن والأدب والثقافة . وهذا لا يعني التقليل من شأن صور التفكير الأخرى إنما ما يجب أن نؤكد أن التربية مسئولة عن تنمية القدرة على التفكير الحدسي متكاملة مع صور التفكير الأخرى وخاصة ذلك النمط السائد في الاختبارات التقليدية للذكاء والعمل المدرسي العادي *

وقد يكون من أهداف بعض المشروعات الجديدة في تدريس العلوم - كمشروع نافيلد لتدريس العلوم في إنجلترا - مع تأكيد على تفسير الظواهر الطبيعية الملاحظة وعلى نتائج العمل التجريبي مما تشجع على تنمية التفكير الحدسي والاستدلال مما كما أن الطرق الجديدة في تدريس اللغات والتي لا تؤكد أهمية المعرفة النحوية والصرفية وإنما تؤكد الأمثلة والنماذج التي تحول في طياتها تنمية للحدس . وكذلك الطرق الحديثة في تقديم الرياضيات في المدرسة الابتدائية والثانوية . وهذا كله يؤثر في النهاية - ولا بد أن يفعل - في الأغراض العملية التي تستخدم فيها . لأساليب القياس كالانتماء والتصنيف والتوجيه والتدريب *

تركيب العقل عند فرويد

بقلم: روبين أوسبورن
ترجمة: د. عاطف أحمد



حدث عقلى لواعى اذ أن ذلك يساوى قولنا بأن
من الممكن وجود أحداث عقلية لا عقلية .

على أن المسألة تبدو لفظية الى حد كبير ،
متوقفة على فائدة التوحيد بين ماهو عقلى وما هو
واع . والواقع أن الوعى لفظ من الصعب بل ربما
من المستحيل ايجاد تعريف له . فلو حاولنا ذلك
سنجد أنفسنا وقد عدنا الى استعمال مرادفات
مثل «التنبية أو الإدراك» ، مما يحتاج بدوره الى
تعريف . ويبدو أننا يجب أن نتقبل فكرة أننا
نعرف ماهو الوعى رغم أننا لا نستطيع تعريفه فى
كلمات . وقد كانت هذه وجهة نظر فرويد ، اذ
كتب يقول «اننا لسنا فى حاجة الى مناقشة مانعنيه
بالوعى» ، لأنه فوق كل شك .

لكن «اللاوعى» كما يقول فرويد ، إنما يشير الى
«أية عملية عقلية نجد أنفسنا ملزمين بالتراض
وجودها . لأننا مثلاً نستدل عليها من خلال
تأثيراتها . لكننا لا ندرکها مباشرة» (١) ،
وبعبارة أخرى ، يبدو أن هناك أحداثاً فى حياتنا ،

الفكرة الأساسية فى التحليل النفسى هى انه
وراء كل فكر أو فعل واعى توجد عمليات لواعية
يمكن ايجازها فى عبارة العقل اللاواعى . والعقل
اللاواعى ، عند فرويد ، هو أكثر من مجرد عبارة
وصفية لعمليات عقلية ليست حاضرة فى الوعى ،
أو مجرد مستودع للانطباعات التى انزوت فى
اللاواعى بمرور الزمن . اذ أن ما أكد عليه فرويد
هو الطبيعة الايجابية النعالة لهذه العمليات
اللاواعية ، هو خاصيتها الديناميكية من حيث
هى تؤثر فى الفكر والفعل الواعى وتقوم
بتشكيله .

ولقد تعرضت فكرة وجود عمليات عقلية لواعية
لكثير من النقد ، خاصة فى الدوائر الفلسفية .
اذ هى فى الظاهر تتضمن تناقضاً فى الالفاظ .
فأحدث العقل - كما يذهب النقد - هو بحكم
تعريفه حدث واعى . ومن ثم لا يمكن القول بوجود

* من كتاب «المركبة والتحليل النفسى» .

أشياء نقولها أو نفعلها ، تشير الى وجود عمليات بداخلنا لها كل خصائص الحياة فيما عدا خاصية الوعي .

فلنأخذ مثلا ، الظواهر التي تحدث بعد التنويم ، انها تمدنا بدليل واضح على وجود أحداث عقلية لاروعية . فحينما يتلقى شخص ما ، وهو في حالة تنويم ، إيعاء بأن يؤدي فعلا معيناً في وقت معين بعد أن ينتبه من حالة التنويم ، فانه حين يؤدي هذا الفعل ، سوف يبدو أنه قد نسي ما حدث أثناء تنويمه ، لكنه رغم ذلك يشعر أنه مدفوع الى تنفيذ ما أوحى اليه . سيقيم مثلا بفتح نافذة في ساعة معينة . فإذا سئل لماذا فتح النافذة ، قد يجيب بأنه يشعر بأن جو الغرفة خائف ، وهي إجابة تدل على أنه لا يدرك أن السبب الحقيقي لما فعل يمكن فيها تلقيه من إيعاء . فالإيعاء هنا ، قد أدى الى انبعاث سلسلة من الأحداث العقلية بلغت ذروتها في القيام بفتح النافذة . وهذا التأثير يتطلب ، في رأي فرويد ، افتراض وجود عمليات عقلية لا واعية .

وهناك أمثلة أكثر شيوعا في حياتنا اليومية لأحداث عقلية يبدو أنها تحدث دون ادراكنا ، مثل حضور أجابات لمشكلات استمعى علينا حلها في الوعي . فقد يذهب أحدها الى النوم وفي ذهنه مشكلة تشغل باله ، أو قد يتجه بعيدا عن هذه المشكلة ، ثم بعد حين ، يجد أن حل المشكلة قد حضر الى ذهنه ، وكأنه قد ظل طوال هذه الفترة يفكر تفكيرا متوصلا في حل المشكلة لكن دون أن يظهر ذلك في وعيه .

وهناك أيضا ، فلتات اللسان ، وعثرات القلم وكثير من الأخطاء اليومية المماثلة ، كلها تبين وجود تدخل في قصدنا الواعي يتوافق مع فكرة حدوث عمليات لا واعية .

وقد قدم فرويد لذلك مثلا طريفا في كتابه « السيكوباثولوجيا في حياتنا اليومية » : «دعا أحد الأشخاص ، وكان ثريا لكن ليس بالغ الكرم ، أصدقائه الى حفلة مسائية راقصة . ومضى كل شيء على مايرام حتى حوالي الحادية عشرة والنصف حين أعلنت الاستراحة ، التي كان م. وضا أنها لتناول العشاء . لكن لدعشة الحاضرين وخيبة أملهم لم يكن هناك عشاء ، وإنما قدم لهم المضيف بدلا منه بعض السندوتشات الرقيقة واللبونات ، ولما كان الوقت ناهز يوم الانتخاب فقد تركزت الأحاديث حول مختلف المرشحين ، وحينما حميت المناقشة ، تقدم أحد

الضيوف ، وكان من المعجبين الغيورين بمرشح الحزب التقدمي ، الى المضيف قائلا : تستطيع أن تقول ما شئت عن « ندى » ، لكن هناك شيئا واحدا لا يمكن أن تقول سواه : هو أنه دائما موضح ثقة ، وأنه دائما يقدم وجباته كاملة . بقصد أن يقول « يقوم بواجباته كاملة » (*) وانفجر المدعون بضحك صاخب ، مما تسبب في حرج عظيم للمتحدث والمضيف ، اللذين كان كل منهما يفهم الآخر تماما » .

والنظرية الفسيولوجية العصبية الحديثة تتوافق مع فكرة وجود أحداث عقلية لاروعية .

فإذا وافقنا على أن كل الأحداث العقلية تعتمد على نشاط المخ ، فان اكتشاف أن القشرة الدماغية - أي سطح المخ - تتكون من ملايين الخلايا العصبية التي هي في حالة نشاط دائم ، يمدنا بأساس فسيولوجي لفكرة الأحداث العقلية اللاواعية ، لأن نشاط القشرة الدماغية لا يقتصر على المناطق الخفية المحصورة في الوعي في أية لحظة من اللحظات . ولو كان فرويد ، الذي تمنى أن تجد نظرياته سنداً فسيولوجياً ، قد شهد إبحاث المشتغلين بتسجيل الرسم الكهربائي للمخ ، لاهتم بها أعظم الاهتمام .

وقد ميز فرويد نوعين من أنواع الحياة العقلية اللاواعية ، فهناك أولا تلك العمليات العقلية التي هي رغم كونها لاروعية فانه من اليسر نسبياً تحويلها الى الوعي . ومثل هذه العمليات العقلية اللاواعية أشار اليها فرويد بتصير (المقابل الوعي) . فمثلا يمكن القول أنني أعي الآن ضغط القلم على الورق ، بياض الورق ، صوت البيانو الآتي من الغرفة المجاورة . ويأتي أخى يسألني عن رقم تليفون معين . فاصمت برهة مفكرا ودون أدنى مجهود أتذكر الرقم . لقد أصبحت الآن واعيا بهذا الرقم . قبهلا المعنى يتحول مضمون عقل من اللاوعي الى الوعي . فها قبل الوعي قد أصبح واعيا .

لكن ليس هذا هو معنى اللاوعي الذي نشكاه . الأساس الفكري للنظرية الفرويدية . فقد قرأ فرويد أن هناك عمليات عقلية من الصعب جدا أن لم يكن من المستحيل تحويلها الى الوعي . لأن هناك جهازا للكتبت ، اكتشف فرويد وجوده حينما كان يحاول إحياء ذكريات الطفولة ، ويقاوم أية

* لظهور الدعاية في العربية بقدر ماظهر في الاسم الانكليزي ، حيث كان التعبير الخطأ هو square meal بينما التعبير اللامى ترجمه التكلم هو square deal

محاولة لتحويل عناصر اللاوعي الى الوعي . وقد كتب فرويد قائلا « ان نظرية التحليل النفسي بأسرها ، قد بنيت في الواقع على ادراك المقاومة التي يبذلها المريض حينما نحاول أن نجعله واعيا بلا وعيه » .

والدليل الموضوعي على وجود المقاومة هو ان تداعيات المريض تتوقف فجأة أو تتحول بعيدا عن موضوع المناقشة . وهكذا ، فإن جزءا كبيرا من ذكريات الطفولة التي يقال انها قد طواها النسيان ، بمعنى انها قد تلاشت بمرور الوقت ، هي في رأى فرويد لم تنس وانما كبتت . . . وسوف نبين فيما بعد لماذا تحدث عملية الكبت هذه (٢) . والمهم في النظرية الفرويدية هو أن خبرات الطفولة هذه ، رغم أنها قد كبتت ، الا أنها تستمر في ممارسته تأثير في تفكيرنا وسلوكنا اليومي . فالكبت ، كما يرى فرويد ، هو العملية السيكولوجية الممثلة العملية التي يقوم بها الجسم حين يكون جدارا واقيا من الانسجة لعزل جزء مريض عن بقية اجزاء الجسم .

وقد شبه فرويد ، في كتاباته المبكرة ، القوى الكابتة بالرقيب . وصور العقل على أنه شبيه بمنزل ذي ثلاثة طوابق : الطابق العلوي يقطنه الاعضاء المحترمون في عائلة اليومى . ويليهام أناس ما قبل الوعي ، وهم فئة مهذبة هادئة ، يسمح لأفرادها بزيارة جيرانهم في الطابق العلوي . حقيقة هناك رجل بوليس يقف بين الطابقين لكنه رجل كريم نادرا ما يمنع المرور . أماقطنو الطابق السفلي منهم جمهرة غير مثقفة شديدة الصخب ، تطالب بالحاح وضجيج أن تتخطى رجل البوليس الشديد اليقظة الذي يقف بينهم وبين الطابق الذي يقطنه أناس ما قبل الوعي . وأحيانا يستطيع أحدهم الإفلات بأن يتنكر في صورة تجسله يبنو طيبا وبخاصة حينما تفوق عين الحارس أثناء الليل أن رجال البوليس هؤلاء هم تعبير-تصويري للقوى الكابتة .

ولقد انتقد فرويد كثيرا لاستخدامه لغة تبدو وكأنها تشير الى كائنات حقيقية داخل العقل ، إذ تثير في الذهن صورة لعالم خفى غريب تقطنه مخلوقات غريبة قريبة الشبه بالإنسان . على أن فرويد قد كتب ذلك من قبل أن تصبح تمبيرات مثل « الأبنية النظرية constructs » (التفريعات المتوسعة intervening variables «جزءا من لغة علم النفس» .

لكنه أوضح بجلاء أن هدفه هو أن يصور بالرمز

ماهو أساسا نشاطات عقلية . وأعلن أن مفاهيمه انما تقوم بنفس الدور الذي تؤديه مفاهيم مثل : الموجات ، والالكترونات ، والطاقة : في علم الطبقة ، فهي تؤلف معا في انماط ذات معنى جوانب من المعرفة الانسانية والخبرة كانت بدون هذه المفاهيم ستبدو شتاتنا متنافرة . وهكذا فبينما وجهه في كتابه «محاضرات تمهيدية» يعترف بأن مفاهيمه هي في بعض الأحيان غير دقيقة ، فإنه يدافع عنها مع ذلك على أساس أنها أدوات مفيدة شأنها شأن «مانيكيا» أمير التي تسبح مع التيار الكهربائي ، «وطالما أنها تقيد الفهم الشامل فيجب ألا يستخف بها» . (٣)

لكن تقسيم الحياة العقلية الى : وعي ، وما قبل الوعي ، ولا وعي ، بدأ فرويد أنه يقدم صورة جامدة للعقل . ومن ثم أدخل مفاهيم أقل ايحاء بوجوه مناطق عقلية خاصة وأكثر ايحاء بالاعلمية العقلية . (٤)

تلك هي مفاهيم : « الهو » ، « والأنا » ، « والأنا الأعلى » التي سأحاول وصفها بإيجاز .

لقد استخدم فرويد مفهوم « الهو » ليشير الى تلك الجوانب اللاواعية من الحياة العقلية التي تتصارع بشدة مع القيم الواعية ، تلك القيم التي يكتبسها الفرد من الحياة المعالية والاجتماعية . ولقد استعاد فرويد هذا التعبير من «نيشة» لأنه بدا ملائما ، من حيث هو اشتقاق من ضمير غير المتكلم من اللاتينية ، للتعبير عن هذا التعارض مع القيم الواعية . « قالوه » هو ضمير الغائب (هي هو) ، هو ذلك الشيء الذي يستبد بنا حين نجد أنفسنا مدفوعين الى السلوك بما يتعارض مع « الفوق السليم » أو المقاييس المقبولة .

ونحن عادة نميل الى اعتبارمثل هذه الاندفاعات وكأنها دخيلة على شخصيتنا الرئيسية فنصفها بعبارة مثل « لقد غلبت على امرى » أو « كم استطع مقاومة نفسي » .

وتشير « الهو » الى الاحتياجات البدائية والفريزية في الطبيعة البشرية ، تلك الاحتياجات التي لم تتأثر بالاعتبارات الخلقية أو الاجتماعية . وخصائص « الهو » التي أكد عليها فرويد تأكيداً خاصاً هي : مطالبها التي تسعى للإشباع دون قيد أو شرط ، ولا عقلانيته ، ولا أخلاقيتها . وهي تتكون مما يسمى بغرائز الحياة وغرائز الموت، وهي الخصائص الساللية الموروثة التي تربطنا بباقي المملكة الحيوانية . وعلاوة على ذلك ، فإن

أساس في النظرية الفرويدية ، ويمكننا أن نفترض أن الصدام مع الواقع الخارجي كعامل مقيد لرغباتنا ، قد فجر حدوث عملية نضج أدت إلى انبعاث الوعي ، أي الخصائص العقلانية للحياة العقلية .

« فالأنا » في نظر فرويد ، يقوم بالحد من مطالب «الهو» ، ساعيا إلى إشباعها على مستوى الواقع . وبعبارة أخرى ، يمارس «مبدأ اللذة» الذي تسير «الهو» وفقا له ، «بمبدأ الواقع» . فهو ينشأ داخل «الهو» كوسيلة لإيجاد صيغ لأشباع مطالب «الهو» في الواقع الخارجي . وقد كتب فرويد قائلا : « وعلى العموم ، فإن في «الأنا» أن ينقل أغراض «(الهو)» ، وهو يكون قد أدى واجبه تماما حين ينتج في خلق ظروف تسمح بتحقيق مطالب «الهو» على أكمل وجه . ويمكن مقارنة العلاقة بين «(الأنا)» و «(الهو)» بتلك التي بين الفارس والجواد . فالجواد يهد الفارس بطاقة الحركة ، لكن الفارس يمتلك ميزة تحديد الهدف وتوجيه حركات جواده القوي في اتجاه هذا الهدف . لكن كثيرا ما يحدث في العلاقة التي بين «(الهو)» و «(الأنا)» أن تكون الصورة أقل احتمالا مما هي بين الفارس والجواد ، حيث قد نجد الفارس هنا وقد أرغم على توجيه جواده في الاتجاه الذي يريد الجواد نفسه أن يتجه إليه» (٥) .

ونستطيع إيجاز خصائص «(الأنا)» كما رآها فرويد ، على النحو التالي : أنه يتوسط بين «(الهو)» والواقع الخارجي . وأنه بينما تظل علاقته «(الهو)» على مستوى اللاوعي ، فإن علاقته بالعالم الخارجي تصبح واعية . وأنه يسير وفقا لمبدأ الواقع ، وهو المبدأ الذي يأخذ في الاعتبار الإمكانيات التي يقدمها العالم الخارجي ، معارضا بذلك مبدأ اللذة الذي يحكم «(الهو)» . وهو في تحقيقه لمبدأ الواقع هذا ، عليه أيضا أن يقوم بالرقابة على العمليات العقلية التي يحتل أن تسيء إلى قيم الوعي ومقاييسه . وهو يعطى محتواها صياغة لفظية .

و «(الأنا)» يتكون في السنين الأولى من العمر ، حين تسود حياة الطفل روابط انفعالية قوية بينه وبين أبويه . لكن «(الأنا)» الطفل الصغير يكون عادة من الضعف بحيث لا يستطيع بمفرده مواجهة مطالب الوالد . وعليه إذن أن يقوى نفسه بسلطة الأبوين ، فالأوامر والتوجيهات الأبوية التي تطبق في الحصار على الطفل ، يعمد الطفل تكوينها داخل عقله كموامل مائعة قوية . وتحدث هنا عملية توحيد تنمذج بواسطتها مواقف الأبوين

الخبرات المكتوبة التي هي مؤلمة بدرجة لاحتاحتها الحياة الواعية تنخرط أيضا في دوافع الوالد . والمبدأ الذي يحكم «الهو» هو «مبدأ اللذة» أي أنها تسعى إلى الإشباع الفوري وغير المشروط ودون أدنى اعتبار للملأمة الزمان أو المكان .

والكائن البشري الذي يدع نفسه كلية تحت رحمة دوافع «الهو» سيجد نفسه في الحال قد وقع في متاعب لا حصر لها تؤدي به إلى الهلاك . ذلك لأن العالم الخارجي ليس على استعداد للتسليم لنا بأشباع رغباتنا . فعلينا دائما أن نتعلم تأجيل هذا الإشباع حتى تسنح الفرصة الملائمة لتحقيق ذلك في أمان .

على أن «الهو» هي التي تسود حياة الطفل الصغير . فالطفل يصرخ دائما لما يريد . لكنه يتعلم بالتدريج أن هناك عوائق ضد إشباع مطالبه .

فوالده لا يستجيبان له دائما على الفور . وفي بعض الأحيان ، تقابل مطالبه بالمشاقبة . والخبرة المؤلمة الناشئة عن أن العالم لا يرضخ دائما لمطالبه ، تستحدث تغييرا داخل «الهو» .

فيبدأ جزء من «الهو» يوجه اهتمامه للعالم الخارجي ، أي يصبح متنبها له أو داعيا به . وقد دعا فرويد هذا التحول داخل «الهو» الذي توجهه الاهتمام بواسطته إلى العالم الخارجي ، بالأنا . ولا أحد يعلم كيف تم هذا التحول لجزء من «الهو» إلى «الأنا» . لكن افترض حدوثه مبدا



ومقاييسهم السلوكية في عقل الطفل ذاته . وهي عملية شديدة التعقيد ، فهي تشبه الى حسمحا محاكاة للواقع . وقد تحدث فرويد عن هذه العملية كاحدى عمليات الامتصاص introjection ، أى التحويل الداخلى لسلطة الابوين ونفوذهم (وكذلك الاشخاص الآخرين المهمين في حياة الطفل) .

وقد سمي فرويد هذه المواقف الابوية المحولة للداخل بالآنا الأعلى . والآنا الأعلى اذن هو تحويل في الآنا حين يكون هذا الآنا من الضعف بحيث لا يقوى بمفرده على مواجهة مشكلات ومطالب كل من د الهوى ، والواقع الخارجى . فهو نوع من التمثل العقل للوالدين والاشخاص الآخرين داخل العقل ، وهو تمثيل مزود ، في رأى فرويد ، بخصائص الوالدين بالطريقة المبالغ فيها التى يبدو بها الابوين أمام عقل الطفل ، خصائص مثل : العلم الكلى ، والقسوة الكلى ، وبكلمة : خصائص سلطه لاتناقش .

ولعل النظرية الفرويدية في الآنا الأعلى تبدو للوهلة الأولى أنها تقدم نظرة مشكوك في صحتها لنمو الحياة العقلية . اذ أن فكرة الآنا الذى يتوحد جزء منه مع الابوين والاشخاص البالغين الآخرين ، والذى يصورغ نفسه طبقا للصورة المبالغ فيها للسلطة الابوية ، هذه الفكرة يمكن أن تبدو لنا وكأنها احدى الأساطير الخيالية . لكن ماذا تقول هذه الفكرة في النهاية ؟ تقول أن تأثير الابوين والاشخاص البالغين المهمين في حياة الطفل يستمر بطريقة لم نلهم تماما حتى الآن - مع الطفل حين يتم ويلعب دورا حاسما في سلوكه حين ينضج . ومفهوم الآنا الأعلى مطلوب لتفسير استمرار مقاييس الطفولة وقيمها في حياة الراشدين وتفسير سمة القهرية التى تسم كثيرا من سلوكنا الذى يبعد كثيرا عما تتطلبه الاعتبارات العملية والانسانية . وما علينا الا أن نتأمل بعض الأشياء البشعة التى يشعر الناس أحيانا أنهم مرغون على فعلها ، بدا من الساخرين الذين أحسوا أنهم مملووعون الى تدمير اليهود الى كثير من الفظائع فى التاريخ الدبنى والسياسى التى تعذب بدافع الاحساس بالواجب . والنظرية الفرويدية فى الآنا الأعلى تطلب مننا أن نسلم بأن كثيرا من الراشدين - ان لم يكن معظمهم - يحملون داخلهم وكيوز مكمل لنفسياتهم ، أنماطا ونماذج من السلوك تنتمى الى مرحلة فى طفولتهم لا تتعرض للنقد وتستمر تمارس تأثيرها القهرى فى حياتهم الراشدة .

دعنا نرى الآن نوع الصورة التى ترسمها

النظرية الفرويدية للحياة العقلية فى خطوطها العريضة . فنحن اذا تجاوزنا التعبيرات أو المصطلحات الخاصة التى تستخدمها النظرية الفرويدية سنجد أمامنا صورة لتفاعل ديناميكى بين الحياة العقلية وبين العالم الخارجى تتحرك وتتعدل فيه الحياة العقلية خلال عملية تكيفها مع حقائق العالم الخارجى . وما دعاء فرويد بالآنا انما هو خواص الوعى ، والنموالتفصيل المتزايد لادراكنا للواقع الخارجى والقسوة على التوفيق بين الاحتياجات الداخلية وإمكانات الاشباع فى الخارج . والواقع أن حدوث مثل هذا النوع من النمو للحياة العقلية هو فيما اعتقد من المسائل الملاحظة فى حياتنا اليومية . فمن حقائق النمو الانسانى التى لا تحتاج الى تأكيد ، أن الاطفال يتعلمون أن يكيفوا أنفسهم مع متطلبات الواقع الخارجى ، وأنهم يظهرون نموا فى الخواص العقلانية ، أما الاسهام الذى قامت به النظرية الفرويدية هنا فيظهر فى كشفها عن نمط النمو البالغ التحديد الذى تتضمنه مثل هذه العملية . ولو كان الانتقال من لاعتقالات الطفولة وتبسياتها مجرد عملية اكتساب بسيطة لخواص العقلانية والاستقلال الذاتى التى يتسم بها الراشد لما كنا فى حاجة لأبحاث التحليل النفسى .

أما موضع النقد فى النظرية الفرويدية فهو ، فيما اعتقد ، نوع العلاقة التى تراها قائمة بشكل عام بين جوانب الحياة العقلية الواعية وجوانبها التى هي أساسا لا واعية . اذ أحيانا يعزى الى نظرية التحليل النفسى أنها تجعل الآنا مجرد أداة لخدمة الغرض اللاوعى وأنها عاجزة عن تأكيد سيطرتها المستقلة إزاءها . وبلغة غير فرويدية ، فإن النظرية الفرويدية تبدو أحيانا وكأنها تؤكد على أن نفوسنا العقلانية تتحكم فيها كذبة غايات لا عقلانية وانفعالية ، وأن دورها يقتصر على إيجاد مهاد فى العالم الخارجى للذوائف الانفعالية لايجاد صراع مكشوف بين هذه الذوائف وبين القيم السائدة . ونموالخواص الواعية والعقلانية للحياة العقلانية - طبقا لهذا التفسير - لا يتضمن مرحلة كيفية فى النمو العقلى . فالعقل الواعى ليس سوى امتداد لطبقة اللاوعى السفلية يتلصق الطريق الى مسالك مباحة للأفصاح عن أهواء اللاوعى .

وانه لمن الصحيح طبعا أن الناس أقل عقلانية بكثير مما يميلون الى الظن بانفسهم ، وأنهم فعلا يميلون الى استخدام خواص الوعى لديهم لتحقيق غايات لا عقلانية .

وما على الإنسان إلا أن يتأمل كيف أن العلم كثيرا ما يستخدم للتدمير والموت لكي يدرك كم من العقل تستعبده قوى لا عاقلة • غير أن وجود علم النفس ، والتحليل النفسي على وجه الخصوص ، إنما هو دلالة على أن هذا الاستعباد ليس تاما • فالعبد الذي لا يدرك عبوديته ، والذي يقبل هذه العبودية على أنها شيء طبيعي ، سيظل عبدا إلى الأبد • والشرط الأول للمتمرّد على أى نوع من أنواع العبودية إنما هو أدراك وجود هذه العبودية • وهذا صحيح أيضا بالنسبة لعبودية نفوسنا لعاقلة للغايات اللاعاقلة ، أى عبودية « الأنا » و « للهو » • وحينما يدرك الناس ، وهم قد بدأوا يدركون ، أن نفوسهم العاقلة تخدم غايات لا عاقلة ، فإنهم بذلك يتخذون أولى الخطوات نحو التحرر من هذه العبودية •

وجدير بالذكر أن فرويد ، رغم تأكيده على ضعف « الأنا » وتبعيتها ، فإنه لم يتخذ موقفا شديدا التشاؤم فيما يختص بعلاقتنا « بالهو » • فقد وبخ في أحد كتبه أولئك المحللين النفسيين الذين عوّنوا كثيرا على ضعف الأنا وأكد أن هناك إمكانات للتحكم النفسي • إذ كتب قائلا : « من المناسب عند هذه النقطة أن أتساءل : كيف يمكن التوفيق بين تسليمي هذا بقدرة « الأنا » وبين الوصف الذى قدمته فى كتابي « الأنا » و « الهو » فى ذلك الكتاب رسمت صورة لتبعية الأنا لكل من « الهو » و « الأنا الأعلى » ، وبينت مدى عجزه وخوفه إزادها ، وبينت مدى الجهد المطلوب لكي يتمكن من الاحتفاظ بسيطرته عليهما • وقد ترددت هذه الفكرة كثيرا فى كتابات التحليل النفسي • ولقد وجه قدر كبير من التركيز على ضعف « الأنا » فى علاقته « بالهو » ، وعلى عجز العناصر العقلانية لدينا فى مواجهة القوى اللاعقلية بداخلنا ؛ وهناك ميل قوى إلى اتخاذ هذا القول أساسا لوجهنا لنظر الكلية للعالم كما يقدمها التحليل النفسي • لكن المحلل النفسى على وجه التأكيد ، بما له من معرفة بالطرق التى يعنى بها التكيد ، ينبغ عليه ، من بين الناس جميعا ، أن يحجم عن اتخاذ مثل هذا الرأى المتطرف والوحيد الجانب « (٦) »

وإذن ، فعلى الرغم من النزعة التشاؤمية فى كثير من كتابات فرويد ، وعلى الرغم من ميل نظرية التحليل النفسي إلى تصوير الطبيعة الانسانية على أنها ، أساسا ، لا تتغير ، فإنه من الممكن الاهتمام إلى السمة الكيفية فى نمو « الأنا » • وقد أعاد كتاب مثل « فروم » و « هورنى » صياغة النظرية التحليلية على ضوء مفاهيم أكثر اجتماعية ،

متفقة مع وجهة النظر القائلة ان الأنا يمتلك خصائص لا يمكن اختزالها إلى مجرد دوافع «الهو» • يقول « فروم » : « ان مفتاح مشكلة علم النفس ، إنما يكمن فى ذلك النوع الخاص من علاقة الفرد بالعالم وليس فى اشباع أو إحباط هذا الاحتياج الفريزى أو ذلك كمال هو » (٧) • بل ان محلا متمسكا بالتقاليد مثل الدكتور ارنست جونز أمكنه أن يقول فى عام ١٩٥٩ : « انه لمن عقائد التحليل النفسى ان الانسان ايضا كان هو مخلوق اجتماعى ، وأن محاولة التمييز بين علم النفس الفردى وعلم النفس الاجتماعى انما ترجع الى اوهام تاصلت فينا • وما تعنيه بهذا القول هو ان عقل الانسان ينمو كلية من خلال تفاعله مع الكائنات البشرية الأخرى ، ولا يمكن تصور وجود فرد لم يتكون بهذه الطريقة » (٨) •

و « النوع الخاص لعلاقة الانسان بالعالم يكشف عن نفسه فى وعى الانسان الاجتماعى أو وعيه بعلاقاته ومسئوليّاته تجاه الآخرين • لكن هذا الوعي ، لسوء الحظ ، ما زال ضعيف التأثير فى حياة البشر ، إذ ان هذه الحياة تقع كثيرا تحت تأثير لا عقلانيات مستمدة من الطفولة • ومن ثم ، فإن كل تفكير اجتماعى وسياسى ، كما سحاول اثبات ذلك فيما بعد ، يجب أن ينطلق بدءا من هذه الحقيقة : ان الرجال والنساء ، فى كثير من النواحي الهامة قى نفسياتهم ، يفشلون فى تجاوز عادات وأنماط التفكير السائدة طفولتهم •

(١) فرويد ، محاضرات تمهيدية جديدة ، هوجارت

ص ٩٤ •

(٢) انظر الفصل الثانى من كتاب الماركسية

والتحليل النفسى •

(٣) فرويد ، محاضرات تمهيدية ، ان ويونين

١٩٢٣ ، ص ٥٢٠ •

(٤) لهذا السبب أيضا لفضل فرويد عدم استعمال

تعبير لصت - الوعى • لانه يوصى الى حد كبير بوجود منطقة عقلية خاصة بالوعى العقلية •

(٥) محاضرات تمهيدية جديدة ، ص ١٠٣ •

(٦) فرويد ، الاحباطات والامراض والتلق ، هوجارت

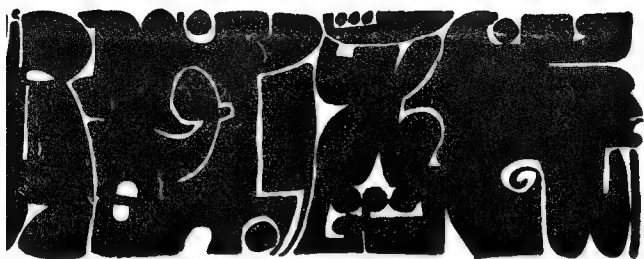
١٩٣٦ ، ص ٢٨ - ٩ •

(٧) فروم ، الانسان من اجل نفسه ، وولدج

١٩٤٩ •

(٨) ارنست جونز ، التدايمات الحرة ، هوجارت

١٩٥٩ ، ص ١٥٣ •



علم الاجتماع

بين

العقل المنزهي والتبيري الأيديولوجي

يستطيع المتتبع لحركة علم الاجتماع ، منذ قدر له أن يأتي للوجود وحتى أواخر حلقات تطوره ، أن يلاحظ ما هنالك من مؤلفات أفردت صفحاتها خصيصا لتحديد ملامحه وتوضيح مجاله وإطاره ، والقاء الضوء على نقاط الالتقاء والتميز بين مدارس واتجاهاته النظرية . ولعل من بين أكثر هذه المؤلفات ذيوعا ، بل وقبولا بين العاملين في الحقل السوسيولوجي ، ما قدمه لنا عالم الاجتماع الروسي المولد ، الأمريكي الموطن « بييترم سركين » ونحدد من بين مؤلفاته تلك التي حاول أن يرصد عبر صفحاتها حركة علم الاجتماع . بادئا بكتابة « النظريات السوسيولوجية المعاصرة » سنة ١٩٢٨ ، وإلى أن أنهى محاولته بمؤلفه « النظريات السوسيولوجية اليسوم » سنة ١٩٦٦ . ولو اقتفينا مسار كتابه الأخير ،

عبدالباسط محمد

التغيرات والتطورات في علم الاجتماع

خليفة

والقانون والأخلاق • ويدل لنا هذا الضرب من التغيرات على ما حققه هذا العلم من إنجازات في مجالات لم يسبق له الاتصال بها ، أو تدعيم مكانته في تلك التي سبق له طرق أبوابها أو الوقوف عند بدايات دروبها •

ويصد التغيرات التي لحقت بعلم الاجتماع مقارنة بالفترة السابقة - التي امتدت ما بين نهاية القرن التاسع عشر حتى منتصف العقد الثالث من القرن العشرين - فمن بين أهم ملامحها توجيه قسط كبير من الاهتمام نحو طرق البحث السوسيولوجي وأساليبه الفنية ، هذا في الوقت الذي وجه فيه قسطاً أقل نسبياً من الاهتمام إلى كشف وصياغة نظريات واضحة محدودة حول القضايا والمشكلات الاجتماعية والثقافية الأساسية • أما عن البحوث نفسها فقد عتبت بشكل أساسي بمقارنتها ما يسمى بالاشكال السوسيولوجية الصغرى ، على حين أن اهتماماً أقل نسبياً قد ركز في مشكلات وقضايا الواقع الاجتماعي والثقافي في جملته • ويشير « سروكين » إلى أن من أهم الاختلافات بين الفترتين : السابقة واللاحقة ، وجود ميل قوي وواضح في الفترة الأخيرة لعبور الهوة بين مدارس العلم • فقد سقطت أو تلاشت كثير من الدعاوى والافتراضات الأحادية الجانب ، كما برز بشكل جلي الاتفاق حول عدد من النقاط الهامة في علم الاجتماع مما دنا بالمشتغلين به مما أسماه

لاتضح لنا أنه حاول أن يطالعنا من خلاله على أهم التغيرات والتطورات التي طرأت على هذا العلم ما بين عامي ١٩٢٥ ، ١٩٦٥ ، مع مقارنة هذه الفترة بتلك التي عايشها العلم منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى مشارف عام ١٩٢٥ • وإذا كنا نود أن نفق في عجاله على أهم التغيرات والتطورات التي لحقت بعلم الاجتماع في كتابه الأخير ، فذلك بقصد الانطلاق منها كنقطة بدء للمقال الراهن •

لقد نظر « سروكين » إلى التغيرات التي طرأت على علم الاجتماع من خلال بعدين : وصم الأول منهما بأنه خارجي يمثل المكانة العامة للعلم بوصفه نظاماً علمياً ، والثاني بأنه بعد داخلي يعني بكونات العلم وبنائه العام ومحاورة النظرية الأساسية • ويعد النوع الأول من التغيرات سيرا في اتجاه نمو العلم عن طريق ازدياد البحث السوسيولوجي وتكاثره أعداداً ونشراً ، فقد قدر له أن يفتح أبواب عدد كبير من الجامعات والكليات والمدارس العالية مما ساعد في نمو مكانته الأكاديمية كعلم معترف به ، كما قدر للمشتغلين به التوسع في توظيف خبراتهم السوسيولوجية في عدة مجالات : كالحكومة والطب والقوات المسلحة والشؤون الاجتماعية الحارضية وما إلى ذلك • هذا بجانب تدفق التفسيرات السوسيولوجية وانسيابها إلى علوم الحياة والنفس والطب النفسي والتاريخ والسياسة والاقتصاد

« سروكين » بالنموذج التكامل **Integral Type** للنظرية السوسيوولوجية ، الذى يعتمد فى جوهره على الجوانب الصادقة فى كل مدرسة من مدارس علم الاجتماع .

تلك هى أهم إبعاد الصورة العامة التى قدمها لنا سروكين فى آخر أعماله العلمية . وبالرغم من عظمة عرضه ، فإن تحليله يشوبه قدر من القصور اعترف هو به فى تقديمه للكتاب ، ويتلخص هذا القصور فى أنه ركز اهتمامه فى علم الاجتماع الأمريكى ، ومن ثم فمن الخطأ والتعجل تصميم نتائجه على علم الاجتماع قاطباً ، كما أنه يحكم والنظرية السوسيوولوجية اهتماماً واضحاً خاصة وأن هناك محاولات عدة أعادت إثارتها فوق المسرح السوسيوولوجى فى ستينات هذا القرن . فمُنذ حلول العقد السادس من القرن العشرين وعلم الاجتماع يشهد حركة غير عادية ، حركة سوف تترك آثارها واضحة فى تاريخ هذا العلم وربما مصيره . فاحياناً تتجه هذه الحركة هبوطاً الى أطرافه التصورى لم يعر قضايا علاقة الأيديولوجية بهذه ونشأته الأولى ، وأحياناً أخرى تتجه صعوداً بقضاياها النظرية والمنهجية ، بل وتتجاوزها فى بعض الأحيان برفض بعض من هذه القضايا والتشكيك فى مفهوم العلم ذاته وتصوراتها الفرعية ومناهجها وأدواته ، الأمر الذى يعبر بوضوح الى وجود أزمة علمية وعقلية يعاني منها علم الاجتماع ، تتمثل فى صراع المذاهب الفكرية والنظريات بين الوحدة والتعدد فى الاطر النظرية ، والتنوع بين الموضوعية العلمية التى تود محاكاة العلوم الطبيعية وبين انطباع الانسانى لعلم اجتماعى يتأثر بالواقع ويحاول أن يؤثر فيه ، والربط بين الطابع العام الذى يتخفى التمايزات بين المجتمعات لتأنيها نحو الطبيعة والعالية والظروف المجتمعية والاممية .

والملاحظ فى هذا الشأن ان هذه الأزمة - تتجاوزا - تتلثم بارودية متمايزة وقوالب عقلية خالصة ، أو تبريرية سياسية وأيديولوجية أو هما معا ، وذلك حسب نوع القضايا المثارة ومتفضيات اطرها المرجعية . وإذا كان المثال الراهن يحاول أن يشير الى بعض ملامح هذه الأزمة ، فسوف نحاول ذلك من خلال بعض الجوانب التى تتعلق بمفهوم العلم وبمدائله النظرية .

أولاً : - تعريف علم الاجتماع بين العقلانية العلمية والغاية الترتيبية .

تزرخ مؤلفات علم الاجتماع منذ ابن خلدون

وأوجست كونت وحتى المؤلفات الأخيرة « لأوزييوف وكوتستانتينوف وكيل » فى الاتحاد السوفيتى ، و « ديمون آرون » بفرنسا و « روبرت فسييت وليون برايمسون وهانز بيتر درينزل » وغيرهم فى الولايات المتحدة ، تزرخ كتابات كل هؤلاء بمحاولات عديدة لتحديد وتعريف علم الاجتماع . وبالرغم من وفرة هذه المحاولات فقلما نجد بينها اتفاقاً ، أو قدراً من القبول حول تعريف واحد لهذا العلم ، الأمر الذى يدعو الى الاستغراب ويستثير بعض التساؤلات ولشكوك ، ويلقى فى نفس الوقت بصيصاً من الضوء على تلك الصراعات الفكرية والنظرية بين مدارس الفكر السوسيوولوجى والتى برغم احتدامها واشتداد أوارها لا تجد لها تقف على ساحة مشتركة محدودة ، أو واضحة المعالم والقوائم حتى تستطيع كل مدرسة أن تصوب هدفها نحوها . ومع أن هذا الوضع قد يكون ملء مسيح وبصر بعض السوسيوولوجيين ، فسوف ندلل عليه بعدد قليل من الأمثلة برفية تبين بعض ملامحه . فعلم الاجتماع « برم و.سيلزك » يعرفان العلم فى كتابهما « علم الاجتماع » بأنه واحد من العلوم الاجتماعية ، يهدف الى كشف البناء الاساسى للمجتمع الانسانى وتحديد القوى الاساسية التى تقوى من الجماعات الاجتماعية أو تضغطها ، كما أنه يحاول فهم الظروف التى تشكل الحياة الاجتماعية . وعلى هذا فعلم الاجتماع نظام فكري وعقل يجد فى طلب معرفة اساسية حول طبيعة الاشياء (علم الاجتماع ، الطبعة الانجليزية نيويورك ١٩٦٣ ص ٣) . وهناك تعريف آخر يحاول من خلاله « ميلتون بارون » فى كتابه « علم الاجتماع المعاصر » أن يحدد علم الاجتماع من خلال التفاعل الاجتماعى وتأثير الانساق الاجتماعية على الاستجابات العقلية والانفعالية والسلوكية للكانات الانسانية (الطبعة الانجليزية ، نيويورك ١٩٦٥ ص ٢) . نجد أن « أوزييوف » أحد علماء الاجتماع السوفيت ، يقم لنا أكثر من تعريف لـعلم الاجتماع . فقد عرفه **أولاً** من خلال موضوعه المحدد الذى يدرسه ، وهو المجال المدنى (أوزييوف ، قضايا علم الاجتماع ترجمة د. سمير نعيم ، د. فرج أحمد ، دار المعارف ١٩٧٠ ص ١٨٠) . وعرفه **ثانياً** من خلال ما يهتم به علماء الاجتماع ، الذى يعنون بالبناء الاجتماعى وما يشتمل عليه من علاقات بين الطبقات بعضها البعض ، وعلاقات داخل الطبقة الواحدة ، مؤسسات اجتماعية تنظم هذه العلاقات ، كما أنه يهتم بنمو التفاعل بين الانظمة والتنظيمات داخل

برمتها ويحلّق فيها وراءها لكي يبني نسقاً
فكرياً يتّوحد فيها ويحتوي واقع الحياة
الاجتماعية فكراً ومواقف وسلوكاً .

واذا أردنا أن نلقى بعض الضوء على سبب هذا
التباين في محاولات تعريف العلم فالتأثير
تفسير الى غايات العلم التي يصبو الى بلوغها
ونوضح كيف أثرت في تاريخ العلم وفي تحديده
ففي الدرس الاول الذي خصصه عالم الاجتماع
افرنسي « ريمون آرون » لتحديد مفهوم علم
الاجتماع ، والذي نشره في كتابه « ثمانية عشر
درساً عن المجتمع الصناعي » نجده يشير الى ان هذا
العلم يتميز بأنه يبحث عن نفسه دوماً . فعلماء
الاجتماع جميعاً يتفقون على نقطة ، وذهبوا على
نقطة واحدة : هي صعوبة ايجاد تعريف للعلم
وهلنا يعني أنه دائماً علم يتساءل عن ذاته ، ومن
تم فكركم توغل المتسقلون به في استكشاف
الشيء ، يسألون عما يفعلون ! (الترجمة
العربية ، نيسيم عزم ، عالم الكتب ١٩٦٨ ص ٠)
وقوله « آرون » هذه تجعلنا نتساءل : طمأن أن
العلم في تساؤل حول نفسه فما الذي يستطيع
أن يقدمه اذن من حقائق حول الواقع الاجتماعي ،
وهي الحقائق التي ينبغي عليه أن يقدم الكثير منها
للفكر الانساني ؟ انه يتساءل - علم الاجتماع -
أساساً لأنه يريد أن يكون علماً خاصاً متميزاً ،
ولأنه يريد في نفس الوقت أن يكون علماً تحليلياً
يحلل الواقع وفقاً لمقتضيات المنهج ، وعلماً تركيبياً
يفيد في فهم المجتمع وتفسيره ، بل وتوجيهه .
وبعبارة أخرى ، فإن علم الاجتماع موزع دائماً بين
الهدف العلمي من ناحية والتركيبى الذي يتأثر
بالغايات السياسية من ناحية أخرى ، وتبعاً للبلاد
وللعصور وللمدارس ، يضع العلم نفسه تحت
تصرف الفساية العلمية ، وبضائع البحوث
التفصيلية أو على العكس ، يسعى الى الإبقاء على
الغاية التركيبية ويجازف بأن يضع في متاهات
مختلفة . ومن هذا الموقف المعقد الذي يضم هدفين
هو مشهود اليها معاً ، نتجت شكوك علماء
الاجتماع انفسهم وألوان النزاع بين مختلف
المذاهب الاجتماعية . وحاول البعض أن يقترب
بالعلم من الفساية العلمية فيصدق في
الوسائل المنهجية والمنطقية والعقلية ، أو على
العكس يجازف البعض الآخر بالضياح بين أمواه
الفلسفة تارة والأيديولوجية تارة أخرى . ومن
النقاط الواضحة في صدد هاتين الغائتين ، أن
الوسائل اليهما متناقبة ، بمعنى أن السبيل الى
ايجادها يوحد المناقذ والدروب نحو الاخرى .

المجتمع (المرجع السابق ص ٢٧) وعرفه ثالثاً من
خلال العوامل المسيرة للظواهر الاجتماعية ، ومن
ثم يرى أنه ليس علم العوامل النفسية الاجتماعية ،
لكنه علم العوامل والظروف التي تكونت تاريخياً ،
والتي تحدد طابع ومحتوى هذه العوامل الاجتماعية
النفسية ، التي تكون بدورها إشكالات للتعبير عن
قوانين موضوعية نوعية وعامة للنمو « (الترجمة
العربية ص ٩٦) .

توضح لنا التعريفات السابقة أنها تنطلق في
تحديد العلم من ركائز مختلفة ومتباينة ، فتارة
يعرف عن طريق العلاقات ، وتارة أخرى عن
طريق التفاعل ، وثالثة عن طريق البناء
الاجتماعي ، وكل من هذه التعريفات لم يضع
في حسبانها أن يضمن محاولته ما يميز علم
الاجتماع عن العلوم الاجتماعية الاخرى من جانب ،
وما يجمعه معها من خصائص مشتركة من جانب
آخر . فالملاقات والتفاعل يدوران من خلال علم
النفس الاجتماعي والانثروبولوجيا الاجتماعية ،
وكذلك مفهوم البناء الاجتماعي الذي أشار اليه
« أوزيبيوف » بعد مفهوماً أساسياً ومحورياً في
الانثروبولوجيا الاجتماعية . كما أن البعض يخلط
بين موضوع العلم وموضوع النظرية
اسوسولوجية ، « فاويزيوف » يرى أنه علم
العوامل والظروف ، وذلك بعد تفسير لا يميز
علم الاجتماع عن غيره من العلوم الاجتماعية .

ولمة ملاحظة أخرى على محاولات تعريف العلم
مؤداها أن كل مشيقل وكل مفكر حاول أن يحدد
العلم ، انما فعل ذلك من خلال مفهومات
زمصطلحات لا يوجد اتفاق على معناها ومبناها بين
جمهور السوسولوجيين . « فماكفر ربيح » في
كتابهما « المجتمع » يركزان على العلاقات الاجتماعية ،
ولكن ما هو تصورهما الدقيق لهذا المفهوم ، وهل

هناك اتفاق على معناه بين العلماء ؟ الواقع أن
مفهوم علم الاجتماع في مظهرها مازالت محل
نقاش وجدال ، الامر الذي يجعل اللجوء اليها
في تعريف العلم أمراً لا يخلو من مثالب ، لأن
المفروض أن يكون هناك اتفاق نسبي على تعريف
العلم أولاً ، ثم مفهوماته ثانياً ، اذ ليس من المنطقي
أن نطالب باتفاق على المفهومات دون وجود هذا
الاتفاق على تعريف العلم ذاته . وربما كان في
دعوى الخلاف على العلم ، اختلاف المواقف
والمواضع التي نلظر من خلالها كل باحث اليه ،
فنجد البعض يصد في ركب محاكاة العلم الطبيعي ،
فيختصر العلم ويضيق موضوعه تفسيرياً شديداً ،
في حين أن البعض يتجاوز به العلوم الاجتماعية

فيه حتى آخر اتجاهات الفكر فيه سواء في المدرسة
الامريكية أو السوفييتية الماركسية ، وما يتوسط
بينهما من علماء ومفكرين في اطار العلم .
ثانيا : البدائل النظرية وفلسفات التعبير :

اشرنا فيما سبق الى أن علم الاجتماع كان
مشدودا بين الهدف العلمي والهدف التبريري
طيلة تاريخه ، وكان من الممكن ايجاد مرب
أو تركيب على أساس علمي يوفق بين الهدفين
ويحييهما معا ، فالمرضى ان يتمسك العلم
بقواعد علمية تميزه عن دروب النشاط الفكري
والعقلي الأخرى للانسان ، كما أنه ينبغي عليه أن
يسهم في فهم المجتمع وتفسيره بل وتغييره كلما
أمكن ذلك ، غير أن الذي حدث في اثر من
الأحوال - تقريبا - أنه ان مستقطبا في الغايه
التبريرية التي تأثرت بالروافد التي صيغت من
خلالها مقطورات التحليل والتفسير ، سواء كانت
هذه الروافد نابعة من أصول فلسفية عقلية ، أو
فلسفية ايديولوجية مما جعل الاتجاهات النظرية
تتباين بتباين المصالح الطبقية التي تخضع بدورها
للظروف الاجتماعية التي عاش في ظلها كل
عالم . ولكي نوضح هذا سوف نشير الى بعض
الاتجاهات النظرية التي صاغها بعض من علماء
الاجتماع . فلو نظرنا الى علماء من أمثال «فيبر»
و « دوركايم » نجسد انهما لم يعيشا بعيدا عن
الصراعات الاخلاقية التي دارت في اقرن التاسع
عشر . فكل منهما لم تأت نظريته في ضوء العلم
وقواعده وأصوله فقط بل انها جاءت أيضا نتيجة
لتجربته الشخصية وايديولوجيته التي اختلطها
لنفسه ولم تأت أفكاره بعيدة عن تصوره للأمر،
وهو التصور الذي يقترب من تصورات الفنان .
فقد هام «دوركايم وفيبر» بالسياسة هيما بكل
ما تحمله انكسلة من معان . فدوركايم نفسه هو
الذي كان يقول : ان علم الاجتماع لا يستحق سماعه
من العناء اذا لم يكن يساعد في حل المشكلات
الاجتماعية ، و «فيبر» كان يقتنى أن يكون قائدا
« الحزب » أو رجلا من رجال الدولة . ولو لم يكن
بروتستانتيا معذبا عانى مع الكثير من أبناء
مجتمعه فهل كان سيدرس لنا دور البروتستانتية
في نشأة الرأسمالية ؟ (آرون المرجع السابق
ص ١٥ - ١٦) ، ولو قيّد له أن يعيش في
ظروف تاريخية أخرى في مجتمعه ، أو أن يعيش
في مجتمع آخر ، كان سيدرس أيضا
البروتستانتية ؟ أم أن العالم شأنه شأن الفكر
والفيلسوف والفنان يتأثر بالظروف المحيطة
بطريقة أو بأخرى ، ويعبر عنها بنية تحقيق

الغاية العلمية في جوهرها عقلية منهجية ،
والتركيبية أضحت الآن تعيش في أسار
الايديولوجيات وترتع بين السياسات ومن ثم
فان أي حركة نقدية تستهدف تصحيح مسار
العلم وتتركز اهتمامها في الالاس العقلانية
المنهجية فقط ، هي بالضرورة حركة ناقصة تنظر
للامر من جانب واحد فقط ، ونفس الشيء
بالنسبة لتلك التي ترى في الساسية منطلقا
وموجها ومرشدا لها .

يتضح مما سبق اذن أن علم الاجتماع كان
ولا يزال موزعا بين شاطئين هما بطبيعتهما
متناقضان : العلمي والتركيبى . واذا كان قد
قدر لهذا العلم أن يولد على يد العلامة العربي
ابن خلدون ، فقد أعيد ميلاده على يد الفرنسي
اموضي « اوجست كونت » ومن ثم جاء ذلك
ميلادا تركيبيا سياسيا أكثر منه علميا او عقليا
خالصا ، لأنه وضع بين جدران الوضعية . فلم
الاجتماع الوضعي بحجم اتجاهه الفكري كان عليه
أن يكون تبريريا ، فقد وضع « كونت » الاطار
اعام لنظريه اجتماعية يراد لها أن تبطل تأثير
الاتجاهات « السلبية » او « السالبة » في المنهج
انقلابي ، ومن ثم تصل الى دفاع ايديولوجي عن
مجتمع طبقة الوسطى ، نتحل ايضا بلذور
تبرير فلسفي للزعة التسلسلية . كذلك فان
الارتباط بين الفلسفة الوضعية وبين الزعة
اللاعقلانية المميزة للايديولوجية التسلسلية اللاحقة
كان واضحا كل الوضوح في كتابات كونت .
وحتى عندما نادى بضرورة طرد الميتافيزيقا من
ميدان الدراسة الاجتماعية ، فذلك لأنه أحس
بخطورتها على النظام الذي يود الحفاظ عليه ،
وبانثالي اقترنت وسيلته في ابعاد هذه الميتافيزيقا
برفض ادعاء الانسان أنه قادر على تغيير نظمته
واعادة تنظيمها وفقا لارادته الصالحة (هيرت
ماركيوز ، العقل والثورة ، ترجمة د . فؤاد زكريا ،
الهيئة المصرية للتأليف والنشر ١٩٧٠ ، ص ص
٢٢٧ - ٢٣٠) ، وتبين لنا الفقرة السابقة أن
علم الاجتماع منذ اعادة ميلاده على يد « كونت »
كان موزعا أيضا بين هدفين أحدهما أعلنه «كونت»
وهو هدف علمي يمتدح الى جعل دراسة
المجتمعات البشرية منازرة في موضوعيتها للدراسة
العلوم الطبيعية ، والآخر لم يصرح به كونت وربما
لم يكن واعيا به وهو الحفاظ على النظام
الاجتماعي القائم . وعليه فانه اذا كنا علم
الاجتماع قد سعد بهذا الميلاد ، فقد شقى بنفس
القدر، لأن الروح التبريرية ظلت لاحقة له ومؤثرة

هذه المصلحة أو تلك • وهل أدرك «دوركاييم» مثلاً ظاهرة «الأنومي» أو تفكك المعايير واهتزازها والفراغ الأخلاقي من خلال تحليل امبريقي بالمعنى المعروف لهذه الكلمة اليوم؟ إننا لو تتبعنا دراسته عن الانتحار تتبعنا دقيقاً لاتضح لنا أن الفكرة كانت في عقله قبل أن يشرع في النظر للاحصاءات والسجلات • ولكن من أين أتى بهذه الفكرة؟ لا يستطيع أي باحث أن يقدم اجابة مؤندة دقيقة، فربما أخذها من «توكفيل» الذي أخذها من «لامينه» Lamennais الذي ربما أخذها بدوره من «بونال» • أو أن الفكرة قد تكون قد أتت إليه من خبرته الشخصية أو من «تلود» الأحيار الربانية الموسويين • لا يستطيع أحد أن يؤكد أيًا من هذا، ولكنها جميعاً فروض تؤكد أن الفكرة أتت من مصدر غير المنهج العلمي وتصنيف الوقائع أو من رحاب الموضوعية •

وايجازاً للقول نشير إلى أن في علم الاجتماع اليوم عدة اتجاهات نظرية: كاعقلية وانصراف والتكامل والبنائية الوظيفية، ومع ذلك فهناك مدرستان أساسيتان هما الأمريكية والسوفييتية لكل اتجاهها انشغلي ومتطلباتها المنهجية وفلسفتها التبريرية وطريقتها في هذا التبرير، وسنسوف نشير فيما يلي بـقى من الإيجاز لكل منهما، كي نوضح كيف أن علم الاجتماع لم يتمكن من تحقيق تركيب يجمع بين أهدافه على أساس علمي لأن العلماء كانوا يجنون مزايا في الجنوح إلى الهدف التبريري •

(١) المدرسة الأمريكية في علم الاجتماع

هناك مظاهر عامة لعلم الاجتماع الأمريكي، أبرزها: التمدد في البدائل والاتجاهات النظرية التي تتفشى على المصاحب الوضعية والبرجماتية وانتظورية، ومع وجود هذا التمدد فربما تتفق جميعها في الغاية التبريرية التي تسعى للحفاظ على النظام الرأسمالي الراهن في الولايات المتحدة، وتنشأ معه وتطوّر وتتفنن في خدمته • وليس هذا موقفاً جديداً لعلماء الاجتماع في أمريكا، بل هو يضرب بجذوره إلى نشأة هذا العلم في هذا المجتمع، ولم يغرب عن أنظارهم في أي فترة من فترات تاريخ هذا العلم • فكلاً أوشك وقود هذا الهدف أن ينضب وجد من يضيف مزيداً من الوقود، وكلما هدأت الرياح خيمة الرأسمالية تطوع من علماء الاجتماع من يعاود الطرق على أوتارها ليثبتها في أرضية المجتمع •

وتدلل على ذلك فنقول أن رواد هذا العلم في أمريكا من أمثال «ليستروارد» و«جيدنج» و«البيون سمول» كانوا متضامين أيديولوجياً مع الرأسمالية • فليستروارد صاحب علم اجتماع السعادة أو happiness sociology كان يعارض بشدة المذهب الحرج، لكنه لم يرفض مطلقاً الرأسمالية والملكية الخاصة، فحب النقود بالنسبة إليه لم يكن فقط أساس الاقتصاد في المجتمع الصناعي، بل هو الأرضية التي يعدي جذور كل شيء يستجلب السعادة في المدينة الحديثة • و«جيدنج» أول من جلس على كرسي الاجتماع بجامعة كولومبيا سنة ١٨٩٤، رأى أن علاج المجتمع الأمريكي وخلاصه في الاستعمار وفي ما نأدى به «تيودور روزفلت» من أفكار، بل أنه - أي جيدنج - سيجر دراسته في علم الاجتماع لكي يصل إلى أن الاستعمار يساعد على النمو والتقدم • وأما البيون سمول فقد نشر مقالا في المجلة السوسولوجية الأمريكية عام ١٩٢٥ أسماه «سوسولوجيا الأرباح»، نادى فيه بصمم المساس بالرأسمالية وإبدى تعاطفاً واضحاً معها، لأنها هي التي كانت تنفق على جامعة شيكاغو التي كان يعمل بها •

وإذا كان ذلك هو حال بعض الرواد الأول، فإن اللاحقين لم يتقاسموا في التزويد من خلال قوالب وأردية تأخذ أشكالا أخرى، للحفاظ على نفس المسار، والسير في ذات الطريق • «فتالكوت بارسونز» الذي يعد بحق من أبرز العلماء المعاصرين فوق المسرح السوسولوجي في أمريكا يجند نفسه ليحلب دور البطونه في خدمة الرأسمالية، وليجعل نظريته حول الفعل الاجتماعي S. action في خدمة التفهيم الاقتصادي تلك النظرية التي يحكم موقف الفاعل فيها دافعية القيمة Value-motivation • هذا بالإضافة إلى أن فكرته حول التوازن والتكامل ترتبط بالتحقق على المجتمع الرأسمالي، ولذلك عد أي خروج أو انحراف عن النظام مرضاً اجتماعياً (ن • ف • نوفيوكوف، الرأسمالية ونظرية بارسونز في الميدان العملي، في مجلة مشكلات في الفلسفة رقم ٣، ١٩٦٣ ص ١١٨ - ١٢٩) • وقد كانت أفكاره هذه مثار نقد شديد من أصحاب نظريات الصراع والتغير بنسواء في داخل المدرسة الأمريكية أو خارجها • «فلويس كوزر» عالم الاجتماع الأمريكي هاجم «بارسونز» هجوماً شديداً في مقدمة كتابه عن «وظائف

الاجتماع

يتضح إذن أن هدف العلم في معظمه تبريري لحفظ النظام ، فكن هل يعني ذلك أن العلماء لم يتعصبوا للتغير الاجتماعي ؟ نودع أهم يدرسونه النعير ، لكنه يعبر ههنا تدريجي مشروط بمرام قبول الثبوت ، ومن ثم كان للبرجماتية دور واضح في التأخير في الاتجاهات النعيرية للعلم .

(ب) المدرسة السوفيتية في علم الاجتماع :

لعل من أبرز ما يميز علم الاجتماع السوفيتي تحدهه إنظري في إطار النظرية الماركسية ، وقد لا يكون ذلك عيبا ، ولكن الذي يؤخذ على هذه المدرسة في جملتها عدم حسنها بدقة للملاح ما يسمى بعلم الاجتماع الماركسي ، أغنى العلامة بينه وبين المادية التاريخية من جانب ، وبينه وبين مناهج البحث العلمي وفواعله من جانب آخر . فقد أشرنا في مقال سابق (علم الاجتماع - قضايا النظرية والمنهج ، عرض وتحليل لكتاب أوزيبوف - الفكر المعاصر عدد مايو ١٩٦١) إلى أن في المدرسة السوفيتية أكثر من رأى وأكثر من وجهة نظر حول طبيعة العلاقة بين علم الاجتماع الماركسي والمادية التاريخية . فالبيض يرى أن المادية التاريخية هي الموضوع السوسيولوجي الأساسي ، وينادون بأنه يجب ألا ينظر إليها على أنها جزء مكون للفلسفة الماركسية، في حين أن بعضا آخر يرى في المادية التاريخية جزءا مكمل للماركسية ، ومن ثم يرفضون معالجتها كعلم سوسيولوجي ويرون أنها على أحسن تقدير أساس نظري عام لعلم الاجتماع . وهناك فريق ثالث أراد أن يوفق بين الرأيين بتساكيده على ضرورة التمييز بين الجوانب الفلسفية والنسوسولوجية في المادية التاريخية نفسها . وأما بصدد البعد التبريري للمدرسة السوفيتية في ستينات هذا القرن ، فأننا نذهب مع « ريمون آرون » إلى أن علم الاجتماع السوفيتي علم تركيبي تبريري بالمعنى الذي حدد به « كورت » معنى اصطلاح « تركيبي » . وهذا يعني أنه

الصراع الاجتماعي » سنة ١٩٦٥ لأنه تفاعل وتجاهل مشكلات الصراع الاجتماعي والتغير . فيارسونز كان يحصر كل تفكيره في التوازن والوسائل التي تساعد على الحفاظ عليه من خلال توجيه القيم للفاعل الاجتماعي . كما أنه لم يهتم بعلاقات القوة وعلاقتها بالتغير الاجتماعي ، وكذلك الديناميات الطبقية متممدا في هذا الصدد عزل علم الاجتماع عن التاريخ ، لأنه هدف أيدلوجيا إلى تبرير الصورة القائمة للمجتمع ، ومن ثم اعتبر التغيرات الاجتماعية وسائل تخدم الجماعات المنخرقة . (سيرج جوناس St. Jonas) (بارسونز الملك المخلوع ، الإنسان والمجتمع ، باريس ١٩٦٦ ص ص ٥٣ - ٦٥) . ولكني نوجز في القول نشير إلى أن علم الاجتماع الأمريكي كان ولا يزال في خدمة السياسة لحضات مفهوماته الأساسية كاللكانة والتدرج والتكامل والوظيفة الاجتماعية والقبض تبريرا لما هو قائم ، ومحاولة للحفاظ عليه ، ورد قبل مناهضا للعلمانية والعقلانية العلمية ، ومن ثم صور المجتمع - ويقصون بذلك النظام الكفائ - كقوة غيبية فوق كل إرادته وفوق كل منطق إلا ما يوجب ما هو قائم ، ويسير في بعلمه الإلحادي الجانب . وإذا كانت قد ظهرت بعض الاتجاهات الإصلاحية في علم الاجتماع الأمريكي، فذلك لترميم النظام والعمل على بقائه . فتلك هي القسمة الأساسية للموقف النظري ، وقد ترتبت عليها بعض النتائج التي تجعل من علم الاجتماع نسقا نظريا أشبه ما يكون وأشد قربا من علم النفس الاجتماعي . فحياسة الأفراد في المجتمعات - لا الجماعات - كانت محور التفسير كما أن علماء الاجتماع الأمريكيين يفضلون توضيح النظم والبنات الاجتماعية من خلال سلوك الأفراد والأهداف والحالات العقلية لهم ودوافعهم التي تحدد سلوكهم داخل الجماعات الاجتماعية وذلك للهروب بعيدا عن الأوضاع البنائية وما تحويه من تناقضات .

حمداً وتسيبها بنظامه وينظريهم ، وكلما قلت معرفتهم بالمجتمعات الأخرى حاجت فيهم روح النقد المرير (أنظر R. Aron, Main Currents in Sociological thought, Vol. I, London, 1951, pp. 3-5.

علم الاجتماع وحركة اليسار الجديد في أمريكا

تقوم هذه الحركة في علم الاجتماع على الأفادة من حركة اليسار الجديد في أوروبا ، كما أنها أفادت من عدة روافد داخل أو خارج المجتمع الأمريكي . فقد أفادت من أفكار الهيكل الجديد « هربرت ماركسيز » وأفكار القسوى الزنبي « فرانز فانون » ، بالإضافة إلى أفكار « اريك فروم » و « بول سوريزي » و أفكار الحركة النقدية في علم الاجتماع الأمريكي مثلثة في « رايت ميلز » وآخرين . ومن الملامح الأساسية لهذه الحركة أنها لا تأخذ بالتفسيرات النظرية القائمة ، سواء تلك التي تقدمها النظرية الماركسية أو الوضعية أو الأفكار والاتجاهات التي تتبناها النزعة الأميركية ، لأنها ترى أن هناك ظاهرات ووقائع جديدة تند عن التفسيرات الماركسية أو الوضعية الجاهزة . ومن الأمثلة على الظاهرات التي لم تستطع الاتجاهات النظرية السائدة في الفكر السوسيولوجي تفسيرها أن الطبقة الوسطى مثلاً ظاهرة لم تختف كما زعمت الماركسية ، فقد تحول عدد من ذوي الباقات الزرقاء إلى اليمين ، ولم يتزايد الوعي بالمصالح الطبقة . فالطبقة الوسطى التز. تنمو في المجتمع الأمريكي. تزداد مع تحوها تقسباتا وتعبدا ، فأعضاؤها يشتركون في علاقة عامه بوسائل الإنتاج ، وضمون بنهم البرجوازية الصغيرة من الملاك والموظفين والهنئين . فليس من اطار. يوحدها سوى أنها تأتي في تدرج بين الطبقتين العليا والدنيا . حقيقة أنها تتعارض أو تتماطف طبقيا مع الطبقتين العليا أو الدنيا أو مع العمال ، ولكن ذلك كان يخضع لمقتضيات الموقف التاريخي .

يضم كل المجتمع على خلاف العلوم الاجتماعية النوعية . فهو علم يهدف إلى الامساك بالمجتمع بكلينه ، كما أنه في نفس الوقت علم تاريخي ، لأنه يقنع بتحليل المجتمعات الحديثة في ضوء بنائها الاجتماعي وفي لحظة معينة ، بل يحلل ويفسر هذه المجتمعات من خلال مستقبل الجنس البشري . وهو أيضا وعلى العكس من علم الأجهاع الأمريكي علم حتمي ، فإذا كان العلم في أمريكا يهتم بالنسبية الثقافية كما تشير لذلك كتابات « ماكيفرويج » و « بيرترم سركين » و « بارسونز » ، فإن العلم في الاتحاد السوفيتي يتبنا بشكل لا مفر منه بأسلوب وتكوين اجتماعي اقتصادي معين ، ومن هنا نقول بأنه علم تقدمي لأنه ينظر لتقدم المجتمع البشري ويفترض تفوق النظام الاجتماعي القادم إذا ما قوون بالراهن أو السالف .

ولكن هذا العلم الذي يستوحي الماركسية ويتبنى عددا من أفكار ماركس الأساسية ، يشمل في طياته نوعا من التناقض أو الازدواج . فقد كان هذا العلم في القرن التاسع عشر علما ثوريا ، لأنه تنبأ بالثورة التي مستطعم النظام الرأسمالي . أما علم الاجتماع في الاتحاد السوفيتي اليوم ، فيأخذ من الثورة موقفا مغايرا ، حيث ينظر إليها على أنها شيء حدث ووقع . وبمباراة أخرى فإن العلم الذي كان ثوريا في القرن التاسع عشر ، أصبح يلعب اليوم دورا محافظا ، على الأقل فيما يتعلق بالاتحاد السوفيتي ، وبالمجتمع السوفيتي . فبدلا من أن يسعى إلى تغيير الواقع تحول إلى سلاح أيديولوجي يبرر للحزب ويؤكد المجتمع والنظام القائم . ومع كل فقد بقي هذا العلم ثوريا في علاقته بالمجتمعات غير السوفيتية ، ونقصد بذلك المجتمعات التي تمانى وتناضل من أجل تحقيق الثورة . ومن هذا الازدواج في موقف العلم يأتي نوع خاص من التراث السوسيولوجي ، فكلما عرف علماء الاجتماع شيئا عن المجتمع السوفيتي ازدادوا

الثورة ، نلاحظ عدم قدرة الماركسية على تقديم تفسير دقيق لهذه الوقائع .

والمهم أن هذه الحركة تحاول أن تثبت بالأحصاءات والوثائق والشواهد الواقعية قصور التفسيرات النظرية الجاهزة للواقع الاجتماعي ، ومع ذلك فهي حركة لم تتشكل ولم تتبلور بعد . فهي ما زالت في بدايتها ، ومن ثم علينا بالانتظار لرصد مسارها ، فقد تستقطبها أحد الاتجاهات النظرية ، وقد تتمتع أو تتساقط على الطريق ، ولكن الذي يأمل المرء فيه هو أن يكتب لها الاستمرار لتفتح نوافذ جديدة يظل منها علم الاجتماع على الواقع ويوفق علميا في تحقيق غايات علم الاجتماع .

وفي خاتمة المقال نود أن نلمح الى أن الأزمة التي يعاني منها علم الاجتماع ليست وفقا عليه وحده . فهي أزمة تضم العلوم الاجتماعية ، وتمثل في اختلاف الآراء حول طبيعتها وحول دقة أكتناهج وأساليب البحث التي تتبعها ، ونوع الالتزامات التي يتعين عليها الالتزام بها إزاء الإنسان والمجتمع والعلاقات المختلفة بين فروعها ، ومدى الاعتماد المتبادل الذي يمكن أن يقوم بين هذه الفروع والتخصصات وما إلى ذلك . (د . أحمد أبو زيد - أزمة العلوم الانسانية ، عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الأول ، الكويت ١٩٧٠ ص ١٩٥ - ٢٣٠) . ولذلك فمن المطلوب ألا ننتطح الى نظرية سوسيولوجية عامة ، لأن مثل هذه النظرية لو وجدت - وإن كنا نشك في هذا طالما كان العلم مشدودا الى التبريرات السياسية - فمن الضروري أن تضم كل الواقع الاجتماعي بأبعاده المختلفة ، وهذا أمر يتنافى مع نسبية الواقع نفسه ، بل ويعود بنا الى تفسيرات أحادية النظرة لهذا الواقع ، كالنظرة الحيوية الخالصة أو النفسية الخالصة أو المادية الخالصة . ولكن الأمر الجائز قبوله هو إمكانية وجود عدة علوم اجتماع ترتبط بالمجتمعات وبحركة وظروف الجماهير ونفسياتها ، وعلى المجتمعات النامية كمجتمعاتنا أن تدقق وتجرب وتختبر قبيل النقل العلمي أو الاستعارة ، مع الاسترشاد بتاريخها ونضالها وما نود الوصول اليه من أهداف وغايات ، حتى يكون في إمكانها صنع علم اجتماع بعيد عن التبريرات الجاهزة والتفسيرات التي تمت صياغتها في ظروف تاريخية ومجتمعية مغايرة لظروفنا ومجتمعنا .



١ . كوت

ففي فرنسا عام ١٨٤٠ شاركت العمال خصومتهم للبرجوازية ، ولكن في يونيو ١٨٤٨ شاركت البرجوازية خوفاً من العمال (د . كوت : اليسنار في أوروبا منذ ١٧٨٩ ، الطبعة الانجليزية ، لندن ١٩٦٦ ص ٢٣٠) .

وإذا كان انصار حركة اليسار الجديد في أمريكا يأخذون من الماركسية موقفاً ، فهم لا يقتسمون بالامبريقية التي تختصر الظواهرات وتجزئ الواقع الاجتماعي وتفتته ، وتوصد الباب أمام كل تقدم كيمي ونظري في الفكر السوسيولوجي . والشئ الجدير بالانتباه أن هذه الحركة لا ترفض كل الاتجاهات النظرية تماما أو تعارضها كلية ، فهي حركة ترى في الماركسية صدقا وصلابة عندما تقترب هذه النظرية من الثورة الصناعية الأولى . فالتركيز الشديد للثروة في أوروبا تبعه كشف العالم الجديد وإقامة الامبراطوريات الاستعمارية ، مما أسهم في قوة وهيمنة البرجوازية ، ونمو الطبقة العاملة ووضوح نضالها ، وإلى هنا يكون صدق الماركسية أمرا واضحا . ولكن نلاحظ بعد ذلك في قل تضخم الطبقة الوسطى ، وعدم تزايد الوعي الطبقي ليبروليتاريا وتغير الوسائل في

الصهيونية ولقضية العقل اليهودي



ان الفارق الوحيد بين الصهيونى والليبرالى
والصهيونى الدينى أو الروحى ، هو أنه بينما
لا يلتزم الاول بأى قيم روحية أو أخلاقية ، يلتزم
الأخر - على الأقل فكرياً - بالقيم اليهودية .

د. عبدالوهاب المسيرى

سوف لا نهمل الإشارة الى الجوانب المشتركة بينها وبين الهسكلية .

١ - القلوب الرقيقة والغاء العقل :

تروج الكتابات الصهيونية بأشارات الى تفوق العاطفة على العقل ، واللاوعي على الوعي . والمطلقات الصوفية على الظواهر التاريخية الانسانية . يقول **اليعازو بن يهودا** (١٨٥٨ - ١٩٢٣) احد رواد النهضة العبرية « يتحرك قلب الانسان بالعاطفة وليس بالعقل .. لأن قلب الانسان .. حتى قلوب زعماء حركة التنوير ، هي قلوب رقيقة يمكن التغلب عليها بمثل هذه العاطفة » (١٤) . أما **موسى هس** (١٨١٢ - ١٨٧٥) فيلسوف النكسة التي صدرت عنها الصهيونية فهو في عودته لشمعه يعود لعاطفته « لقد تبين لي أن العاطفة التي طنتت بأني قد كتبها عادت الى الحياة من جديد .. تأججت هذه العاطفة نصف المخنوقة في صدرى محاوله التعبير عن نفسها » (٢١) . وهو يحدد العاطفة بأنها عاطفة صوفية « انها التفكير في وطنيتي التي تربط بثرات أسلافى وبالأرض المقدسة والمدينة الخالدة » وما شابه من أشياء سمرمية ! وأسطورة العودة الى أرض الميعاد ، وهي أسطورة أساسية للفكر اليهودى والصيوى ، تفسر على أنها عودة للأرض التى يمكن لليهودى أن يطلق فيها المنان لحياه وعواطفه . يقول **الحاخام ابراهيم كوك** (١٨٦٥ - ١٩٣٥) الزعيم الروحى الصهيونى : « لا يستطيع اليهودى أن يكون مخلصا وصادقا فى

تركزت حركة الاستنارة الأوروبية اثرا عميقا على اليهود وعلى الفكر اليهودى فى أوروبا . ولقد كان لليهود حركتهم العقلانية ، وهي تدعى « الهسكلية » وكلمه هسكلية كلمه عبرية تعنى (فهم) ، ولكنها فى العصر الحديث استخدمت للإشارة الى هذه الحركة الفكرية اليهودية التى بدأت فى أواخر القرن التاسع عشر ، والتى نادى بأن يخرج اليهود من عزلتهم ، لينموا قويا أخلاقية جديدة تحل محل قيمهم العتيقة البالية . وقد دعت هذه الحركة الى تحكم العقل فى كل ما يست بصلته للتراث اليهودى ، وطالبت اليهود بأن يرسلوا أولادهم لمدارس الجويم (الأمم غير اليهودية) حتى يتقنوا كل الفنون العلمانية مثل الهندسة والزراعة والبناء . وقد زعزع هذا من كيان البروقراطيه الدينية التى كانت تتحكم فى اليهود ، مبقيه أيامهم فى الظلمات والقييات .

على الرغم من أن الصهيونية هي الحركة الفكرية اليهودية التى حلت محل الهسكلية ، إلا أنها فى تصورى لم تكن ورثتها ، وإنما - فى كثير من النواحي - نقيضها . فالفكر الصهيونى ليس نتاج الفكر الاستنارى العقلانى الذى يؤمن بالهولة العلمانية المبنية على التنوع وعلى الصراع وعلى تقبل الأفراد جميعهم باختلاف مللهم ، بل هي نتاج الردة الفكرية الرجعية التى اعتقت ما تصورته الجاهل اليهودية بفشل الهسكلية . ولذا فإننا نزعيم بأن الصهيونية حركة لا عقلانية رومانسية ، ترفض العقل كوسيلة لمعرفة الواقع والتحكم فيه . ولكن على الرغم من رومانسيتها ، احتفظت الصهيونية ببعض مثل حركة الهسكلية ، لأنها - أى الصهيونية - كان عليها انصفاء شيء من العصرية على الدين اليهودى ، على طريقتها الخاصة . ولعل هذا هو ما أدى ببعض مؤرخى الحركة - من الاصفاء والإعداد - الى اعتبار الصهيونية امتدادا لحركة الهسكلية . بل ونجد أن بعض مفكرى الصهيونية أنفسهم يزعمون بأن الصهيونية تؤمن بتقدم الحركة البطيئة المروعة بالاستنارة ، وذلك من أجل تطبيق تعاليمها على الأفراد والجماعات « (١) » ونحن وإن كنا لا نوافق على هذا الرأى ونختلف مع صاحبه ، إلا أننا قد عرضنا لبعض السمات الرومانسية اللاعقلانية للحركة الصهيونية

(١) لطفى المبادئ وموسى منر (ترجمة) ، الفكرة

الصهيونية : النصوص الأساسية ، ص ٤٠٠ . لتقليل عدد الهوامش منشر الى ارقام الصفحات فى طي القل نفسه .



١٤٤

إنكاره وعواطفه وخيالاته في أرض الشتات كما يكون في أرض إسرائيل . فالوحي المقدس ، بأى درجة كان ، يكون نقياً فقط في أرض إسرائيل ، بينما يكون في خارجها مشوشاً ملوثاً وغير نقي » (٢٩٥) . ويكتشف **موشيه ليلينبولم** (١٨٤٣ - ١٩١٠) الداعية الصهيونية الروسية يهوديته حينما يتعجب : « انى لسرور اذا تعذبت ، فكانت لى الفرصة على الأقل كى أشعر بما أشعر به أجدادى كل يوم . كانت حياتهم كلها رعب ، اذن ما المانع من أن أشعر بذلك الخوف الذى ملأ حياتهم » (ص ٦٩) . ان اكتشاف الخوف يجعله يهجر المثل الفلسفية ليستخدم المصطلح الصوفى : « عندما تفتحت عيني على المثل الأعلى الجديد وارتفعت روحي لمستوى العمل الجسدي الذى يمكن خلاصنا الأبدى .. تركتني المثل القديمة (العلمانية) بلمح البصر » (٧٠) . ويعترض **مسكس نوردوا** (١٨٤٩ - ١٩٢٣) الزعيم الصهيونى على حركة التثوير لكل لأنها اعتبرت على النطق وحده وليس على الوجدان والمعاملة (١٣١) . ان الهروب من عالم العقل الى عالم العواطف واللا عقل هو السبيل الأساسية للفكر الصهيونى .

٢ - العودة للماضى والهروب منه :

من المشاكل التى أثارها حركة الهسكلية علاقة اليهود بتراته . وقد اقترح المسكليم (دعاة الهسكلية بين اليهود) أن تكون علاقة اليهود بضميه علاقة نقدية بحيث يتقبل من تراثه ما هو انساني ومتفتح ويرفض ما يتناهى مع العصر الحديث ومع انسانيته . وقد اكتشف المسكليم أن إعادة صياغة علاقة اليهود بضميه عملية جدسية ، لأن التراث اليهودى كان من التخلف بحيث أن تطويره كان في حكم الاستحيل . وقد ورث الصهاينة هذه التركة الفكرية الثقيلة ، وحاولوا حلها بطرح المشكلة بطريقة جدسية ، منسادين بأن علاقة اليهود بضميه هى تماماً مثل علاقة المواطن بضميه القومى . ولكن المواطن « الحادى » له علاقة بالماضى والحاضر والمستقبل لأن قوميته لا تتبع من ماضيه وحده ، بل تتبع أيضاً من وجوده التاريخى المحسوس . ولكن الوضع بالنسبة للصهيونى مختلف كل الاختلاف اذ أنه ليس لديه سوى ماضيه كتعبير وحيد عما يسببه « قوميته » ، ولهذا السبب نجد أن موقفه تجاه هذا الماضى يتسم بالتطرف والتناقض الحادين . **فجاكوب كلاتزكين** (١٨٨٢ - ١٩٤٨) الفيلسوف الصهيونى البولندى يرى أن « اليهودى الذى

لا يرغب في أن يظل منتصياً للشعب اليهودى ، والذى يخون العهد ويهجر رفاهة في معركتهم المشتركة من أجل الخلاص ، يكون بذلك قد تخلى عن تراثه الماضى وفصل نفسه عن شعبه . والسبب نفسه ، فان اليهود لا يستطيع أن يصبح يهودياً بقبوله لقبنا الدينية والروحية فقط . انه لا يكتسب نصيباً في المستقبل اليهودى الا اذا اشترك وقبل المساهمة في الحياة اليهودية وانخرط عن ارادة تأمة في تاريخها » (٢٠٣) . فاليهودى هو تراثه وماضيه ، اذا رفض تراثه رفض يهوديته .

ولكن اليهودى الصهيونى اذا تقبل تاريخه في المنفى فانه يتقبل وضعه ، وبالتالي تفقد الصهيونية مبررها الفكرى الوحيد للوجود . وقد لخص **بيردشفسكى** (١٨٦٥ - ١٩٢١) الروائى وكاتب المقالات الروسى الصهيونى هذا الموقف فى عبارته التالية : « عندما نقرر الماضى نكون قد قهرنا أنفسنا ، ولكن عندما يتقلب الماضى تكون نحن وأبنائنا وأبناء أبنائنا من المهجرين .. الأكسير والسقم يوجدان في مادة واحدة ، فمن يرينا الطريق ، ومن يمهده » (١٩٢) .

أجاب المفكرون الصهيونيون على هذا التساؤل بتجاهله أو بتبسيط الموقف تبسيطاً مضحكاً . **فريدشفسكى** فى مقال له تحت عنوان « تدمير وتعمير » يعطى ترمذه الكامل على التراث اليهودى قائلاً : « ان قلوبنا .. تحس أن انبساط اسرائيل يعتمد على ثورة .. الانسان أهم من تراث أجداده .. ان « العقيدة » التقليدية لم تعد كافية بالنسبة لنا » (١٨٣ - ١٤٨) . وكما نرى يضع **بيردشفسكى** اليهودى فى مقابل تراثه ولا يرى أن الواحد امتداد للآخر (كما فعل **كلاتزكين**) . ونفس النغمة المتردة الرفضية نجدها فى كتابات **جوزيف هسايم برنر** (١٨٨١ - ١٩٢١) الكاتب والروائى الصهيونى . واحد المفكرين الذين اثروا على بن جوريون . فهو يصف تاريخ اليهود فى المنفى بأنه « تاريخ مليء بالشهداء » ويسخره مرة يصف الشعب اليهودى بالشعب الشهيد الذى قاسى كثيراً » (١٩٥) . وحينما يحاول برنر أن يصل الى جوهر الماضى اليهودى يكتشف أنه لم يكن « حرب طويلة من أجل - حفظ قدسية الدين اليهودى » . ان تلك المئات من الاجيال لم تعش من أجل تقديس اسم الله ولكن من أجل خطط لانجاز أعمالهم التجارية التى يتطلبها منهم الجهور العالم من أجل فائدتهم هم . لقد كانوا يحيون

لصيانة أموالهم وزيادة سعر الفائدة وليصنوا أنفسهم في وجه التنصير » (١٩٧) .

وهكذا نجد أن الصهيونية استخدمت المساعي والتراث اليهوديين لتبرير وجودها وتمردا وبرنامجهما النشوي ، ولكنها في الوقت نفسه ترفض هذا الماضي وتقسمه على أنه ماضي ماسي وبناجح واضطهاد لا حد له ، وهي كذلك ترفض التراث اليهودي وتعدده تراثا سلبيا طفليا يعبر عن انحطاط الشعب اليهودي ، وتقادم فكرة الدولة اليهودية كبنية جديدة وحقيقية لتاريخ اليهود بعد سنوات المنفى الطويلة التي ضاعت سدى .

٣ - الوقوف خارج التاريخ :

آمن الصهاينة ، بفض النظر عن موقفهم من الماضي والتراث اليهوديين ، بأن اليهودي والأمة اليهودية لهما وضع خاص في تاريخ البشرية . وهذا التصور للتاريخ ينبع مباشرة من أسطورة « الشعب المختار » . فالشعب المختار على علاقة مباشرة بالاله وفي حوار دائم معه . ولأن اليهود في علاقة مع المطلق فهم غير خاضعين للمقاييس التاريخية العادية . أن الأمة اليهودية تقف شاهدا على تاريخ البشر مجسدة قيم الحق والعدالة .

فحسب تصور **أحمد هاعام** (١٨٥٦ - ١٩٢٧) مؤسس الصهيونية الروحية ، كانت الأمة اليهودية دائما « قبلة أنظار العالم » (١٦١) . أن هذا الاخلاص المطلق للروح هو الذي يشكل الاسس التاريخية (أو بمعنى أصح - الميتافيزيقية) للوجود اليهودي . وحتى النفي والتشتت يصبان هما الآخران تعبيرا عن هذا النقاء الروحي والوجود غير التاريخي . فالمتنوع أو حارات اليهود في أوروبا هي في الواقع معجزة المعجزات التاريخية . أن قيامها مبنيا على المعتقد الذي يجعل هدف الحياة هو الكمال الروحي » . ولكن الروح تحتاج الى جسد تحل فيه ، ولذا لم يكن الجسد سوى الاداة المؤقتة التي استخدمها المطلق لتجسيد الروح ، الى أن يفيض لها العودة الى ارض الميعاد . فالوجود التاريخي ووجود مؤقت وغير حقيقي ، لأن الوجود الحقيقي وجود روحي خالص .

نفس هذا التصور يوجد في كتابات «هاوتن يوير (١٨٧٨ - ١٩٦٥) ، الفيلسوف الصهيوني الوجودي ، الذي يؤمن بأن « تاريخ » الأمة اليهودية فريد . يفرق بوير بين ما يسميه « التاريخ » وهو التجربة التي تعيشها الامم ، و « الوحي » وهو التجارب الهامة الخالصة التي يعيشها الافراد . وحينما يتحول الوحي الى أفكار

تفهمها الجماهير وتؤمن بها فهي تصبح « عقائد » . هذا هو الوضع بالنسبة لساكني الامم ، أما بالنسبة لبني اسرائيل فهناك تطابق بين الوحي والعقيدة والتاريخ : « أن اسرائيل تتلقى تجربتها الدينية الحاسمة كتعبير ، ليس النبي وحده هو الذي تشمله عملية الوحي بل المجتمع ككل ، فمجتمع اسرائيل يعيش التاريخ والوحي كظاهرة واحدة ، التاريخ كوحي ، والوحي كتاريخ » (١٣١) ، ولذا فالأمة اليهودية أصبحت « حاملة مشعل الوحي » (٣٣٦) مثلها مثل مدينة على التل ، عيون الامم تنزل اليها باعجاب ووله .

والتصور غير التاريخي للأمة اليهودية قاسم مشترك في كتابات الصهاينة . فنحن نجسد هرتزل العلماني الليبرالي الغربي يدافع عن هذا التصور ، يشاركه في ذلك بن جوريون «الاشتراكي الديوقراطي» بل ان دوف بربور شوف (١٨٨١ - ١٩١٧) المادى الجلبى الصهيوني يعطى هو الآخر تأييده لفكرة الأمة التي لها وضع متميز عن وضع كافة الامم .

ولكن تناقض الفكر الصهيوني لا حدود له ، فنحن نلاحظ في كتابات الصهاينة وشعاراتهم السياسية أنهم لا يكونون من ترديد أن اليهود يكونون أمة مثل كل الامم ، وأنهم يريدون أن يعيشوا حياة عادية . وهذا الشعار ليس مجرد دعاية سياسية للاستهلاك العالي او المحل ، بل هو جزء حقيقي من الرؤية الصهيونية المتناقضة كما قلنا على ذلك كتابات هرتزل وبشكك وبجوريون . فاليهودي الصهيوني يسود الى ماضيه ويهرب منه ، وبشك الطريقة ، نجد انه يدافع عن دوره غير التاريخي المطلق ، ولكنه يلوذ أيضا بالفرار الى الوجود الانساني العادي . بل ان الرغبة في الحياة العادية هي في الواقع تعبير عن رغبة في الهروب من الماضي ومن التميز الذي يسبب الانعزال . ان آرون ديفيد غوردون (١٨٥٦ - ١٩٢٢) الفيلسوف الصهيوني المتصوف يدعو اليهود الى الخروج من قوقعة الجسد والماضي ليحيوا حياة طبيعية غير هامشية (ص ٢٥٥) ، لأن حياة المنفى اعاقت نمو اليهودي الطبيعي وتحقيقه لذاته (٣٦١) .

ثم يضيف غوردون قائلا : « على من يريد البعث القومي والحياة اليهودية التامة أن يتخل عن حياة المنفى » (٢٥٩) فكما وضوح بيرديشفسكي اليهودي في مقابل ماضيه ، يضع غوردون حياة الشعب المختار مقابل حياة الفرد الذي يريد أن يحيا حياة عادية . ويحاول « سمولنسكين »

(١٨٤٢ - ١٨٨٥) ، الروائي الروسي الصهيوني وداعية الاحياء الثقافي العبري ، أن يصل هذا التناقض بطريقة الصهيونية المعتادة : أما تجاهل التناقض أو تصفيته . فهو يقول وتوراتنا هي وطننا من الناحية الروحية » ، أي أن اليهود أمة روحية ليست مثل كل الأمم ، ولكنه يضيف قائلا « ولكننا في حياتنا العملية الطبيعية كبقية الناس » (٤٧) . وتقبل سمولنسكين لهذا التناقض بهذه السهولة ، كما لو كان مسألة منطقية - للغاية ، يفسر إحدى سمات المصطلح الصهيوني طالما حيرتني ، أعني اختلاط المصطلح الصوفي الغيبي بالمصطلح العملي السياسي . وأطرف الأمثلة على ذلك مقال سمولنسكين نفسه المعنون « البحث عن طريقنا » الذي يحاول فيه أن يبرر اختياره للسبب كنسب الاماكن اليهودية . أما السبب الاول الذي يسوقه فهو كما يلي : « سيذهب أولئك الذين يحبون ذكريات أسلافهم عن طيب خاطر اذا تأكدوا من أنهم سيكسبون مميزاتهم هناك » (٥٢) . ينقسم هذا العرض للقضية الى قسمين لا يربطهما رابط ، قسم صوفي سلفي والثاني عمل بارز . أما السبب الثاني الذي يذكره سمولنسكين فلا يقلل تناقضا « الأرض المقدسة ليست بعيدة عن مساكنهم البعيدة » . يبدو أن العناية الالهية قد اختارت الأرض المقدسة بالقرب من يهود المنفى حتى يمكنهم « العودة » اليها بسرعة معقول . أما السبب الثالث والآخر فهو متناقض لدرجة تثير الضحك والاشمئزاز معا : « يستطيع المستوطنون أن يزدهروا بأقامة المصانع للزجاج والمنتجات المشابهة لأن رمال الأرض المقدسة ذات نوعية عالية » (٥٣) . لأن اليهودي يعيش خارج التاريخ ودخله ، فهو مرتبط صوفيا بالأرض المقدسة ، ولكنه أيضا يعرف سعرها الحقيقي ويعرف كيف يرضها للبيع والإيجار . وقد برز بوروشوف، الماركسي الصهيوني (١) تفضيله لأرض الميعاد على أي بقعة أخرى في العالم على أساس أنها أرض فقيرة لا تصلح للاستثمار الرأسمالي الذي هدفه الربح الماسخي المحض . وحسب هذا التصور نكتشف أن الناية النهائية عندها اتجاهات يسارية تتفق واتجاهات تصويوني بوروشوف . ولكن بوروشوف في أواخر حياته حسم التناقض عن طريق تصفيته ، وصرح أن رابطة اليهود بأرض الميعاد رابطة صوفية لاحتجاج إلى تبرير مادي أو جنلي أو من أي نوع آخر .

٤ - سم الاندماج وشهد معاداة السامية

إن نقطة البدء الفكرية لمعاداة السامية هي

الافتراض القائل بأن اليهودي ليس له وجود فردي مستقل عن أمته ، وأن اليهود كأمة يمثلون عنصرا غريبا عالميا ليس له جذور محسوسة وليس له ولاه محدد ، وأنهم لهذا السبب يمثلون خطرا حضاريا واقتصاديا على أي جماعة انسانية يعيشون فيها . ويوجد في الغرب تراث حضاري تشكل معاداة السامية أساسه الفكري .

على الرغم من ذلك آمن المسيكيين أن معاداة السامية ظاهرة اجتماعية مؤقتة في طريقها إلى الزوال التدريجي كنتيجة طبيعية لانتشار الإصلاح والإخاء . وقد آمن المسيكيين أيضا بأن الجوهر الانساني لليهودي لا يختلف عن جوهر أي إنسان ، وبهذا يكون اندماجهم في الجماعة الانسانية شيئا ممكنا ومرغوبا فيه .

ولكن هذا التصور العقلاني اليهودي يتعارض وبشكل حاد مع تصور الصهاينة لليهودي على أنه شخصية مطلقة تفتت خارج التاريخ . ولو دققنا النظر في الموقف الصهيوني من اليهود نجد أنه يتقابل إلى حد كبير مع موقف معادى السامية . فالصهيونية ترى اليهود على أنهم أمة واحدة ورغم تشتمهم لأجداد السفين في كل أصقاع الأرض ، وأنه لا توجد أي فروق جوهرية بين اليهودي الأمريكي وأخيه العيشي . أن الفكر الصهيوني يلغي فردية اليهودي ويجرده من إنسانيته المحسوسة ، ويقسم العالم إلى يهود وجوييم ، وهذا هو جوهر معاداة السامية .

اليهودي إذن شخصية « فريدة » لا يمكن فهمها ولا يمكن استيعابها ، ولذا لا يمكن اندماجها مع بقية الأمم ، على حد قول مارتن بوبر (٣٠) . أن « الإيمان باستحالة الاندماج من المبدأ » الرئيسية للصهيونية (٢٥) كما يقول كلانزكين . بل أنه يصد الاندماج « جريمة » و « خطيئة » و « عارا » يحط من كرامة اليهود « الانسانية الفردية » (٢١١) . أما نحن سيركين (١٨٦٧ - ١٩٢٤) الزعيم الصهيوني الاشتراكي فيعبر عن شديد ثقته من أن البروليتاريا اليهودية ستقاوم « سم الاندماج » الذي تسرب اليها (٣٠) . ويعتقد فيلسوف الكنيسة موسى هس أنه لا يمكن لليهودي أن يفرض تميزه وانتماؤه للشعب المختار المضطهد . « يختبئ هؤلاء اليهود المصريون (المنجمون) عن مسرح جريمتهم وراء مواقعهم الجغرافية أو وراء آرائهم الفلسفية عبثا » قد تقنع نفسك تحت ألف قناع وقد تغير اسمك ودينك وطابعك وقد تسافر

حول العالم متخفيا ، وذلك لكي لا يكتشف الناس أنك يهودى ، لكن هذا كله سيزيد من خزيك واحتقارك أكثر من الخزي والاحتقار الذى ينال ذلك الرجل المخلص ليهوديته والمدافع فى سبيل شرف الاسم اليهودى » (٢٤) . أما حياة المسكينيم حياة غير عادية نفسيا واقتصاديا خالية من الكرامة ، لأن اليهودى الحقيقى مؤمن بتميزه . ولعل هذا يفسر لماذا حافظ « العرق اليهودى على وحدته رغم التأثيرات المخايخ عليه » ولماذا « حافظت السبسة اليهودية على نقاوتها عبر العصور » (٢٣) (على حد زعم الصهاينة) .

وحتى لو أراد اليهود الاندماج ، فان هذا الامر - حسب التصور الصهيونى - مستحيل لأن معاداة السامية لها وجود ميتافيزيقى ثابت ازل . ان معاداة السامية كما يقول بنسكى (١٨٢١ - ١٨٩١) الطبيب الروسى والزعيم الصهيونى يسببها كره « افلاطونى » ذات ألفا سنة من حدثه الى درجة جعلت منه مرضا مستعصيا . ويخلص بنسكى من هذا الى أن اليهودية لم تنفصل عبر التاريخ عن اللاسامية (٨٤) . ولأن معاداة السامية ظاهرة لها ثبات المثلث الافلاطونية وسمديتها ، لا يميز الصهاينة بين معاداة السامية الدينية التى وجدت فى بعض اجزاء أوروبا فى العصور الوسطى ومعاداة السامية العنصرية التى تستند الى النظريات العنصرية الحديثة . بل انها لتصف معاداة العرب للفرد الصهيونى على انها معاداة للسامية ، وكذا مكافحة الحكومة السوفيتية للاتجاهات البورجوازية الصهيونية بين صفوف اليهود السوفيت . اذا كانت ذات اليهودى مطلقه ، فعداوة الجويم له بغض النظر عن ظروفها التاريخية وأصولها الحضارية وأسبابها السياسية لابد أن تكون هى الاخرى مطلقه .

ولكن التفكير الصهيونى يتسم بعلاقة حب وكره لليهودية ، وبطبيعة الحال يتضح هذا فى الموقف الصهيونى من اليهودى . فعلى الرغم من اصرار الصهيونية على عدم اندماج اليهودى لتميزه ، نجد أن الصهيونية تنتقد الشخصية اليهودية المستخدمة اصطلاحات تراث معاداة السامية فى الغرب . وهذا الموقف من اليهودى يتسق منطقيا مع موقف الصهيونية من التراث اليهودى . فان كان تراث اليهودية فى المنفى منحطا ، فاليهودى هو الخالق لهذا التراث ونتائجه . وغالفل فاننا نجد اشارات عديدة فى الكتابات الصهيونية الى شخصية اليهودى «الريضة» (كما يقول بزنى)

(١٩٩) بل أنه ليذهب أبعد من هذا ليقول « ان مهمتنا الآن هى فى أن نعترف بوضاعتنا منذ بدء التاريخ حتى يومنا هذا ، وبشكل الشغرات فى شخصيتنا » (٢٠٠) أما حس فهو يصف اليهودى كما وصفه معادو السامية « أن الانوف اليهودية لا يمكن استصلاحها » كما أن الشعر الاسود المجدد لا يمكن تحويله الى شعر أشقر أملس » (٢٣) . أما كلاتزكين فهو يتحدث عن « شعب شوه جسده وروحه تشويها مرعبا » (٢٠٨) . وفى مذكرات سنجي الكاتب البولندى الصهيونى نجد اشارات لليهود المحدودين الذين يعيشون فى القاذورات . وقد لاحظ كاوفمان ، المفكر اليهودى الذى رفض الصهيونية بعد أن انخرط فى سلكها بعض الوقت ، أن كتب اليهود الذين يدرسون فى المدارس العبرية فى فلسطين هى كتب معادية للسامية ، تتضمن مثل هذه العبارات «ان اليهود فى المنفى يعيشون حياة غير صحية ، حياة متسولين ، قبيحة من الخارج وأحيانا من الداخل .. أحلاقهم ناقصة .. ان غير اليهود الذين يعيشون حولهم هم الذين يعيشون حياة صحية .. أن اليهود ان هم الا شعب من التجار وأصحاب البنوك والسماسرة » وقد رد أحد الصهاينة ويدعى يافنيل على اتهام كاوفمان قائلا « نعم ان اليهود بالفعل شعب قفيل » . وقد سمى يافنيل نفسه صهيونيا معاديا للسامية ، ثم أضاف قائلا « كيف يتسنى لأى صهيونى ألا يتخذ نفس الموقف » .

ان معاداة السامية إذن شئ منطقي حتمى ، بل انها من وجهة نظر يافنيل خير خالص لأنها ستساعد على طرد اليهود من المنفى وبذا ستنتهى حياة الشتات » ان الهسكله (بانتقاده لشخصية اليهودى) ضاعف من حدة معاداة السامية بين الشعوب غير اليهودية . اذا كان الأمر كان كذلك، فمناداة السامية إذن مرسله من لدن اله اسرائيل، حيث أن الهسكله هى التى فتحت الباب لعملية البعث اليهودى .

وهكذا يتحاشى الصهاينة سم الاندماج ليعلقوا شهد معاداة السامية .

٥ - القيميات العلمانية

كما بينا من قبل لم يكن من الممكن للصهيونية أن ترفض الملقى اليهودى رفضا كليا لأن هذا يعنى رفضها للأساس الوحيد لدعوتها « القومية » . لا ولم يكن فى مقدورها أن تقلل هذا الملقى لنفسه لأن تقلبه يقلل المثلى والدونان فى الامم الأخرى . بل أن لا تلويغية الرؤية الصهيونية جعلت

من الصعب على الصهاينة تحديد أي موقف بالتمسبه لتاريخ اليهود المتنوع . ولهذا السبب لم يكن أمام الصهاينة سوى الجوء للمناورات الفكرية على هذه المسئلة ، فاعادوا كتابة التاريخ اليهودي مقسمين اياه لفترات متلففة عديدة فطفت فيها الذات اليهودية وعيها بنفسها ، وإلى فترات أخرى مضيئة قليلة دافعت فيها الذات اليهودية عن نفسها بضروة وشراسة . وحسب هذا الفهم تكون أكثر الفترات خصوبة في حياة اليهود في الربعة عام التي وجدت فيها دولة يهودية في الأرض المقدسة ، وتكون ثورة المكابيين ، الذين دافعوا عن الوجود « الرسمي » اليهودي في فلسطين ضد الامبراطورية الرومانية ، تكون هذه الثورة هي احدى القمم القليلة لهذا التاريخ .

هكذا اللهم لتاريخ يملئه كلفة ويجرده من العنى (تماما كما جردت الصهيونية اليهودي من انسانيته) ، إنه يشبه من بعض الوجوه تصور بعض المتحمسين من المسلمين الذين يتصورون أن الامة العربية في حالة تدهور تدريجي ومستمر منذ ايام الخلفاء الراشدين . وأن العصر الذهبي لامتنا كان اثنا، حكم أبي بكر وعمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - أما العصر البرزخي فكان في عهد عثمان بن عفان - رضي الله عنه - والعصر النحاسي هو عهد علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وبعد ذلك أصبح تاريخنا ترابا في تراب الا من ومضات مضيئة مثل عهد عمر بن عبد العزيز .

إن مثل هذا الموقف الضيق من التاريخ ينجم عن ولاه أيديولوجي ضيق ، يعد من رؤية الر - فالصهيوني حينما يدرس تاريخ اليهود في الماضي وفي فلسطين لا يحاول أن يدرس الترات اليهودي كما هو بكل صراعاته وتناقضاته ، حتى يتمكن فهم الشخصية اليهودية في وجودها التاريخي الحسوس ، بل هو ينظر الى هذا التاريخ من خلال مفاهيم مبسطة .

وجوه هذه المفاهيم هو الأساطير اليهودية التي يدور حولها الدين اليهودي والتقاليد اليهودية . بل اننا يمكن أن نقول أن أهم جانب في الفكر الصهيوني هو اعادة بحث هذه الأساطير الدينية بعد اعطائها شكلا ومحتوى علمانيا . إن الصهيونية ولاشك كحركة سياسية - مثلكم مثل أى ظاهرة انسانية أخرى - هي نتاج لحظة ومواقف تاريخية محددة ، ولكنها في تصورنا لنفسها ، وفي طريقة عرضها للافكارها لا تصدر عن تحليل لمواقفها التاريخية الحسوسة التي يعيشها اليهودي ، ولكنها مثل أى تفكير فاشي تصدر عن ايما عاطف (بفكرة خالدة) و«حقيقة سرمدية» وتستند الى تصور أسطوري للواقع ، على أن تعال الاسطورة محل التحليل الموضوعي .

ومن أهم الأساطير اليهودية على الإطلاق اسطورة النلي والعودة والغلاص . وقد عكس الموقف التقليدي من الاسطورة تعقد موقف اليهودي في الماضي - فحياته في هذا الماضي - مثل حياة كل البشر - لم تكن خيرا خالسا ولا شرا خالسا ،

بل هي خليط من الاثني . فالماضي كان يصعد عقابا نزل باليهود لعدم خلاصهم لالههم ، ولكنه في الوقت نفسه كان يعد احدى علامات تميزهم . والعودة أيضا كانت شبيها غروبا فيه ، ولكن يجب عدم محاولة تحقيقها . فالعودة كانت تعنى نهاية التاريخ ، وقت وحيد هو القادح أن يضع نهاية للأيام . ولذا رغم الحديث المستمر عن العودة وعن اللقاء في اورشليم في العام المقبل ، نجد أن عدد اليهود الذي « عاد » بالفل الى أرض الميعاد كان باستمرار معدودا . بل أن في كتب اليهود الدينية دعوة صريحة لكل يهودي أن يبني بيته حينما وجد سواء في الماضي أم في أرض الميعاد . لقد عرف انبياء اليهود القدامى وعلماءهم أن « المضي » هو الحقيقة الأساسية في الحياة اليهودية ، وما العودة الى أرض الميعاد سوى فكرة طوباوية .

وقد وجد المسيكيون أن عليهم أن يتخلوا موقفا من اسطورة المضي والعودة ، فتنادوا بأن المضي والسبع مؤلم وعقبت يجب أن يؤل من طريق الاندماج ، أما العودة الى صهيون فهي بالنسبة لهم كانت فكرة روحية تعادل في قيمتها حلم الإنسان بالصر الذهبي .

والوقف الصهيوني من هذه الاسطورة يشبه موقف المسيكيين من بعض النزوح ، ويختلف عنه في البصر الآخر . فالصهاينة - مثل المسيكيين - نادوا بأن المضي حقيقة مؤلمة يجب القضاء عليها بشكل فمل ومباشر . كما أنهم مثل المسيكيين فصلوا الدين عن القومية اليهودية ، واعادوا طرح المسئلة اليهودية بشكل علماني ، بل وراдикаلي . فالصهيونية ترفض الموقف الديني الذي يلف من فكرة العودة موقفا سلبيا (وأن لم تتقدم فيته وهم تصده) ، كما أنها ترفض سلبية المسيكيين أنفسهم الذين يسلمون قيادهم الى الجويم المستنيرين ، متجنبين طرافهم آمليين في تطبيق الاندماج - بدلا من ذلك حولت الصهيونية فكرة العودة الى شعار قومي وعلماني - على حد زعم المفكرين الصهيونيين - ، مؤكدة الجانب القومي لليهودية بعد فصله عن الدين ، فهوراس كان مثلا استأذ الفلسفة الصهيوني، اللاني الاصل ، والتي يخلط بين المسئلة والصهيونية ، يقول أن الصهيونية هي اعادة احيا فكرة (العودة) القومية اليهودية على أساس علماني مثل بقية القوميات الاوروبية (٣٩٧) . أن الحياة اليهودية حياة قومية لا يتشكل الدين سوى جزء منها - ويكرز كلاترين نفس الفكرة في كتاباته ، فهو يعتقد أن التعريف الديني لليهودي تعريف ذاتي ، وهو يرى أن الصهيونية حاولت أن تفصح تعريفا علمانيا للذاتية اليهودية ، كما أنها حاولت أن تنكر عن قصد أو عن غير قصد ، أي مفهوم لهذه الذاتية « على أساس مقاييس روحية » (٢٠٢) . هذا لا يعني أن الصهيونية « تنكر القيم الروحية اليهودية » ولكنها ترفض « أن ترفع هذه القيم الى المستوى القياس الذي تعرف به الامة » (٢٠٢) . ولذا فاليهودي الذي ينكر « التعاليم اليهودية » لا يضع نفسه بذلك خارج الجماعة ، كما أن أي شخص غير يهودي يقبل

أين جوريون ، أو الماركسيون « مثل بورشوف على ضفاف
البحر كوك » ولكنهم دون شك يؤمنون بالرابطة الصوفية
اللاعنانية التي تربط اليهود بفلسطين . ولذا أصروا جميعا
(باستثناء فئة قليلة تسمى بالصهيونيين الاقليميين الذين
بحثوا عن أية بقعة في العالم لإنشاء الدولة اليهودية) القول
أصروا جميعا على أن تكون فلسطين في الأرض التي تنسلا
عليها الدولة والتي يجب أن يتجمع فيها المشيرون . وقد
يختلف الصهاينة فيما بينهم على « شكل الدولة » : فيضمهم
يرى أن تكون علمانية ليبرالية ، والبعض الآخر ينادي بأن
تكون ماركسية لورية ، و فريق ثالثا يسرى أن تكون دولة
ثيوقراطية تنظم ما جاء في الكتب الدينية اليهودية حرفيا .
ولكن كل هذه الخلافات حول الشكل ، لأن أسطورة الصود
تشكل نقطة البدء الفكرية لكل هذه المدارس الفكرية
الصهيونية .

ولكن الصهيونية حولت أسطورة العودة الى رؤية
لتاريخ بل الى فلسفة للحياة وبرنامج سياسي . ولذا
يمكننا القول أن الصهيونية تغلق عينيها على علمانية ، فهي
علمانية لأنها فرغت الأسطورة الدينية من محتواها الديني
والروحي ودخلتها الى واقع سياسي خاضع للمنفذ الموضوعي .
ولكنها غيبية لأنها تستند الى أساس لاعتقالي ليس له وجود
إنساني أو لاراضي ، استودته الصهيونية من التراث الديني
اليهودي (ولهذا السبب كان على الصهاينة أن يظفروا عن
انظار العالم « المتعصر » الوجود الفلسطيني حتى تظهر
رؤيتهم على أنها مثالية لورية ، وليست مثالية غيبية) .
بسبب هذه الغيبة العلمانية لم يجد العسكر الديني أية
عصافه في الانقياد للصهاينة العلمانيين . يقول الحاخام
صوفيل موهيلفر (١٨٢٤ - ١٩٨٨) « يعتقد بعض ...
الحاخامين أن القومية تتناقض مع إيماننا بقدم المسيح .
انني أود أن أعلن أن ذلك ليس صحيحا على الإطلاق لأن أماننا
وإيماننا كان دائما ولا يزال هو أن مسيحنا المنتظر سيأتي
ويجمع إسرائيل المشتتة ليسكن أبنائها بلدهم بدل أن يظفروا
هائمين على وجه الأرض ينتقلون من مكان لآخر » (٢٣٦) . وهذا
يعبر لنا إذ يمكن أن يتفق في الرأي كل من موسى دينان ،
الصهيوني المنحد ، واسحق نسييم - رئيس المحاكمات
المستعمرات في إسرائيل - فينبغي صرح دين بأنه إذا
اجتمعت الثورة وامة التوراة لابد وأن تكون معها أيضا
أرض التوراة « أيرق له الحاخام نسييم مهنتا إياه » لتظهر
العبيق لمطهون اليهودي « ، ودعا له بأن يكون من المحظوظين
الذين سيعودوا إسكان وتمتع هذه الأماكن بعد أن تتولاهما
إسرائيل !

إن الفارق الوحيد بين الصهيوني الليبرالي العلماني
والصهيوني الديني أو الروحي ، أنه بينما لا يلتزم الأول بأي
قيم روحية أو أخلاقية ، يلتزم الآخر - على الأقل فكريا -
باليقيم اليهودية . وهذا تناقض لم يتمكن أحادها عام ،
مؤسس الصهيونية الروحية « من حسمه . فلهذا أراد أن
يعزل فلسطين الى « مركز روحي » لليهودية في العالم ، ولكنه

التهاليم اليهودية لا يصبح بذلك يهوديا . « ليس من الضروري
أن يؤمن الفرد بالدين اليهودي أو بالثقافة الروحية العامة
المسيحية لكي يصبح جزءا من الأمة » (٢٠٧) . ويشدرك
سولنسنكين كلاتزكين في موقفه : « ما كان الشعور القومي هو
أساس وجودنا هناك أي دواعي اختلاف في قوانين وعادات
دينية معينة ... مهما كانت حكمايا اليهودي ضد دينه فهي
لائهم فإن كل يهودي ينتهي الى شيء طالما أنه لا يؤمنه » (٤٠)
يل أن سولنسنكين ليحصل بين العودة وأسطورة « المسيح
المخلص » . فهو يظن أولئك الذين يضنون الذهاب الى
الأرض المقدسة ، إذ أن عودتهم تعد من وجهة النظر الدينية
نجديسا . قائلا أن الصهاينة لا يتوون أن يجعلوا قدم
« المسيح المنتظر » : « نحن نسعى فقط لإيجاد الرزق في
أرض نأمل منها أن توفر الراحة للذين يعملون عليها » (٥١) .
ويرفر نورداو بين الصهيونية الحديثة والصهيونية القديمة ،
قائلا أن الصهيونية الحديثة « سياسية وليست كالأخرى
دينية صوفية ، فهي لا تؤمن بمجيء المسيح المنتظر ، ولا تتوقع
العودة الى فلسطين بمعجزة إنما ترغب في تضميد طريق
العودة بجهدا » (٣٧) . ولذا يمكن أن تتم العودة عن طريق
التاورات السياسية أو العنف أو القهر أو أي طريقة علمانية
أخرى !

ولكن إذا كانت الصهيونية بالفعل حركة علمانية - كما
تصف نفسها - ولذا كان الغرض من إنشاء الدولة اليهودية
هو إلقاء ملايين الضحايا من اليهود من اضطهاد الجوريم ،
قلم فلسطيني بالذات أين ؟ الرد الصهيوني يتسم باليساطة
الكشيدية : الصهيونية في تصيد الفكرة اليهودية في فلسطين ،
وهي تصيد لتتسائل الصهيونية عن طبيعتها لأن ارتباط
اليهودي بأرض الميعاد هو ارتباط لاعتقالي ، لم تنفع أوصاره
هبر التاويغ : يقول الزعيم الصهيوني الأمريكي ، براندز
(« إن العتدين الى فلسطين لم يبرح قلب اغتبه اليهود لندمهم
الهيكل لثاني عام غلت » . أن ارتباط اليهود بالأرض هو
ارتباط صوفي لا يمكن للجوريم فهمه » أو كما يقول الحاخام
إبراهيم كوك « ليست أرض إسرائيل شيئا متصلا عن روح
الشعب اليهودي » ... (أنها) جزء من جوهر وجودنا
القومي ، ومرتبة بعينة الوجود وكيانه الدائم الارتباط
عسويا . والفعل البشري في أسنى مراتبه لا يستطيع أن
يعزك معنى قدسية أرض إسرائيل ، ولا يستطيع أن يعزك
الحب الكامن في أعماق شعبنا نحو هذه الأرض . أن ماتفيه
أرض إسرائيل يمكن فهمه فقط من خلال روح الأرض المنتشرة
في شعبنا ككل والتي تنسج بتأثيرها على كل المواقف
السلبية » (٢٩٤) . أن ارتباط اليهودي بأرضه الموعودة هو
تعبير آخر عن تميزه على العالمين ، وعن رغبة اليهود كامة
روحية في أن « تكشف طبيعة الله للعالم » (٢٩٦) . أن اليهودي
في الأرض المقدسة يصبح قادرا على « قبول الحقيقة الإلهية ...
هناك في تلك الأرض ، يكون الذهن مهيا لادراك معنى نور
النبوة والاستشارة بالشعاع الروح القدس » (٢٩٥) .

ولقد لا يوافق الصهيونيون « الليبراليون » مثل

رغم علمانيته كان يؤمن بالقيم الأخلاقية التي يجسدها التراث الروحي اليهودي . ولذا حينما ذهب إلى فلسطين ، إلى مركزه الروحي ، وسمع عن ادواب الصهاينة ضد العرب ، فجع فيما رأى وقال كلمته المأثورة « إذا كان هذا هو المسيح المنتظر ، فاني لا أود رؤيته » .

ويجب علينا التنويه أن أسطورة ألفي والعودة وإخلاص - رغم أهميتها - ليست هي الأسطورة الوحيدة التي ورثها الصهاينة من التراث اليهودي ، فأسطورة « الشعب المختار » - على سبيل المثال - تسيطر على أطياف الصهيوني . ولقد عرضنا من قبل لموقف الصهيونية المتناقض من هذه الأسطورة . ويمكننا أن نبين هنا أن كلا من هس وهرتزل قد تصورا أن الدولة اليهودية ستصبح سويسرا الشرق ، كذلك يمكننا أن نشير إلى أن يهود العالم ينظرون إلى إسرائيل على أنها « واحة لديموقراطية » في الشرق الأوسط . ومن العرف أن الصهاينة ينظرون إلى الدولة على أنها ستكون واحة لبيت روحي عالمي رديف ، وهم في هذا لا ينظرون إلى إسرائيل الحقيقية ، إسرائيل التناهي والتوسع والإرهاب ، بل إلى إسرائيل دولة الشعب المختار واحة الروح .

ومن الأساطير الهامة الأخرى التي تسيطر على العقل الصهيوني أسطورة استرداد إسرائيل . فيهود العالم الحديث هم دولة ميسرون لقبال إسرائيل القديمة ، وما حكومة إسرائيل الحالية في فلسطين المحتلة الاكوميونولت اليهود الثالث (باعتبار أن الكوميونولت الأول الذي خطمه الاشوريون في عام ٧٢١ ق م . ، والثاني هو الذي خطمه الرومان عام ٧٠ ب م .) يقول سولنستكين « نعم نحن شعب . نحن شعب منذ البداية حتى الآن . لم ننتزع عن كوننا شعبا بعد أن دمرت مملكتنا وشدنا من أرفسنا » ويقول سوكولوف « أن هناك حقا واحدا يجمع بين ساحات الأذهار في التاريخ اليهودي بين كافة الأجيال الممتدة من إبراهيم نبي المعاصرين . » ولذلك يدعى بعض الصهاينة « بأن أصول الصهيونية تمتد بعيدا منذ أيام الأنبياء الأوائل » ، وأن الدعوة للعودة شيء متصل منذ بداية التاريخ اليهودي حتى الآن ، من الأنبياء الأول إلى هرتزل (٢٥٤) .

ومن سمات الفكر الصهيوني القياس التاريخي الزائف المبني على الإيمان بأسطورة استرداد إسرائيل وبأن القواهر الحظية بيهود اليوم تشبه في كثير من الوجوه القواهر التي واجهها اليهود في ماضيهم . يدعو ألخاف كاليسر (١٧٩٥ - ١٨٧٤) وهو من أوائل المفكرين الصهيونيين ، كل يهود العالم بالعودة للأرض والعمل بجد « وهكذا سوف لا تحتاج لاستيراد الفلاح من مصر أو من البلاد المجاورة لأن مصصونا سيكون وفيرا (١٦) . - والاشارة هنا إلى قصة سيدنا يوسف واليهود الذين أفسدوا للهجرة إلى مصر بسبب فقر فلسطين . بل أن أحد المؤرخين الاسرائيليين ، أسطع تاريخ في الجامعة العبرية ، صرح بعد تكتسب يوثيق أن هذه أول مرة يرى فيها الاسرائيليون البحر الأحمر بعد أن عبره موسى منذ آلاف السنين !

والآن بعد عرض هذا الجانب من الفكر الصهيوني ، اعتقد انه يجب أن نذكر هنا بعض التحولات . كنا قد اشرنا إلى أن الصهيونية تعتبر نفسها حركة راديكالية لفرطها الشسكة اليهودية بشكل جديد مختلف عن التصورات الدينية والمستنيرة الشاملة ، بل إن الصهيونية تفتدي أنها تقدم رؤية جدلية للواقع تجمع بين الشيء وتغيثه وتتطاعها . انها تتخطى كلا من معاداة السامية التي ترفض اليهود رفضا كاملا وتحول القضا عليهم ، والاندماجية الليبرالية التي تحاول القضاء عليهم بطريقة انسانية . تدعى الصهيونية أنها تقدم الحل النموذجي المركب . فهي ستخلص العالم من اليهود (ولذا ترفض معادى السامية) عن طريق تجميع اليهود في دولة يهودية مؤلفة بذلك كيانهم وتراثهم اليهودين (الأمر الذي يشلج صدور المؤمنين) ، ولكن الدولة اليهودية ستكون دولة قومية علمانية لا تختلف عن الدول الأخرى ولذا يمكنها أن « تندمج » في المجتمع الدولي (الأمر الذي يرفض الليبراليين العلمانيين) .

وهذا البرنامج السياسي قد شكل أساسا متينا للتحالف بين القطاعين الأساسيين للأليات اليهودية في العالم ألا وهما قطاع اليهود المتدينين في الشرق ، الذين يودون الحفاظ على يهوديتهم ، وقطاع الليبراليين في الغرب الذين يودون الحفاظ على اندماجهم الذي تهدده الهجرة من الشرق . كما أن هذا البرنامج قد جعل من الممكن أن تتحالف جهاهم الوجودية الصغيرة اليهودية مع العناصر اليهودية الاستركتية القوية (ولا تزال هذه هي إحدى المسحات الأساسية للعباء السياسية في إسرائيل : تحالفت بين أحزاب من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار ، لا تربطها سوى أهداف أسطورية غيبية مثل « حدود إسرائيل العظمى التاريخية » !

ولكن راديكالية الصهيونية (مثل علمانياتها) راديكالية لاعقلانية فاشية ، تماما مثل راديكالية النازية . فالنازية هي الأخرى قد بنت برنامجه السياسي على مجموعة من الأساطير العرقية البراقة (والتي تشبه إلى حد مثير للدهشة الأساطير الصهيونية) ، ووجدت وراءها الجماهير الجرمانية وقادتها إلى حتفها . ونحن نسمى مثل هذه الحركات الراديكالية فاشية لأن جوهرها الأسطوري زائف غير حقيقي ، لا علاقة له بأي واقع تاريخي ، يتطلب من التتابع والمزيد تقبلا لانتلاحي كعطيات لا وجود لها إلا في مغيلة أحد الخالين أنصاف الأنبياء .

بل إن ديكتاتورية الصهيونية نفس ديكتاتورية زائف : رأس دون جسد ، أو ذات دون موضوع . للأرض ، وهي عنصر أساسي للبرنامج الصهيوني ، أهمها مفكر الصهيونية أميلا كاملا وحولوها إلى مكان مهمجور أو إلى مطلق غير تاريخي تماما مثل تحويلهم معاداة السامية واليهودي والقوية اليهودية إلى مطلقات اللاأوليه ، وهم قد فعلوا ذلك ليكتبل جدلهم الذهني الزائف . ولعل قصة ماكس نور داو - الزعيم الصهيوني وصديق هرتزل - الذي لم يسمع عن الفلسطينيين

الا في المؤتمر الصهيوني الأول ، والذي انطلق لهرتزل معلنا استنكاره لعلم اخباره بهذه الحقيقة ، اقول لعل هذه القصة خير دليل على زيف « جمالية الصهيونية » لان الجدل الحقيقي هو الجدل الذي يأخذ كالعناصر الاساسية في الاعتبار الصهيونية كأيديولوجية ملتبسة بالاستقطابات التي لا يمكن تعطيها ، ولكن الاستقطاب شيء والجدل شيء آخر .

بل ان لفظة أيديولوجية نفسها لا يمكن استخدامها الا تجاوزا حين نشير الى الصهيونية . للصهيونية تدعى أنها تتخطى جميع الأيديولوجيات سواء كانت يسارية ام يمينية، تقدمية ام رجعية . وهي في امكانها ان تفعل ذلك لأنها تقدم رؤية للواقع ، ولتسمها شبه أيديولوجية ، نابعة من تصور اسطوري لا تاريخي لوضع اليهود في العالم .

٦ - العودة للطبيعة والحقول

شعار « العودة للطبيعة » شعار رومانتيكي تبنته البيورجوزيات الأوروبية التي أرادت خلخلة النظم القطاعية « غير الطبيعية » التي سادت أوروبا حتى أواخر القرن الثامن عشر . وهذا الشعار من بعض نواحيه يمكن أن يعد شعاعا ثوريا ، اذا أريد به تحريك امكانيات الانسان الكامنة عن طريق افتراض وجود « حياة طبيعية » أفضل يحقق فيها الانسان ذاته . وهذا بالفعل هو ما فعلته البيورجوزيات الأوروبية في مرحلتها الثورية . ولكن شعار العودة للطبيعة نفسه يمكن أن يتحول الى شعار رجعي غير انساني اذا أريد به العودة الى مطلق ثابت غير تاريخي يفقد الانسان فيه ذاته ووعيه . ويمكننا أن نعد الصهيونية - من بعض النواحي - حركة رومانتيكية . فهي تتور على الفكر الاستناري وعلى العقل عامة ، وتؤكد أهمية العاطفة ، وتطالب اليهود بالعودة الى الماضي وبالتمرد على التراث . كما ان لا تاريخية الصهيونية تشابه الى حد بعيد النزعة الملائكية الموجودة في الفكر الرومانتيكي .

وقد تبنت الحركة الصهيونية شعار العودة للطبيعة ونادى به كثير من مفكرها . قارون غوردون (١٨٥٦ - ١٩٢٢) الفيلسوف الصهيوني المتصرف يدعو اليهود الى العودة للطبيعة في لغة كليا عاطفية : « وعندما تعود الى الطبيعة أيها الانسان ستفتح عيونك في ذلك اليوم وتنتظر في وجه الطبيعة ، وفي مرآتها ستري صورتك ، عندئذ ستعرف أنك إنما قد رجعت الى نفسك لانك عندما أخيت من الطبيعة كنت مختبئا من نفسك » (٢٥٥) . ان الانسان قبل العودة للطبيعة ان هو الا مخلوق هائم لا يدرك كنه الحياة ولا معناها . أما بيرديشفسكي فهو يقول : « ان

الكون يدل على عظمة الله ، والطبيعة تروى صنع يديه . لان الطبيعة هي أم الحياة ومصدر كل الحياة ، انها منبع الكل ، هي منبع كل ما يحيا روحه » (١٨٦) . وهو يخلص من ذلك الى أن « كل من يسير في طريقه ويرى شجرة جميلة وحقل جميل وفضاء جميلا ويتركها ليفكر في أمور أخرى ، يكون كمن خسر حياته » . وفي لغة كلها لوعة وآلم يقول : « ردوا لنا شجراتنا الجميلة وحقولنا الجميلة ! ردوا لنا الكون » (١٨٧) . بل ان بعض المفكرين الصهيونيين قدم تصورا لليهود القدامي على أنهم شعب من الرعاة والفلاحين والجنود يعيشون حياة بسيطة وفي وئام مع الطبيعة ، محتمدين على أنفسهم كل الاعتماد . بل ان غوردون يرى ان « القومية اليهودية الحقيقية هي مزيج من أرض الوطن القومي الطبيعية وروح الشعب الذي يقطن هذه الأرض » (٢٦٣) .

ولكن شعار العودة للطبيعة ، كما استخدمه الصهاينة ، ان هو الا محاولة للهرب من الذات اليهودية الحقيقية ، الذات التي توجد في المنفى، الى تصورات أسطورية لا عقلانية ، خاصة وأن الصهاينة ربطوا فكرة العودة للطبيعة بأسطورة أرض الميعاد اليهودية ، يقول غوردون : « خلال الألفي سنة الأخيرة كان الشعب اليهودي معزولا عن الطبيعة ومسجون داخل أسوار المدينة » (٢٢٥) ، ونذا فقد اقتلعت كامل الحياة اليهودية أو كما يقول بيرديشفسكي « ان الانسان بيننا مكبوت يعيش بعاداته وقوانينه ومبادئه وأحكامه التقليدية - وذلك لأن أشياء كثيرة خلفها لنا أسلافنا من شأنها ان تميت الروح وتترك على النفس حرقتها » . ثم يتذكر بيرديشفسكي أن أسلافه من الرعاة والمزارعين تركوا أيضا « نشيد الأنشاد » ، نشيد « أمجاد الطبيعة السامية التي لا حدود لها » (١٩٠) ، والتي يمكن أن يهرب اليها من ذاته اليهودية المثقلة بالهموم . بل ان الحنين الى العمول والأرض هو في الواقع حنين الى الهرب من « القيم الروحية اليهودية » . استعادة أرضها هي غاية يحد ذاتها ، هي تحقيق الحياة القومية الحرة » (٢٠٤) التي سينتج عنها التخلي الكامل عن « حياة المنفى » (كما يقول غوردون) (٢٥٩) . وفي لغة شاعرية يصف بيرديشفسكي كيف سيتمكن اليهود من استرجاع طهارتهم بعد عودتهم للطبيعة . وبعد أن يأكلوا ثمار تربتهم التي زرعوها بأنفسهم . ان استعادة البراءة الأولى هو عودة للحياة الانسانية قبل أن يتفلق الوعي بذاتها وبتاريخها . وهكذا نجد أن شعار العودة للطبيعة مرتبط

كما بينا من قبل ترمد الصهاينة على سلبية التراث اليهودي وعلى عدم اكتراث اليهود بما يحق بهم من كوارث . ولذلك نادوا بأن يتنمر اليهودي على وضعه ، والا ينتظر وصول « المسيح المنتظر » الذى سيأتي بالخاص ، بل ينبغي أن يعمل هو - بكل ما لديه من وسائل - على العودة الى ارض الميعاد ، عن طريق السلب والنهب والعنف . ولذلك أخبر باوتنسكى بعض الطلاب اليهود فى فينة أن عليهم الاحتفاظ بالسيف «لأن الاقتتال بالسيف ليس ابتكارا ألمانيا بل انه ملك لأجدادنا الأوائل . ان التوراة والسيف أنزلا علينا من السماء » . اما برديفسكى (الذى تأثر بنيتشة وبفكرة السوبرمان) فقد رفض التاريخ اليهودي الذى يسيطر عليه الخاطامات والمفكرون اليهود ، ونادى بتفضيل العقل على الفكر ، والسيف على الكتاب : « الكتاب ليس أكثر من ظل للحياة ، هو الحياة فى شيخوختها . . . السيف ليس شيئا مجردا يقف بعيدا عن الحياة » انه تجسيد للحياة فى عرض خطوطها المادية والجوهرية ، ولكن الكتاب ليس كذلك » (١٨٥) .

وبناء على هذا التصور الجديد للشخصية اليهودية ، أعاد الصهاينة كتابة التاريخ اليهودي مؤكداين جوانب العنف فيه ، وصوروا الأمة اليهودية فى نشأتها على أنها أمة محاربة من الرعاة الوثنيين الغزاة . وأعطى الصهاينة دلالة خاصة لحادثة مصعدة ، التى فضل فيها المحاربون اليهود الانتحار على الاستسلام للغزاة (وحادثة مصعدة تسيطر على الخيال الشعبى الاسرائيلى ، وتكرر ذكرها فى الصحف والمجلات الاسرائيلية) .

وإذا كانت أى دولة فى العالم تلجأ الى نوع من القسر ضد الأفراد للدفاع عن نفسها وعن الجماعة الانسانية ، ففكرة الدولة اليهودية مبنية على حد أقصى من العنف ، لأنها دولة مبنية على نظرية وعلى فكرة أسطورية وعلى سرقة تاريخية . فاستخدام العنف أمر حتمى بالنسبة لنظام فكرى لا يعتمد على إزعم أن اليهود قد فقدوا ملكية فلسطين ولكنهم لم يفقدوا « حق ملكيتها » . وللتدليل على ذلك يقتبس الصهاينة ، متدينون وعلمانيون وتوريون ، من الكتب الدينية اليهودية ومن كتابات العلماء اليهود القدامى ! فالتصور الأسطورى لفلسطين كبقعة من الأرض تنتظر عودة «ساكنيها الاصليين» ، وللإهود كنسب هائم طفيلى حزين يتذكر الأرض بوله ، هذا التصور لم يكن من الممكن تحويله الى

هو الآخر برفض الصهيونية للشخصية اليهودية ، تلك الشخصية التى عاشت داخل الجثو وفقدت احساسها بالطبيعة المحسوسة ، وانشغلت فى تصورات فكرية . ان اليهودى شخصية شاذة هامشية غير طبيعية لا يمكنه أن يقوم الا بأعمال فكرية مثل المحاماة والمحاسبة ، أو كما يقول أحد المفكرين الصهيونيين ، لقد « نشأ عندنا ميل لاحتقار العمل اليدوى لدرجة أن أولئك الذين يقومون بمثل هذا العمل يفعلون ذلك مضطرين وعلى أن يهربوا منه يوما ما الى « حياة أفضل » (٢٥٦) .

وقد آمن الصهاينة أنه يمكن معالجة شذوذ الشخصية اليهودية عن طريق العودة الى الأرض وعن طريق العمل اليدوى . أو كما يقول غوردون « الشعب الطبيعى يجب أن يصمم غالبية كبرى من الأفراد الذين يكون العمل (اليدوى) بالنسبة لهم طبيعة ثانية » (٢٥٩) ، بل انه ليصرف الصهيونية بأنها الانبعاث القومى عن « طريق العمل اليدوى » . وفى هذا الصدد أيضا يقول صموئيل حاييم لانوا (١٨٩٢ - ١٩٢٨) الزعيم الصهيونى الدينى البولندى الأصل أن « العمل هو بداية إعادة بناء آثار أمتنا » فالعمل يعنى « الحركة والسيدة والوجود المنفصل » والحرب ضد « جميع أشكال الطفيلية » لذلك يمكن اعتبار العمل بداية الانبعاث وأساسه ، (٢٦١) . وفى نفس المقال يقول لانوا أن « العمل هو الانبعاث القومى بعد ذاته وهو عودة الإبناء الى شعبهم المشرذ » (٢٦٠) . بل انه لينهض أبعد من هذا . فيقرر أن « التوراة ، والعمل ، هما شكلان لجوهر واحد . . . لا يمكن أن تولد التوراة من جديد بدون العمل وكذلك لا يمكن أن يولد العمل بقوة مبعدة فى بناء الأمة من جديد بدون التوراة التى هى جوهر الانبعاث » (٢٦٣) .

وهنا نعود مرة أخرى الى التناقض الأساسى : كما أن فى الفكر الصهيونى « فالصهيونية تدعو اليهودى لأن يمارس الاعمال اليدوية ، وهى أعمال كانت مقصورة على الجويم وحدهم الى عهد قريب ، وذلك حتى يتسنى له التخلص من طفيليته ويصبح شخصا طبيعيا عاديا يقبله العالم غير اليهودى . ولكن العمل اليدوى نفسه هو وسيلة الانبعاث القومى التى سيؤكد اليهودى عن طريقها ذاتيته اليهودية . ان شعائر العودة للطبيعة والتسربة والحقول والأرض والعمل اليدوى هو الآخر تعبير عن غيبية الصهاينة العلمانية وعن موقفهم المبهم حيال الذات والماضى اليهوديين » .

الا اذا قام اليهودى بهذا الفعل الذى كان يخشاه
اجداه : ذبح أحد الجويم • العنف هنا يصبح
مثل الطقوس الدينية التى تستخدمها بعض القبائل
البدائية حينما يصل أحد أفرادها سن الرجولة.
هذا الجانب من الفكر الصهيونى يتضح بجلاله
فى كتاب الثورة الذى كتبه مناحم بييجين زعيم
حزب جحال الاسرائيلى • يقول فيلسوف العنف :

« أنا احارب ، اذن أنا موجود » •

من الدم والنسار والدموع والرماد سيخرج
نموذج جديد من الرجال ، نموذج غير معروف
اليتة للعالم فى الألف وثمانمائة سنة الماضية :
اليهودى المحارب أولا وقبل كل شئ ، يجب أن
تقوم بالهجوم : نهاجم القتل •

بالدم والعرق سينشأ جيل متكبر كسريم
قوى » •

وهذا الحديث الرومانسى يشكل الأساس
الفلسفى لتفكير بعض قادة اسرائيل من الليبراليين
والاشتراكيين ، الذين يؤمنون بأن الحرب مع
العرب ليست وسيلة لضم الأرض ولتخلص من
الفلسطينيين وحسب ، بل هى أيضا الطريقة
الوحيدة لتحرير اليهودى من الخسوف ولإعادة
صياغته ليصبح ذلك الطراز اليهودى الجديد ،
المواطن الاسرائيلى ، الحاخام الفلاح المحارب :
نتاج لا عقلانى لنقطة بدء لا عقلانية •

« خاتمة »

هذه هى بعض جوانب الفكر الصهيونى عرضنا
لها بشكل عام ، مهملين أحيانا كثيرا من الجزئيات ،
حتى يتسنى للقارئ أن يلم بجوهر التصور
الصهيونى للواقع بغض النظر عن الخلافات
الأيدولوجية التى تفصل جماعة صهيونية عن
جماعة أخرى ، أو مفكرا صهيونيا عن آخر •

ونحن لم نسهب فى تبيان علاقة الفكر
الصهيونى بالسلوك الاسرائيلى الصهيونى ، لأن
المقال يعالج الفكر الصهيونى وسماته : وفى
اعتقادى أن القارئ سيجد بنفسه أن يرى العلاقة
بين تصورات الصهيونيين اللاعقلانية والسلوك
اسرائيلى الاحمق •

واقف دون اللجوء للعنف ضد الفلسطينيين فى
أرض الميعاد وضد اليهود فى المنفى • إن «نفرغ»
فلسطين من العرب فكرة وافق عليها كل المفكرين
الصهيونيين سواء كانوا ليبراليين مثل هرتزل أم
ارهابيين مثل جابوتنسكى • وقد سيطرت فكرة
العنف منذ البداية على خيال الهالوتزين أو الرواد
الأول الذين « اكتشفوا » فلسطين • فالرائد لم
يكن فلاحا وحسب بل كان أيضا الشومير الحارس
الذى يدافع عن الأرض التى سرقها • وحيث أن
الارهاب كان سلاحا أساسيا ومباشرا • لتحرير
الأرض • من السكان الأصليين ، كان من الضرورى
تأسيس منظمات لها طابع مزدوج ، زراعى
عسكرى ، حتى تترجم الرؤيه الصهيونية نفسها
الى واقع •

بل إن العنف ليمتد ليشمل يهود المنفى الذين
يحترقهم الصهاينة أيضا احتقار لرضاهم بوضعهم ،
ويأخذ هذا العنف أشكالا عدة • فهناك الارهاب
الفكرى ضد كل من يرفع صوته ضد الصهيونية ،
كما إن هناك أيضا محاولة تقديم الصهيونية على
أنها التعبير الحقيقى والوحيد عن اليهودية • بل
إن الأمر ليزدهج بعد من ذلك • فمن المعروف أن
المنظمات الصهيونية فى أوروبا أثناء السيطرة
النازية لم تقم بأى مجهود لمساعدة اليهود (لأن
فى هذا تقبل لحالة « المنفى ») ، ورتزت كل
جهودها على تشجيع بضعة مئات من اليهود على
الهجرة الى فلسطين • وقد قام الصهاينة بدعوة
أيمان لزيارة الكيبوتزات فى فلسطين محاولين
بذلك كسبه لصفهم • وبالفعل وصف أيمان
نفسه بأنه صهيونى ، وذلك أثناء محامته فى تل
أبيب • ويأخذ العنف الصهيونى ضد يهود المنفى
أحيانا شكلا عدوانيا مباشرا • فقد أثبتت التحقيقات
أن حوادث الارهاب ضد يهود العراق عام ١٩٥١
(والتى تسببت فى هجرة الغالبية العظمى منهم)
قام بها دعاة الصهيونية من يهود العراق • لقد
كانت قنابل الصهاينة تتعقعق فى بغداد لحمل
اليهود على الهرب الى فلسطين ، بينما كانت
رشاشاتهم ترهب عرب فلسطين للخروج منها •

ولكن العنف بالنسبة للصهاينة ليس وسيلة
فحسب ، بل غاية فى حد ذاتها • فاليهودى
كاسنان - حسب التصور الصهيونى - يحتاج
لممارسة العنف لتحرير نفسه من نفسه • ذاته
انطيفية التى عمرها آلاف السنين لا يمكن أن
تتوب ، وذاته الجديدة النظرية لا يمكن أن تولد



ندوة القراء

تقديم : عبد السلام رضوان

أزمة العقل في القرن العشرين

دمت - الفكر المعاصر - في عدد سابق لها إلى المساهمة في الكتابة من أزمة العقل في القرن العشرين .، واني أرى أن محاولة تعميم البحث الفلسفي إنما تقودنا إلى بحث مشكلة الكتابة الفلسفية اغشاة إلى مشكلة موضوع البحث الفلسفي ذاته وأن محاولة جعل الفلسفة للقراء وإرهاق للفلسفة ذاتها ، وأرى أن وقف البحث الفلسفي على عدد من المتهمين بالفكر والثقافة وعدم تعميمه على القراء لا يدفع من قيمة التفلسف وليس فيه إرجاع للفلسفة إلى برجها العاجي كما قد يعتقد البعض وإنما فيه ضمان لاستمرار الفكر الفلسفي وتدثقه بأصالة وصفه من جهة واستفادة لجمهور القراء من جهة أخرى، إذ يشعرون بوجود سياند ومؤيدات روحية عقلية تبعث احساسا بالطمأنينة لما يتيده من اهتمام بمشكلات الوجود الإنساني وعندما يكون الفكر بمثابة الرائد الاجتماعي الذي يرسم معالم الطريق لجمهور الناس ويكشف عن الحقيقة بما يبده من جهود فكرية لتحقيق أولى مهمات الفلسفة التي يشغل بها ومن أجلها .

والذي أريد أن أقوله أيضا أن إيماني بعدم غرورة تعميم البحث الفلسفي على القراء ووقفه على المتهمين بقضايا الفكر والثقافة لا يعني أنني أضع نفسي في صف الفلاسفة الذين يعتبرون أنفسهم أوصياء على البحث الفلسفي فهذا جانب الحقيقة التي آف ظفها ، وإنما لامتقادي أن التفلسف موقف يعيشه الإنسان اليتم بمشكلات الوجود الإنساني ويبحث مستمر عن الحقيقة والفيلسوف الحقيقي هو الذي تكون حياته تعبيرا صادقا عن فلسفته واعتقاده . ولعل هذه الخاصية .، خاصة الربط بين

حياة الفيلسوف وفكره هي التي أكد عليها نيتشه العظيم بحساس بالغ في معظم كتاباته .، وهي باعتقادي الضمان الأكيد لاستمرار الفلسفة في أداء رسالتها الإنسانية .

لأيد لنا عندما نريد البحث في أزمة العقل من الاشارة إلى بدور الثورة على المذهب العقلي التقليدي التي ظهرت في القرن التاسع عشر ، فلقد لاقى العقل هجوما عنيفا على يد نيتشه وغيره من الفلاسفة الذين اعتبروا أن لغة مديتين اخلانا البشرية هما العقل والمنطق من جهة والعلم من جهة ثانية ، وأصبح ينظر إلى العقل على أنه يمثل فلسفة التصور وهذه الفلسفة تتحدد في فهم المعرفة على أنها منظومة مغلقة جامدة تشوه فهم أطرانها المجردة وأنواع التفكير المتعدد الأشكال وتبطل غنى النشاط الروحي الذي لا ينضب . وجناب برجسون في أوائل القرن العشرين بفكرة - الاندفاع الحيوي - الذي يستمد طاقاته من الحس والوجدان بحيث تكون له الأولوية في ادراك الحقيقة المتحالية المطلقة واعتبر أن العقل لا يؤمننا إلا إلى حقائق نسبية لأنه خلق لنفسه عالما من التصورات الدائقة المحددة على غرار الأشياء الجامدة التي ليس بينها والعقل لذلك يظل أسرا لهذه التصورات المسندة من واقع الأشياء ويعجز بالتالي عن فهم الواقع المتحرك . وترى المدرسة الدرامائية في العقل مجموعة من الوسائل التي تستخدمها الحياة في تحقيق غاياتها ، نالحقيقة في المفهوم الدرامائي هي عين فعل التحقيق .، وتعتبر الغولات العقلية في نظر المدرسة الاجتماعية الفرنسية أنماكسا للمجتمع نفسه في تكوينه . بحيث أن هذه القوالت تنير بتغير الأشكال الاجتماعية السائدة وتولد عنها . والغارق الجوهري بين مجتمعاتنا الماصرة ومجتمعات الشعوب البدائية يتجلى بالعدم المبادئ الكلية عند الشعوب

مفهوم اللامعقول والأشعري وتؤكد نعمة العداة لمنطق العقل واضطربت المفاهيم الروحية . ذلك أن التوفيق بين العقل والاعتقاد حل لفظي مجرد ولا يمكن أن يجيب على الصعوبات التي تعترض التفكير المعاصر . وكان على الدين لكي يحافظ على قضيته الصوفية أن يتحرم من اليقين التي يؤمن بها إذ أن كثيرا من المعتقدات التي تصد اليوم حقائق إيمانية لا يمكن أن تنتقد لأنها فوق العقل كانت في القديم مقبولة من العقل ، ففكرة - التجسيد - أو التثليث - كانت قريبة إلى التماثل الأفلاطونية ومسجمة مع الآراء الميتافيزيقية السائدة في القرن الثالث . لكن الذي يدفع الأقدمين إلى الاعتقاد بدفعنا اليوم إلى عدم الاعتقاد ، ولعل أقوى حجة تقدم في ذلك قول برونشيني : أن المؤمنين يستحيل عليهم أن يبينوا بدلة ما يجب أن يؤمن به وما يؤمنون به هم أنفسهم ، أي يستحيل عليهم أن يتدعوا مضمونا ذهنيا مجددا لطايات الفصالية محتومة . وراق كل ذلك نفى لكل نظرية عقلية في السلوك واتجاه نحو رومانتيكية جديدة تتبع دوستوفسكي وكيركجورد ولا تشق طريقها نحو السلام إلا فيما وراء الأمانة والعقل والواجب . ولزام هذا النهي اتجاه نحو التأمل الجمالي المجرد الذي خلق نوعا جديدا من الحساسية الميتافيزيقية ، وينتج هذا الاتجاه في المبادئ الأخلاقية وأصبح العالم لا يرى في الأحكام التكوينية إلا وقائع نفسية أو تاريخية أو اجتماعية وهو بذلك يهدم القواعد الأخلاقية ويجرداها من كل قوة لأنه يبعدها إلى معاف الوقع البسيطة .

ولكن إذا كانت أزمة العقل في القرن العشرين لا يمكن فصلها من أزمة العلم والاعتقاد والسلوك لأن العقل وراء أي نشاط وفاعلية يقوم بها الإنسان في شتى ميادين الحياة ، ولأن الإنسان وحدة كلية تتشكل صفة الشعور والعمومية ، فإن هذه الأزمة في العقل تنعكس تناقضا داخليا لأن أية زعومة للثقة بالعقل تستند في ذلك على مزايم عقلية نفسية وعلى مناهجه الخاصة . فلقد بينت أبحاث ميرسون ولاندا أن العقل حين يحاول أن يرجع الكثرة إلى الوحدة . . والمعتقد إلى البسيط لابد من أن يصطدم بما في الطبيعة من الاختلاف والكثرة واللامعقول وانها في الوقت الذي تشير فيه إلى مجرد من المعرفة الكلمة تؤكد أنه باتجاه عام ينزع إلى التوحيد وأن القوانين التي يخضع لها العقل هي قوانين يضعها هو لنفسه ولا تؤثر على استقلاله ، وهو ليس مطابقة مع شيء خارج عنه كما أنه ليس مطابقة صرفه مع نفسه في شكله المعطى والمخلق ، وإنما هو جهد مستمر يتقدم دائما نحو تنظيم نفسه وتحقيق ذاته . وهذا يقودنا إلى القول بأن الفكر فصل حرية وتقدم من المعقول أن لا تكون نتاج ذلك كله سلبية محضة . .

ولقد كشفت المدرسة الفينومينولوجية - التي ابتدعها هوسرل - أن الشعور هو دائما شعور بشيء ،

البدائية حتى أنها تخلو من مبدأ الهوية نفسه . والفتوحات العلمية المعاصرة كفيزياء انشتاين وفرض علم الخصمية الطبيعية في العناصر الأخيرة في المادة التي أكدتها المفاهيم الحديثة في الفيزياء تضرنا إلى تغيير بعض المعاني والمفاهيم التي كانت تعتبر ملازمة للعقل كل الملازمة وبهذا ينهار المفهوم الوضعي التقليدي للعلم الذي يرى فيه مجموعة من القوانين الموضوعية . والتقدم في مثل هذه الحالة ينصب على معطيات العقل التي تفرضها المعرفة كالزمان والمكان وتوزع الأشياء وفقا لأصناف تعد ثابتة كالوحدة الجوهرية للأجسام وجودها الموضوعي " وهذا بالتالي يقودنا إلى القول أن صورة العقل تتعلق بمضمونه وأن هذه الصورة التي نشأت على مر العصور للعقل كانت تتخذ اشكالا تنجم مع الضامين المشكلة لها بحيث أنها تكون في كل مرة انكاسا لواقع الذي يعده مضمونه ، ذلك أن تناقضا خفيا يقوم بين نزوع العقل إلى الوحدة وارجاع الجديد إلى العلوم والحركة والعمل ، فكان لابد نتيجة لذلك أن لا تبقى الملمة تختلف والأشعري واللامعقول . ولكن أزمة العقل ليست بمنزلة من معطيات الحياة العلمية والأخلاقية والاعتقادية لأن الفكر في الأصل ليس متزولا من هذه المعطيات في جوهرها وإنما هو الذي ينقلها ويبث فيها دافع الحركة والعمل ، فكان لابد نتيجة لذلك أن لا تبقى بعيدة عن التغيرات التي تنبأها وطرا عليه ، فالعلوم لم تعد توصلنا إلى معرفة الواقع نفسه ولم تعد تقدم لنا صورة صادقة عنه وإنما هي مرتبطة بفاعلية انشطار الإنسان ، والتجريبية العلمية لم تعد تخلو من الاصطناع لأن الوسائل التي نستخدمها في تحقيق هذه التجربة مرهنة لتغيير والتحول وفقا للتطور الذي يصيب العلم إضافة إلى أننا قد نساهم استخدام هذه الوسائل الأمر الذي يغير من وجه الحقيقة ويجعلنا نشك في المعطيات المتسولة من العلم التجريبي . ولا تغفل الفروض العلمية من عوامل شخصية ثانوية إلى حد ما تدخل في أطوار المبدأ بحيث تؤدي إلى تعقيد القانون الذي يفسر الظواهر وهذا مما يفتح المجال للشكوك العلمية التي تعتمد على العقل والتي تهبط لتستبدل بمبدأ جديدا ببلد الذي كان موقوتا به وهذا ما يفسر انتقال العلم من نظريات فيثاغورس إلى نظريات كوبرنيك من عالم نيوتن إلى عالم انشتاين ومن الميكانيكا المتصلة إلى ميكانيكا الكم .

ولقد ظن بعض المفكرين أن اللجوء إلى الاعتقاد والدين من شأنه أن يبعد الإنسان من الأزمة التي يمر بها العقل ويتجاوزها إلى الحقيقة المطلقة . ولكن الاعتقاد الديني نفسه لا يخلو من ناحية ذهنية بحثة تقوم على مذهب عقلي يطمح أمام نفس الصعوبات التي أراد أن يتجنبها باللجوء إلى الدين . ولقد كانت الفلسفة - الأسكلابية - تعطى النقل نصيبه وعطى العقل نصيبه بحيث لا يتناقض الاعتقاد وعمل العقل ، ولكن هذا التوافق بين العقل والنقل على حد تعبير الفلاسفة المسلمين لم يستمر بعد أن برز في القرن العشرين

مفهوم - أشينجلر - فيلسوف الحضارات ، هو الذي قاد إلى مثل هذه الثورة على المذهب العقلي . ففي ربيع الحضارة يبرز دور العقل وهذا ما يبرر ظهور المذهب - الكائن - وفي أوقولها واحتضارها يلقي دور العقل ويبرز الميل إلى القوي والميث واللامعقول وهذا ما يفسر نزعات التمرد والثورة على كل معطيات العقل والمنطق لدى اللانتميين والهيبيين والقوضويين ١٣

وهكذا .. وإلى أن يبدأ البود الحضاري من جديد وتسطع شمس الحضارة في صيف الحضارة سيبقى العقل يعيش أزمته التي ربما أودت به نهائياً (وبلا عقل) وسائل التدمير التي ابتكرها العقل ذاته .

سورية - الصلحة

هواد الطلح

وهذا يكشف عن اتجاه ذهني في الشعور ذاته يقوم على الحدس ويعتمد على الطريقة الهيكلية التركيبية . وهذه الأسبقية التي يحتلها الفكر في الوجود بحيث أنه لا يدرك ذاته إلا حين يجعل من نفسه موضوعاً أي عندما يحدد نفسه ويوقف حركته مما يستحيل معه إقامة مذهب كامل في العقل ، هي التي تفسر النتائج التي تظهر وكأنها سلبية تماماً في النقد الممارس . وهو عندما ينعكس على ذاته يصبح موضوعاً بالنسبة إلى فكر من الدرجة الثانية يكشف عن التوائين التي اجتمعا العقل بصورة ثنائية وهي تحفظ الفكر من أن يهدم نفسه بنفسه وتضمن له إمكان التقدم لأن كل معرفة تفترض أن الحقيقة موجودة من قبل أن تكشف وأن هناك مبادئ أساسية هي شروط ضرورية لنشاطها وقوانين قبلية للشعور .

وأخيراً لابد من القول أن التطور الحضاري بحسب



ممكناً من حيث المبدأ : فالقضية المطروحة في المصعد تكفي في حد ذاتها شاهداً على ضرورة تعميم الاهتمام بغضائيا الفكر والثقافة بل وتشير من حيث هي لزعة « العقل النظري » بالذات إلى وجوب اتساع نطاق المناقشة الفكرية وتجاوزها حدود الانجازات الأكاديمية والمدرسية الفردية من غير أن يقلل ذلك من قدر تلك الانجازات (وأنها دعت النسوة السادة القراء لطرح أفكارهم وتصوراتهم .. ولقد كانت الرسالة التي يمثي بها الأخ هواد الرسالة الوحيدة من بين رسائل القراء - التي أرسلت .

نشكر للسيد « هواد الطلح » اهتمامه بالدعوة التي وجهتها النسوة للسادة القراء للتكاتف موضوع العدد الخاص (أزمة العقل) .. فقد كان - من بين السادة القراء - الوحيد الذي أرسل مساهمة جادة حول الموضوع . غير أن ما ورد في مقدمة رسالته - حول « وقف البحث الفلسفي على عدد من المهتمين بالفكر والثقافة » يستحق تنويهاً صغيراً هنا - هو أن الدعوة لم تطلب من السادة قراء المجلة - وعدد غير قليل منهم يهتمون بمشكلات الفلسفة وغضائياها مثل السيد هواد - إرسال أبحاث أو دراسات (وإن كان ذلك



الرَّسِيَّةُ المِصْرِيَّةُ العامَّةُ لِلتَّأْلِيفِ وَالنَّشْرِ

تقسيم

أحدث ما صدر من الكتب في شتى مجالات العلوم المختلفة

- العرب تاريخ ومستقبل تأليف : جاك بيرك
مقدمة : المستشرق السيد هاملتون جيب
تعريب : خيرى حماد

هذا الكتاب من أعمق الدراسات التي تناولت التبدلات الجهرية التي وقعت في الوطن العربي على جميع المستويات الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والفنية في خلال الثلاثين عاما الأخيرة .
٣٧٦ صفحة - الثمن ٦٥ قرشا

- اصول المعرفة العسكرية بقلم ميچور جنرال د. ك. باليت
ترجمة : مصطفى الجبل
مراجعة : حسين اسماعيل
دراسة علمية تقدم تحليلا لجوانب الحرب التقليدية وتاريخ التطور التكتيكي والاستراتيجي منذ أقدم العصور حتى الوقت الراهن .
٢١٩ صفحة - الثمن ٤٥ قرشا

- اصول الحرب العالمية الثانية تأليف : أ. ج. تايلور
ترجمة : مصطفى كمال خميس
مراجعة : د. محمد أنيس
عرض شامل لأحداث الحرب العالمية الثانية وأسباب اندلاعها من وجهة النظر التاريخية والسياسية .
٣١٤ صفحة - الثمن ٦٥ قرشا

- جنود الثورة الافريقية تأليف : جاك دوديس
ترجمة وتعليق : أحمد فؤاد بليغ
مراجعة : د. عبد الملك عودة
دراسة تاريخية لمرحلة ما قبل استقلال إفريقيا والمقدمات والظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي أدت الى انتفاضة الشعب الافريقي .
٦٢٠ صفحة - الثمن ٩٥ قرشا

- من المعرفة التاويجية تأليف : ه. أ. مارو
ترجمة : جمال بنران
مراجعة : د. زكريا ابراهيم
مقدمة فلسفية وافية لدراسة التاريخ تقدم القواعد التطبيقية التي تستوجب ان يأخذ بها المؤرخ والأساليب التي ينبغي أن يلتزم بها .
٢٤٨ صفحة - الثمن ٥٠ قرشا

- الفولكلور .. قضاياه وتاريخه : تأليف : يورى سو كولوف
ترجمة : حلمى شعراوي - عبد الحميد حواس
واجبه وقلم له : د. عبد الحميد يونس
دراسة تطبيقية شاملة عن ألوان الفولكلور المختلفة فى روسيا بقلم أحد أعلام
الفولكلور العالميين *

١٩٤ صفحة - الثمن ٤٠ قرشا

- القرصان والتنين

مجموعة قصصية جديدة لهذا الكاتب المعروف : فاروق خورشيد
١٣٢ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

- الفكر الصينى من كنفوشيوس الى ماوتسى تونج

تأليف : ه. ج. كريل
ترجمة : عبد الحميد سليم
مراجعة : علي أدهم

عرض مبسط للمعالم الرئيسية لتاريخ الفكر الصينى من أقدم العصور حتى
الوقت الحالى *

٣٨٤ صفحة - الثمن ٦٠ قرشا

- محمد تيمور .. حياته ومؤلفاته (الجزء الأول) وميض الروح
٤٠٤ صفحة - الثمن ٥٥ قرشا

- ومن الأعمال الفلسفية الكاملة لهنرى برجسون صدر : منبعها الأخلاق والدين
ترجمة : د. سامى الدروبي ، د. عبد الله عبدالدايم
٤٢٤ صفحة - الثمن ٦٥ قرشا

- القارئ، العادى

تأليف : فرجينيا وولف
ترجمة : د. عقيلة رمضان
مراجعة : د. سهر القلماوى
٢٤٨ صفحة - الثمن ٤٥ قرشا

- الاشياء تتداعى

(رواية افريقية)
تأليف : شينوا آنشيبى
ترجمة وتقديم : د. انجيل بطرس
مراجعة : مرسى سعد الدين
٢٧٦ صفحة - الثمن ٣٥ قرشا

- الدرويش والوقت

(رواية يوغوسلافية طويلة)
تأليف : ميشا سليموفيتش
ترجمة : د. حسين عبداللطيف واحمد سمايلوفيتش
٣٢٠ صفحة - الثمن ٩٠ قرشا

- صدر حديثا من سلسلة « مسرحيات عربية » معاكمة رجل مجهول
للدكتور عز الدين اسماعيل
مسرحية شعرية تصور عجز الانسان ازاء القوى التى تتحكم فى مصيره وتوجه
ارادته ..

٨٤ صفحة - الثمن ١٠ قروش

- الحربة والسهم

للشاعر محمد مهراڤ السيد
هذه هى المسرحية الشعرية الاولى للشاعر ، أصدر قبلها ديوان « بدلا من الكذب »
عام ١٩٦٧ ومجموعة شعرية مشتركة بعنوان « الدم فى الحداث » عام ٦٩ ، اشترك
فيها معه الشعراء حسن توفيق وعز الدين المناصرة ،
١٤٨ صفحة - الثمن ١٠ قروش

- حمزة العرب
مسرحية شعرية تصور نضال الشعوب ضد أعدائها من خلال قصة حمزة العرب ،
وهي المسرحية الأولى للشاعر .

١٥٤ صفحة - الثمن ١٠ قروش

ومن سلسلة (المكتبة الثقافية) صدر :

- أصل الإنسان بقلم : د. محمد السيد غلاب

١٣٠ صفحة - الثمن ٥ قروش

- كليوباترا في الأدب والتاريخ بقلم : د. محمد حسن عبد الله

١٥٠ صفحة - الثمن ٥ قروش

- فن المسرح بقلم : محمد فرحات عمر

٩٤ صفحة - الثمن ٥ قروش

ومن سلسلة (اعلام العرب)

- على الجارم تأليف : محمد عيد المنعم خاطر

٢٧٢ صفحة - الثمن ١٠ قروش

ومن سلسلة (روايات عالمية)

- التويمان الفرنسيان تأليف : فيرنو بوجنوين

ترجمة : محمود ابراهيم الدسوقي

٢٢٦ صفحة - الثمن ٣٠ قرشا

ومن سلسلة (العلم للجميع) صدر :

- اجناس البشرية : تأليف : م. نستورخ

ترجمة : يوسف ميخائيل اسعد

مراجعة : د. احمد علي اسماعيل

١٦٠ صفحة - الثمن ٣٠ قرشا

- مقدمة الى علوم الكمبيوتر تأليف : مهندس عبد الرحمن بصيلة

مراجعة : د. يحيى الحكيم

١٧٤ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

لوحنا الفلاف :

الفلاف الامامي ، لوحة (شمس ولولب فوق البحر الأحمر)

للغنان الالماني فريتز هونلد تفاسر .

الفلاف الخلفي (تكوين) لبيكاسو ، من المرحلة التكعيبية .



الفكر القامص



مجلة الفكر المعاصر

المعد الثانيون - أكتوبر ١٩٧١

الصفحة

الموضوع

- | | | |
|-----|---------------------------|--|
| ٤٠ | رئيس التحرير | ● المستور الدائم من زاوية فلسفية |
| ٨٠ | لطفي فطيم | ● جودج لوكاتش والتاريخ والوعي الطبقي |
| ١٨٠ | السيد يسمن | ● الصراع والتوازن في النظرية الاجتماعية المعاصرة |
| ٢٨٠ | د. سمير نعيم احمد | ● الآثار الاجتماعية والاقتصادية لتعاطي المخدرات |
| ٣٥٠ | صفوت فرج | ● وجوه العقل الثلاثة |
| | | ● قسم خاص عن ماركيز : |
| ٤٢٠ | د. فؤاد زكريا | ● ماركيز والنزاع العربي الاسرائيلي |
| ٤٩٠ | سمير كرم | ● النظرية النقدية عند ماركيز |
| ٥٥٠ | مجاهد عبد المنعم مجاهد | ● هربوت ماركيز من دياكتيك اللغة الى لغة الديالكتيك |
| ٦١٠ | بقلم ريتشارد جودوين | ● النظرية الاجتماعية عند ماركيز |
| | عرض وتلخيص : حسنى تمام | |
| ٦٦٠ | كمال رستم | ● دور العلم والتكنولوجيا في بناء الدولة المصرية |
| ٧٦٠ | احمد ابراهيم الشريف | ● المكتبة المدرسية |
| | بقلم : ميروزلاف زولا فسكي | ● التبادل الثقافي |
| ٨١٠ | ترجمة : احمد محمود سليمان | |
| ٨٤٠ | د. عبد الحميد ابراهيم | ● تطور الذوق الجمال وغياب النظرة العربية |
| ٩٠٠ | د. علي عزت | ● علم الأسلوبيات ومشاكل التحليل اللغوي |
| ٩٦٠ | د. نعيم عطية | ● الحركة والوهج |
| ٩٩٠ | الححر | ● نموه القراء |

مستشار التحرير

المشرفون على النسخ

سكرتير التحرير

رئيس التحرير

د. أسامه الخولى
أنتيس منصور
د. زكريا ابراهيم
د. عبد الغفار مكاوي
د. فوزى منصور

السيد عزى

سعد عبد العزيز

د. فؤاد زكريا

الدستور الدائم

سأويته فلسفية

ما الذى يستطيع الفكر أن يسهم به فى مرحلة « ما بعد الدستور الدائم » ؟
لقد تم وضع الدستور وإقراره ، وكان للفكر دون شك دوره فى مرحلة مناقشة
المبادئ الأساسية التى ينبغى أن يتضمنها دستورنا الدائم . أما اليوم ، بعد أن
انتهت مرحلة البحث عن المبادئ ، وبدأت مرحلة التنفيذ العملى ، فيبدو أن زعماء الأمر
قد خرج من أيدي أصحاب الفكر ، وانتقل إلى أيدي أهل الممارسة والعمل .

والحق أننا لو كنا من تلك الشعوب التى يتم فيها الانتقال من المبادئ النظرية
إلى تطبيقها العملى فى سهولة ويسر لما كان للفكر - بالفعل - دور مذكور يمكنه أن
يؤديه فى المرحلة الراهنة ، ولما كان لهذا المقال - بالتالى - ما يبرره . ولكن المشكلة
كلها تكمن فى تلك الهوة العميقة التى تفصل ، فى بلادنا بالذات ، بين المبدأ النظرى
وبين انتقاله إلى واقع ملموس . وهذه المشكلة هى التى تعطى الفكر حقها فى الادلاء
بصوته فى هذه المرحلة بعينها ، بل إنها تجعل من تدخل الفكر فى هذه المرحلة واجبا
مقدسا مادام هو وحده القادر على تنبيه الأذهان إلى أخطار لابد من تجنبها ، وإلى حقائق
لا مفر من مواجهتها بشجاعة .

إن الدستور - أى دستور - إنما هو مجموعة من النصوص ، ولكن ما يميز به
نصوص أى دستور ، أو أية وثيقة سياسية مماثلة ، عن غيرها من النصوص هو أنها
تتضمن توجيهها دائما إلى العمل . أنها ليست نصوص تفسر أو تشرح شيئا قائما
بالفعل ، بقدر ما هى نصوص تدعو إلى الفعل ، وتستهدف معناها من السلوك المترتب
عليها . وفى ذلك يفرق الدستور عن كل ما عداه من الكتابات التى تستهدف إكمال
المعرفة أو إرضاء العقل : فهذا النوع الأخير من الكتابات يحمل معناه فى ذاته ، ويحقق
أهدافه بمجرد استيعابه . أما الدستور فليس شيئا يكتب لكي يزيد من المعرفة أو
يوسع أفق العقل ، وليس الموقف الصحيح الذى يتخذه المواطن إزاءه هو موقف الفهم
والاستيعاب فحسب ، بل إنه فى أساسه دليل للعمل ، ودعوة إلى ممارسة المبادئ
المتضمنة فيه . وفى ميدان الممارسة والعمل وحده يتحدد مصير الدستور ، بل يتحدد

معنى ما فيه من نصوص • ان نصوصه بطبيعتها « قصيدة » (لو جاز لي ان استخدم هذا التعبير الفلسفى مع شئ من التعديل) : فهي تتجه دائما الى ما بعدها ، وما يتجاوزها ، وتكتسب كل معناها من الفعل المترتب عليها • وهي تشير دائما الى شئ آخر غير ذاتها ، هو ميدان العمل والتطبيق ، وفي هذا الميدان وحده تظهر قيمتها الحقيقية •

هذه الحقيقة الأساسية ، على بساطتها الشديدة ، تبدو وكأنها أمر يصعب الاعتراف به فى مجتمعنا ، ويصعب أن تستوعبه طريقتنا فى التفكير • ذلك لأن كل ما هو مكتوب هو ، فى نظرنا ، غاية فى ذاته : كلماته نهاية المطاف ، والمبادئ التضمنية فيها غاية المنى ، أما الفعل والممارسة فأخر ما نفكر فيه • وهكذا وجدنا أنفسنا نبدل جهودا شاقة من أجل وضع أفضل النصوص ، ونستغرق أوقاتا طويلة فى مناقشة صياغة البنود ، دون أن نشغل أنفسنا بالمسألة التى هى بالفعل أم المسائل بالنسبة الى الحاكم والمحكوم ، وأعنى بها : كيف نضع هذه المبادئ والنصوص موضع التنفيذ الفعل ، وكيف نثبت احترامنا للمستور عن طريق فهم طبيعته الحققة ، من حيث هو دعوة الى الفعل ، لا تتضح قيمتها الا فى ميدان الممارسة ؟

هذا هو التحدى الحقيقى الذى يواجه أى شعب يضم لنفسه دستورا جديدا • وهذا التحدى أعظم خطرا بكثير فى حالة شعبنا المصرى بالذات ، لأنه مسبوق بتجارب عديدة لم تكن النتائج التى أسفرت عنها تدعو الى التفاؤل الشديد • وكلما كانت التجارب السابقة سلبية ، كان التحدى الذى يواجهه التجربة الجديدة أعظم • فلو اقتصرنا على تاريخنا القريب ، لنثبت لنا بوضوح أننا لم تكن نفكر فى وقت من الأوقات الى النصوص والمبادئ السليمة التى تضمن للواطن حقوقه ، وتؤكد للوطن عزته وكرامته ، لقد عرفنا دساتير متعددة ، لم تكن سيئة الى حد بعيد ، أو على الأقل لم تكن من السوء بحيث تبرر الأخطاء العديدة التى ارتكبت فى حق الكرامة الانسانية • ومرت بنا من قبل موثيق وبيانات تاريخية كانت فى ذاتها كافية لتحقيق حرية المواطن ، ولم تكن لهجنها تنفقر الى الاخلاص ، أو الى الرغبة فى الإصلاح والتقدم • هذه حقيقة لا يستطيع أحد أن يجادل فيها • ولكن الحقيقة المقابلة - التى لا يستطيع أحد ، بالمثل ، أن يجادل فيها - هى أن كرامة الانسان كثيرا ما أهدرت ورغم وجود المواثيق والعهود التى تؤكد ضرورة احترام الانسان • ولو لم يكن هذا الاحدار قد حدث ، لما وجدنا اليوم مسئولين كانوا كبارا حتى عهد قريب ، يقفون فى القفص متهمين بأمور منها اذلال الشعب واهدار كرامته والقضاء على أبسط حريات •

النتيجة الوحيدة التى تفرض نفسها على عقولنا من هذه الحقيقة البسيطة هى ان مشكلتنا الكبرى تنحصر فى نقل البنود والنصوص ، التى تتضمنها مواثيقنا الدستورية الى أفعال حقيقية ، وفى تحويل المبادئ الرفيعة التى لم تكن نفكر اليها - نظريا - فى وقت من الأوقات ، الى سلوك فعل ، وجعلها جزءا من كياناتنا ومن أسلوبنا فى العمل ، والدفاع عنها بكل قوتنا ضد أية محاولة للتعدى عليها ، بحيث تكون على ثقة من أننا حين نقوم بهذا الدفاع ، فنحن انما نمارس حقنا مشروعاً ، وللسنا متعدين ولا آثمين •

تلك هى المشكلة الكبرى التى تواجهنا ازاء دستورنا الجديد • وأحسب أننا لو تعلمنا كيف نمارس المبادئ التى نضعها لأنفسنا ، وكيف نحميها من الاعتداء ، وكيف نتمسك بما تكفله لنا من حقوق ، وندافع عنها ضد أية محاولة للدوان ، مهما صغرت أو كبرت ، فاننا سنصبح عندئذ - وعندئذ فقط - جديرين بأن يكون لنا دستور دائم •

ذلك: لأننا لو شئنا الدقة قلنا ان الدستور لا « يكون » دائما منذ البداية ، بل « يصبح » دائما عندما يتمسك به المجتمع ويحرص عليه . وليس ما يجعل الدستور دائما هو بنوده ونصوصه ، بقدر ما هو اصرار المجتمع على ممارسته والتمسك - في ميدان السلوك العملي - بما يتضمنه من حقوق وواجبات . وبعبارة أخرى فإن ما وافقنا عليه هو دستور نريد أن يكون دائما ، ولكن طريقتنا في الممارسة هي وحدها التي يمكنها أن تضفي عليه صفة الدوام ، وهي وحدها الكفيلة بأن تنقل ما هو حتى الآن في نطاق النوايا الطيبة ، الى واقع متحقق .



والحق أننا لو تأملنا تجارب المجتمعات الأخرى في هذا الميدان لتبين لنا بوضوح قاطع مدى صدق القضية التي عرضناها في السطور السابقة . فمن المعلومات الأولية في كل دراسة للتاريخ السياسي ولنشأة المبادئ الدستورية ، أن وثيقة « العهد الأعظم » (الماجنا كارتا) « الإنجليزية كانت أول وثيقة دستورية تكفل حقوقا أساسية للإنسان » . وعلى الرغم من أن هذه الوثيقة قد صدرت في أوائل القرن الثالث عشر، فقد ظلت منذ ذلك الحين تعد أساسا للحريات الدستورية ، مع أن بعض نصوصها كانت تنصب على حماية حقوق النبلاء الاقطاعيين من استبداد الملك . فما الذي أضفى على هذه الوثيقة كل هذه الأهمية ، وجعلها نقطة تحول عالمية نحو اقرار حقوق أساسية للإنسان ؟ لاجدال في أن الفضل في ذلك لا يرجع الى نصوصها ، وإنما الى طريقة الالتزام بها في الأجيال التالية . فقد تمسكت بها هذه الأجيال بوصفها ضمانا شرعيا لحقوقها ، وأخذوا المشرعون يقدمون تفسيرات مفصلة لها في ضوء المواقف المتجددة ، وأصبحت الوثيقة ، بالممارسة ، أساسا قانونيا لحقوق الإنسان في أول بلد عرف مبدأ الدستور في العالم .

هذا التاريخ المجيد الذي اكتسبته تلك الوثيقة ، يرجع أولا ، وقبل كل شيء ، الى أنها أصبحت تكون جزءا لا يتجزأ من تراث راسخ . فلم تكن نصوصها مصدر قوتها على الاطلاق ، ومن المؤكد أنه كانت هناك موافيق أسبق منها ، وأفضل منها نصوصا ، ولكنها طويت في زوايا النسيان ، لأنها لم تتوطد بالممارسة ، ولم تصبح جزءا من أسلوب حياة المجتمع الذي ظهرت فيه . هذه الموافيق التي لا تمارس لا تعدو ان تكون كتابات تعمر - على أحسن الفروض - عن نوايا حسنة ، أو آمال بعيدة عن التحقق ، أو مواظد بليغة ، ولا وجه للمقارنة بينها وبين وثيقة أبسط منها ، وضعت لكي تمارس ، وزادتها الممارسة رسوخا بمضي الأيام .

وليس معنى ذلك ان الممارسة تؤدي ، تلقائيا ، الى تطبيق كل ما تنص عليه الموافيق الدستورية . فلم تكن « الماجنا كارتا » نهاية لعهد استبداد الملوك ، بل ان تاريخ إنجلترا شهد مظالم كثيرة بعد صدورها . ولكن قيمة الممارسة تتجلى في أن هذه الوثيقة ، عندما كانت تخالف ، كانت تؤدي الى قيام ثورات أو سقوط حكومات ، أو على الأقل كانت تدفع أفرادا كثيرين الى مقاومة الاستبداد ، مهتدين في ذلك بمبادئها . ومثل هذا يقال عن وثيقة حقوق الإنسان التي كانت من أعظم ثمار الثورة الفرنسية : فلن يستطيع أحد أن يزعم أن هذه الوثيقة ضمنت للإنسان حقوقه على نحو لاربعة فيه ، بل ان فرنسا ذاتها شهدت عهود استبداد طويلة بعد ظهورها . ولكن أهم ما في الأمر أن الوثيقة أصبحت جزءا من حياة الشعب ، ومقياسا يحدد على أساسه موقف الحكومات المتعاقبة ، ومبدأ راسخا من مبادئ الضمير الذي تبني عليه الأمة سلوكها . ومن هنا فإن الوثيقة ، اذا لم تكن قد فرضت نفسها على مسلك الحكومات ، فقد كانت هي القوة الدافعة من وراء كل تحركات الشعب وثوراته ، وما زالت حتى اليوم مصدر الهام لكل نضال في سبيل الحقوق المشروعة للإنسان .



وهكذا تشهد تجربة الشعوب التي خاضت من قبلنا كفاحا في سبيل حياة دستورية سليمة ، أن الوثائق الدستورية تتحدد قيمتها على مر الأزمان ، من خلال مراعاة الحاكمين لها ، وتمسك المحكومين بها ، ولا توجد وثيقة منها تحمل معها ، منذ مولدها ، دليل امتيازها ، لأنها لا تزيد في بداية أمرها عن أن تكون إعلانا لنوايا طيبة فحسب . ولقد بالفت بعض الشعوب ، ذات التقاليد الدستورية الراسخة ، في التمسك بالمبادئ المنصوص عليها في موثيقها إلى حد كان يجلب عليها في بعض الأحيان سخيرة الآخرين : كما هي الحال ، على سبيل المثال ، في مراسيم حقبات افتتاح البرلمان الانجليزي ، حيث يسبق الجميع في الدخول حارس يحمل بيده مصباحا زيتيا (وهو تقنيدي موروث من الأيام الفائرة التي كان الحراس يفتشون فيها القاعة بالمصابيح قبل دخول الملك ، خوفا من وجود أعداء له مختفين فيها) . وقد يبدو للنظرة السطحية أن هذا التمسك من قبيل الجمود المفرط ، وربما كان فيه بالفعل شيء من ذلك . ولكن من يسلكون على هذا النحو ليسوا بلهاء ، وليسوا غافلين عما يمثله سلوكهم هذا من مفارقة في العصر الحاضر ، ودل مافي الأمر أنهم يفضلون التمسك المفرط بالتقاليد على التفريط في أبسط مبدأ من مبادئها ، ويعلمون بذلك عن أصرارهم على صون دستورهم ، حتى في آفقه تفاصيله ، ويؤكدون أهمية الممارسة المستمرة ، المتواصلة لمبادئ الدستور وروحه .

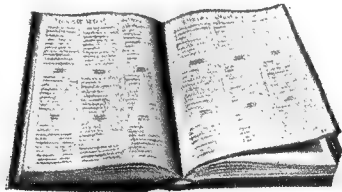


هذه التجربة التي مرت بها شعوب لها تجارب دستورية عريقة - مادالتهنا بالنسبة إلينا ؟ إن الدلالة الواضحة هي أن مرحلة وضع الدستور لا تمثل إلا البداية والمنطق ، وأن أهم المراحل هي تلك التي ستبدا ، لا تلك التي انتهت . بل إن مرحلة الممارسة هي التي ستحدد ما إذا كنا قد وضعنا دستورنا ، على الإطلاق ، أم لا . والحق أن في شخصيتنا القومية عناصر معينة تزيد من تعقيد هذه المشكلة في بلادنا بالذات . ولعل وجود هذه العناصر هو السبب الذي دفعني إلى خوض هذا الموضوع بأسره ، إذ كانت القضية التي أود أن أطرحها هي أنه إذا كانت مرحلة الممارسة بطبيعتها أصعب في كل بلد يوضع لنفسه دستورا ، فإن الصعوبة في حالتنا

نحن بالذات نتضاعف نتيجة لعوامل خاصة تعمل على زيادة توسيع الهوة بين وضع النص وبين ممارسته .

إن للكلمة عندنا سحرا خاصا ، وقدرة عجيبة على التأثير تدفعنا الى الاكتفاء بها ، وتقتننا عن بذل الجهد من أجل إخراجها الى حيز الفعل . فنحن لا نحب الكلمة فحسب ، وإنما نستقيض بها عن الفعل الذي لم تظهر هذه الكلمة أصلا الا لكي تدعو الى ممارستها . ففي أشد المواقف جدية ، وأحوجها الى العمل الصامت ، نتخذ من الخطبة البليغة أو القصيدة العصماء أو الإغنية الجماسية بديلا عن الفعل ، ونشعر أزاء هذه الكلمات البديلة بنفس الرضا الذي يجلبه إنجاز العمل الفعل . وهذه الصفة الأخيرة هي التي تدعو حقا الى العجب . ذلك لأن أسلوب التعويض أسلوب مألوف ، يشيع اللجوء اليه في أوقات العجز والشعور بقلّة الحيلة ، ولكن الأمر النادر بحق ، والذي يثير أقصى قدر من الدهشة ، هو أن يترتب على هذا الهروب الى مجال الكلام بدلا من مجال الفعل رضا حقيقي ، وإحساس تام براحة البال ، وبأن كل ما هو مطلوب قد تم إنجازه . فحين تسلب الكلمة وظيفة الفعل الى هذا الحد ، يكون هناك خطر حقيقي من أن نظل عاجزين عن تحويل نصوص مبادئنا الى سلوك عملي ملموس ، ويكون هناك خطر أفدح من أن نظل عاجزين عن إدراك عجزنا الأول إدراكا واعيا ، ومن ثم نظل راضين قانعين متوهمين أن كل شيء قد تم إنجازه ، مادامت « الكلمة » في متناول أيدينا .

ولعل في موقفنا من التراث الديني ما يلقي ضوءا واضحا على هذه الصفة الفريدة فيها . فالتراث عندنا هو ، قبل كل شيء ، نص مقدس ، يتحدد مقدار إيمان الفرد بمدى رجوعه الى حرفيته . فإذا ترتب على هذا النص سلوك ، فلا بد أن يكون ذلك سلوكا « متراجعا » أو « ارتداديا » الى النص ، الذي هو في كل الأحوال أصل أساسي ثابت . ولقد كانت هناك حضارات أخرى كانت فيها النصوص المقدسة نقطة بداية ، لا نقطة نهاية ، بحيث كان السلوك المترتب عليها « متقدما » الى آفاق تزداد على الدوام اتساعا ، وابتعادا عن الأصل . غير أن موقفنا من النص الديني لا يتطوى على اعتراف بمبدأ التوسع المتزايد ، المتباعد عن الأصل . فنحن نرى النص مقدسا في ذاته ، بغض النظر عن طريقة تأثيره في سلوكنا ، وعن نوع الفعل الذي يدعونا الى القيام به .



ولو شئنا الدقة لقلنا ان ما يجعل النص مقدسا هو السلوك المترتب عليه ،
فالقُداسة هي ، بمعنى معين ، كرامة في الانسان ، في سلوكه وأسايل ممارسته ،
أما النص في ذاته فهو أصوات أو خطوط على الورق . ولكننا نتوهم دائما ان النص
ينبغي ان يظل مقدسا في ذاته ، على نحو منفصل عن سلوكنا ، فيجعله بذلك أشبه
بتميمه أو تعويذة ، ونحيله الى شيء جامد ، ونعتمد على يركته الذاتية ، لا على قدرته
على تغيير طريقه حياتنا . اننا ، بالاختصار ، نظن ان الهدف قد تحقق مادام النص
« هناك » ، ونغض الطرف تماما عن ضرورة اتخاذنا هذا النص هاديا لنا في العمل .
وقد يصل بنا الامر الى حد تعليق أجزاء منه بوصفها « حجابا » يحمي آلتنا الصماء ،
أو الاصرار على سماعه مرتلا بصوت عال في متجر لا يكف صاحبه عن سرقة زبائنه
طوال يومه .

هذا الموقف الذي نستخدمه من النص الديني ، ينعكس على موقفنا من كل نص
سياسي يظهر في اية مرحلة حاسمة من مراحل تاريخنا . فكل ما نريده هو ان يكون

النص «هناك» ، بغض النظر عن نوع السلوك الذي يمكننا ان نستخلصه منه . ولعلنا
جميعا قد شهدنا مدى حرص فئات عديدة من الشعب ، خلال المناقشات التي سبقت
صياغة الدستور نهائيا ، على ان يتضمن الدستور كل التفاصيل ، ويحل جميع مشاكلها
الخاصة ، حتى كانت قاعات المناقشة تتجء ، أحيانا الى ان تكون ساحات لعرض مظالم
محدودة المدى يريد اصحابها ان ينص دستور الدولة على إيجاد حلول حاسمة لها .
تلك بطبيعة الحال ظاهرة مأساوية تتم عن مدى احساس فئات كثيرة بالقلم المتراكم ،
ولكن الأهم من ذلك ان تلك الفئات تريد ورقة مكتوبة ، أو نص مدونا يحتوى كل
شيء ، ويضمن لها كل شيء . ذلك لأن الممارسة غير مضمونة العواقب ، ومن هنا فلابد
ان تكون التفاصيل كلها مسجلة .

هذه الثقة المفقودة في قدرة الممارسة على أن تخرج النص الى حيز الوجود الفعلي
لا بد لها ان تستعاد اذا شئنا أن تكون لنا حياة دستورية بالمعنى الصحيح . فبالنص
المستورى لا يبدو ان يكون مبدأ عاما تضفي عليه الممارسة مضمونة . وهو في ذاته
مجرد الفاظ تنطق أو حروف تسيطر . ولو اعتقدنا أن وضع النص يعني نهاية المطاف ،
ويؤدي الى حل كل المشكلات ، لكننا بذلك نتخذ منه تعويذة أو حجابا لا يجدينا في
عالم الكفاح والنضال شيئا .

لقد كان شعار العالم القديم ، عالم السلطة التي تفرض ذاتها ، دون مناقشة ،
على عقول الناس ، هو « في البدء كان الكلمة » . وكان شعار العالم الحديث ، عالم
النضال الإيجابي من أجل تغيير العالم هو : « في البدء كان الفعل » . وإذا لم تكن
نملك أن نتخذ من الفعل نقطة بدء لنا في سعيينا الى تغيير حياتنا ، فلا أقل من أن
نبدأ بالكلمة التي تدفع الى الفعل ، ونطرح جانباً كل كلمة جامدة ، نتوهم أنها مكتفية
بذاتها ، وأنها في غنى عن أن تتحول الى ممارسة عملية . فحين تتجسد كلمات
موثقتنا في أفعال ، يحقق لنا عندئذ - وعندئذ فقط - أن نقول اننا جديرون بدستور
يستحق صفة الدوام .

رئيس التحرير

مدخل لوكاتش والتاريخ و الوعي الطبقي

لطفي فطيم

من خروجه على الأرثوذكسية في مجاله ، كما أن كلا المؤلفين اضطررا فيما بعد إلى استنكار كتابه الذي ألهم العقول في وقته . إلا أن المشابهة تقف عند هذا الحد . فمع أن الاثنين - فتجنشتين ولوكاتش - تربيا في ظل أمبراطورية هابسبورج المتحضرة وتأثرا بتيار الاندثار الكامن في حضارة غاربة إلا أنهما كانا على طرفي نقيض في كل شيء حتى الشخصية ، فلا يمكن تصور شخصيتين مختلفتين بقدر اختلاف لوكاتش عن فتجنشتين .

ويستمد كتاب التاريخ والوعي الطبقي قيمته انباقية من الطريقة التي استعاد بها لوكاتش البعد الهيكل في فكر ماركس . أما الأثر المدوي الذي أحدثه في صفوف الحركة الشيوعية ف يرجع إلى ظروف تاريخية معينة .

ذلك أن الحركة الشيوعية كانت قد بدأت في ذلك الوقت تقريبا المهمة الصعبة التي أصبح عليها أن تقوم بها وهي « بلشفة » فروعها وأقسامها في القارة الأوروبية ، أي تحويل ذلك الجيش المتنافر من دعاة السلام والتقايين وأنفوسيين السابقين وزعماء الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية ومختلف أنواع اليساريين ، تحويل كل أولئك إلى « لينينيين » منظمين . ولذلك كان موقف « البلاشفة » من أي

كانت فيينا عند مطلع هذا القرن مسرحا للتصارع والصراع بين تيارات فكرية قوية وعميقة ، الأمر الذي جعل منها لفترة قصيرة العاصمة الفكرية لأوروبا الوسطى . ونحن إذ نتناول كتاب لوكاتش الرئيسي وأول أعماله الأساسية في النظرية الماركسية - التاريخ والوعي الطبقي - إنما ندخل قلب تلك الجمعية . لقد نشأ فيفيينا في وقت واحد معاصر لظهور كتاب لوكاتش مدرستين فكرتاني كبيرتان هما الوضعية المنطقية والتحليل النفسي ، والثي الجدير بالذكر أن لوكاتش لم يتأثر بأي منهما ، وإن كان قد وصف « التحليل النفسي » فيما بعد بأنه « لا عقل » ، وهو رأى لم يكن يشاكره فيه كبار المفكرين الماركسيين في ذلك الوقت خاصة مدرسة فرانكفورت التي ظهرت في الثلاثينات . أما فيما يتعلق بالوضعية المنطقية فإن لوكاتش العائد إلى هيجل لم يكن يرى فيها إلا نتيجة حتمية للجهود الذي أنشأ المدرسة الكانطية الجديدة ، تلك المدرسة التي سبق أن نفّر منها عام ١٩١٤ . ومن المفارقات التاريخية والثقافية الغريبة أن كتاب « التاريخ وأنوع الطبقي » (١٩٢٣) يكاد يقارب تاريخ ظهوره نفس تاريخ نشر كتاب لودفيج فتجنشتين « تراكاتوس » (١٩٢٢) ونبتعت شهرة المؤلف في كلتا الحالتين

التضاي التي اثارها لوكتاش أو التي يثيرها اليوم جاردوى أو ماركيز أو غيرهم .

انبرى المدافعون عن تراث لينين للهجوم على لوكتاش مقدرين أنهم لو سمحوا لاي « انحراف » بالظهور فأنه أعلم بما سيصير اليه أمر هؤلاء المتفنين حولهم ممن لم يتم « بلشفتهم » . وهكذا أصبح الهجوم على لوكتاش في مجال الفلسفة الشغل الشاغل للفلاسفة السوفييت أمثال دبورين ولوبول وباسل . بل ودخل المعركة أيضا بعض القادة السياسيين . ففي المؤتمر الخامس للكونترن الذي عقد في موسكو في يونيو ١٩٢٤ أشعار بوخارين - الذي أصبح منذ وفاة لينين المشكلم باسم الحزب في مسائل النظرية والفلسفة - إشارة قصيرة إلى « التkovs المؤسف إلى الهيكلية لدى البعض » ، بينما انبرى زينوفيف - ولم يكن في رأى البعض له من الواجب ما يؤمله للمكانة الكبيرة التي يمثلها في الحزب - ليصطب جام غضبه على غلاة اليساريين الذين كانوا « مراجعين » أيضا بمعنى ما ، كما سخر من « الأساتذة » مثل كورشي ولوكتاش وجرازيادى وأعلن أنه لم يعد في الامكان « احتمالهم » أو الصبر على انحرافاتهم .

ومما زاد الطين بلة أن لوكتاش في كتابه أقام نوعا من الصلة المقتبسة بين لينين وروزا لوكسمبورج وكانت روزا ينظر إليها عندئذ كقديسة ثورية ارتقت لها بيد الضباط الألمان في يناير ١٩١٩ ، ولكنها كانت أيضا حليفة سابقة « للمشفيك » وناقدة لبعض الأساليب النظرية والعملية لدى « البلشفيك » . وعلى أي حال فسلم تكن « اللوكسمبورجية » في عام ١٩٤٢ ينظر إليها بعد على أنها هروقة وزندقة . كما لم تكن التروتسكية قد أطلت برأسها بعد . (ومما يذكر أن لوكتاش لم يبد تعاطفا مع التروتسكية قط) . إلا أن اتجاهه يساريا متطرفا كان يوجد بالفعل بين الشيوعيين في الغرب لدى أولئك الذين ينتمون إلى أصل نقابي والذين لم يكن يروقه أن تكون مجالس العمال مجرد منفعة لتوجيهات الحزب . ولقد كان تطور لوكتاش الذهني والثقافي ابتداء من الفوضوية النقابية عسك زابو (انظر مقالنا السابق - العدد ٧٨) إلى الاشتراكية الثورية عند روزا لوكسمبورج ثم إلى اللينينية بعد ذلك يجعله شخصية لها خطرها وتأثيرها ، لذلك لم ينظر المفكرون السوفييت إلى كتابه بعين الرضا رغم كل النصوص اللينينية التي استندت إليها .

يقع الكتاب « صاحب هذه الضجة » في ٣٨٠ صفحة في طبعته الفرنسية (١) التي تحمل نفس



فكر يحرف أو يعرقل مهتهم موقفا حادا جدا . . . وذلك أمر مفهوم بالطبع ، فلكي تسود اللينينية انهم البلاشفة « بالمراسمة » أي فكر أوروبى غربى في الشيوعية خاصة إذا كان ذلك الفكر يحمله أساتذة لهم وزتهم مثل لوكتاش أو أستاذ الفلسفة الألماني كارل كورشي أو الماركسي الايطالى أنطونيو جرازيادى . ونحن اليوم نستطيع فهم دوافع أولئك الذين انهلوا بالنقد على لوكتاش . لقد كانت الماركسية - اللينينية تف على قدمها في مواجهة هجوم عنيف من الأعداء ومن مختلف أنواع « الأصحاء » من الاشتراكيين السابقين ، ولم يكن لدى البلشفية أى استعداد لتقديم أى تنازل ، وكانت الدولة السوفيتية الناشئة تريد تربية جيل جديد بآراء لينين ومفهوماته ولم يكن لديها وقت أو امكان للدخول في مناقشات فلسفية .

ولكننا اليوم وبعد مرور مايقرب من نصف القرن نستطيع أن ننظر بشيء من اتساع الافق فيما قدمه لوكتاش وغيره . فالماركسية التي لم تكن يوما عقيدة جامدة لدرجة أن ماركس قال عن نفسه « أننى لست ماركسيا » - يقصده أن باب الاجتهاد لم يقفل - تستطيع أن تنظر بفهم إلى

المقدمة التي كتبها لوكاتش عام ١٩٢٢ وبه ثمان مقالات منها دراسة رئيسية في ١٤٠ صفحة بعنوان «التشيؤ (٢)» والوعي لدى البروليتاريا» وتقع في ثلاثة أجزاء ، عناوينها هي : ظاهرة التشيؤ ، تناقضات الفكر البورجوازي ، الوعي لدى البروليتاريا . أما بقية المقالات فتتأرجح أحجامها بين عشر صفحات وأربعين صفحة ، وهي : ما هي الماركسية الأرثوذكسية ؟ - ماركسية روزا لوكسمبورج - الوعي الطبقي - تغير وظيفة المادة التاريخية - الشرعية واللاشرعية - ملاحظات نقدية حول نقده روزا لوكسمبورج للثورة الروسية - ملاحظات منهجية حول مسألة التنظيم - ويقول لوكاتش في مقدمته أن تجميع هذه المقالات يجعل للكتاب أهمية تفوق أهمية كل مقالة على حدة وأنه يعتقد أنه من الأمور ذات الأهمية العملية اليوم أن نعود - فيما يتعلق بهيجل - إلى تقاليد تفسير ماركس التي وضعها أنجلز وبلخانوف ، وأنه يجب على كل الماركسيين الشرفاء « أن يكونوا نوعا من جمعية أصدقاء المادة والديالكتيك الهيجلي » كما قال لينين .

ولكن فهم مدى « هرطقة » تلك الفكرة يجب أن نستعيد العلاقة بين الثورة الفرنسية والثورة الروسية . لقد كانت رؤية لينين للعالم تعتمد أساسا على تمثل مادة القرن الثامن عشر الفرنسية التي كانت الماركسية في رأيه صورتها المتطورة . ويتضح ذلك بوضوح في اعتماد لينين على أفكار ديرو . وإشارته إلى مادة القرن الثامن عشر الفرنسية في كتابه المادية والنقد التجريبي وعندما قام لينين بدراسة « المنطق » لهيجل دراسة متعمقة - انظر الجزء ٣٨ من المؤلفات الكاملة الطبعة الانجليزية موسكو - فيما يسمى بكراسات لينين الفلسفية الذي نشر لأول مرة عام ١٩٢٢ مدح منطق هيجل إلا أنه تجاوز عن تناقض « منطق » هيجل مع المادية . أما كانط فقد كان « ملعونا » بأنفسه له إذ كان تعليق أنجلز السريع عنه في « لودفيج فيورباخ » كافيا لأن يجعله لا يأخذ كانط أيضا مأخذ الجد .

وإذا كان لوكاتش عام ١٩٢٣ قد اهتم بأن يدرك الماركسيون النقاط الإيجابية لدى كانط فإن جارودي في عام ١٩٦٦ اهتم هو الآخر بأن يدرك الماركسيون النقاط الإيجابية لدى فيخته مستندا إلى نفس المنطق الذي استند إليه لوكاتش . فقد رأى أن دعوة فيخته ظهرت في لحظة من التاريخ . كانت تشهد انهيار القيم التقليدية الإقطاعية ، لحظة طرحت فيها علم معقولة النظام الكائن وأفلاس الإيمان واشتداد الصراع بين الوعي وبين

على أن السكتاب إذا نظرنا إليه بعيدا عن « الانحرافات السياسية » نجد أن المقالات النظرية تكاد تكون موجهة إلى فئة قليلة من المثقفين ، كما أنها اليوم تكاد أن تعتبر ذات قيمة تاريخية محسب . أما المساهمة الأصلية فتتخصر في دراسته الرئيسية « التشيؤ والوعي لدى البروليتاريا » . ولا يستغفل نظرا في المقالات الأخرى إلا النقد الذي وجهه إلى تناول أنجلز لبعض التصورات المنطقية والمعرفية ، إذ أن تناول هذا الموضوع الشائك يتطرق مباشرة إلى اللينينية كفلسفة وذلك إلى الحد الذي اعتمدت فيه « المادية والنقد التجريبي » - كتاب لينين الأساسي في الفلسفة - على المادية الجدلية التي قدمها أنجلز . وقد كاد اعتماد لينين على تصورات أنجلز راجعا إلى تقدير بليخانوف - أبى الماركسيين الروس - لها ، وكان لينين يحل ألقده النظرية لبليخانوف أجلا كبيرا . فالماركسية السوفيتية ترجع جذورها في الحقيقة إلى بليخانوف ولينين ، وكان الاثنان يمتدنان على تقنين أنجلز لأفكار ماركس .

لذلك فإنه عندما ظهر تفسير لوكاتش الأصل والجديد لماركس ملقيا بعض الشك حول فهم أنجلز لكأنط وهيجل ، ثارت اثارة الماركسيين الأرثوذكس في وسط أوروبا والاتحاد السوفيتي . وكان الأمر كذلك بالنسبة لسكتاب كورش « الماركسية والفلسفة » الذي وصف المادية عموما والمادية

للإيمانية وللدِين • فإذا لم يكن العقل يصور الواقع كما هو حقيقة ، وإذا كان هناك شيء غير قابل للمعرفة - الشيء - في ذاته - ألا يدعو هذا لتعميم المثاليين الذين يقولون بأن العلم التجريبي هو « وهم لا بد منه » ؟ ولا يفتح ذلك الباب أمام اللاهوت ؟



ألا أن نقد لوكاتش كان نقدا مفرضا • فهو قد ذهب في مجال الالتقاء مع كانط إلى حد جعله يفقل ما قاله لينين من أن دور الوعي ليس سلبيا وإنما هو يضيف من عنده شيئا ، إذ يقول في المادية والنقد التجريبي « إن وعي الإنسان لا يعكس العالم الموضوعي فحسب وإنما يخلقه أيضا » وتقصد هنا أن لينين لم يفقل الدور الفاعل « للذات » أو « العقل » أو « الأنا » أو ما شئت من المسميات التي تفرم بها الفلسفة المثالية الألمانية غراما يفوق الوصف • إن الفلسفة المثالية لم تستطع قط أن تتقبل على ذلك الأكابر والتقديس لهذا الشيء الذي لا يوجد مثيل له في الوجود والذي لا بد وأن يكون آتيا من حيث لا يمكن لإنسان أن يصل .. إنه ذلك القبس الالهي المسمي « بالعقل » • لذلك لم تقبل المثالية أي تنازل أمام المادية التي تنكر « القبس الالهي » وتجعل « العقل » شأنه شأن أي شيء آخر قابلا للمعرفة ونتاجا للإنسان نفسه ..

وربما قبلت الجدلية بدرجات متفاوتة • ولانت هذه هي مشكلته لوكاتش الذي لم يستطع قط قبول ماديه حتى نهايتها • ولانت مساهمته الأصيلة في الماركسية هي معاوله وضع العقل في مكانه داخل الأطار المادسي • إلا أن المسألة لم تقف عند هذا الحد ، فلقد كانت المادية الجدلية عند لينين هي فلسفة للطبيعة أيضا ، إذ كانت تقدم تفسيراً شاملاً للكون .. وهذا أمر طبعي إذ كيف يمكنها أن تحل محل الأديان والمثافيزيقا المثالية ؟ وهكذا فإن لوكاتش عندما أثير أن للماركسية تأثيرا على العلوم الطبيعية فقد لاقى بها حرجا في الصميم ، أما وصفه للمادية بأنها « بورجوازية » فقد كان معناه أن كل يساري متطرف في أوروبا يستطيع استخراج نتائج غاية في الخطورة بشأن الطبيعة البروليتارية للثورة الروسية .

ولقد كانت تحفظات لوكاتش بشأن فهم أنجلز كانط وهيوم تثير أيضا من موقفه غير المتبمسك بالماديه حتى النهاية • فقد وقف أنجلز موقفا حازما من كانط وهيوم بشأن إمكان معرفة الواقع ، إذ كآ يرى أن المعرفة الشاملة للعالم

الطاعة ، وهو وضع يفسر الإشادة بأهمية الفرد واستقلاله الجدي ، وبالقيمة العليا التي أضمنت على الحرية بوصفها أما للذال القيم • وكان فيخته هو الفيلسوف الوحيد الذي اعتبرته الثورة فيلسوفا وعلما وكانت النقطة الأولى في فلسفته هي التأكيد على « الأنا » ، وكانت تلك أول مرة في تاريخ الفلسفة يطرح فيها فكرة الوعي الماهية على الوجود فالأساس هي ليس التصيير عن ماهية محدده سلفا وإنما هو الذي تخلقه بفعليته الحرة ، ولأن الإنسان إنما يصنع نفسه بنفسه • ولما كانت فلسفة فيخته هي اليتويج الأول للوجودية فقد رأى جارودي أنه إذا نعم الماركسيون كيف يستوعبون من جديد نظريته الذاتية في الفكر الوجودي عند فيخته وإذا ارتضى وجوديو اليوم ألا يبتروا من وجودية فيخته بعدين رئيسيين هما البعد العقلاني والبعد الاجتماعي فإن حوارا من أخضب ما يمكن سوف يدور حول فهم جديد للأخلاق والعلاقة بين الذات والموضوع •

ولمعد لوكاتش • لقد كان ذلك الفيلسوف الذي من بالخبرة العميقة بفلسفة الكانطية الجديدة قبل التحول إلى هيغل يجد نفسه في موقف أكثر استيعابا لكانط وفخته • ولم يدرك وقتها - أو أدرك والله أعلم - أنه بذلك ينفذ رؤية لينين للعالم • فقد كان كانط بالنسبة للينين وغيره من الماركسيين خطرا داهما إذ كانت « لا أدريته » فيما يتعلق بوجود « عالم حقيقي » مستقل عن العقل تفتح بابا خلفيا

الوضعية خلقي منهج أو « منطق للمعلوم » يتخطى التناقض بين المادية والمثالية ، وأحد قواعدها الأساسية هي الظواهرية المتطرفة التي يكون العلم وفقا لها هو الوصف البحث للوقائع وليس تفسيرها .

ولقد أسس المذهب الوضعي أوجست كونت الذي قال بأن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظاهر الوافعة المحسوسة وما بينها من علاقات أو صوابين ، وأن المثل الأعلى للبعين يتحقق في العلوم التجريبية ، وأنه من ثم يجب العنول عن كل بحث في العلل والقيات . و يطلق اسم الوضعية على كل مذهب يقرر أن المعرفة الحقة هي معرفة الوقائع وأن اليقين قائم في العلوم التجريبية وأن الخطأ ينشأ مما هو قبل وأن الحق هو ثمرة التجربة .

وقد مرت الوضعية بثلاث مراحل ، الأولى هي المرحلة التي كان أبطالها كونت ولافيت في فرنسا وجون ستيوارت ميل وسينسر في إنجلترا ، وكان مركز اهتمام تلك الوضعية هو علم الاجتماع بقصد إثبات الطبيعة الأبدية للمجتمع الذي كانوا يعيشون فيه (الرأسمالية) . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى عاجلت نظرية المعرفة والمنطق على أساس من الظواهرية والتجريبية المتطرفة . أما المرحلة الثانية فهي مرحلة النقدية التجريبية وأبطالها ماخ وأفيناريوس وقد رفضت حتى الاعتراف الشكلي بالأشياء الموجودة موضوعيا الأمر الذي سبق أن اعترفت به الوضعية الأولى . فالمعرفة عندها ذاتية بحتة .



ممكنة ولجا إلى « التجربة » و « الصناعة » ليثبت صحة موقفه . إلا أن لوكاتش لاحظ أن ظواهرية كانط لم تلق أي شك حول إمكان تقدم المعرفة العلمية بشكل لانهائي ، إنما ما أكده كانط هو أن المعرفة الشاملة الكاملة لكافة ظواهر الطبيعة المعروضة على العقل لا يمكن أن تتغلب على المازق الفطري في تفكير الإنسان وهو أنه يدرك العالم بمعونة جهاز عقلي يفرض أشكاله هو نفسه . وهي المقولات - على المادة الخام للتجربة . وقد تولى تقدم العلوم الرد على مقولات كانط « الخالدة » وهي الزمان والمكان . فقد أنهار تفسير العقل كما قال به كانط . لقد جعل كانط من منطق وهندسة وفيزياء زمانه أشياء مطلقة وجعل منها الأساس الأثري غير المتغير للعقل . ولكن الثروة المعاصرة في العلوم الطبيعية قد وضعت حدا لهذا الإطلاق فقد ارتفعت الهندسة والفيزياء والمنطق إلى مراحل أعلى من التطور ، فانت نظرية النسبية بتصورات جديدة للزمان والمكان والمادة والحركة وهي تصورات تكافؤ الكتلة والطاقة ، ومتصل الزمان - المكان ، والثاني النسبي ، واتكماش طول الجسم المتحرك في اتجاه حركته . وقد بين اكتشاف هذه التصورات الجديدة أو المقولات الأكثر عمومية قصور مقالات كانط وعدم أزيلتها مما دعى إلى تغيير قوانين أو أشكال التفكير .

لقد رأى لوكاتش أن إنجلترا لم يتبع هيجل في طريقه المؤدى إلى العقلانية المثالية الأغريقية ، وهي العقلانية التي تعطي العقل وحده الثمرة على فهم الطبيعة الحقيقية للواقع أي منح النقل ذلك القبس الإلهي (إياه) . ورأى أيضا أنه دون اتباع هذا الطريق لا يكون أمنا سوى ظواهرية كانط أو وضعية العلوم الطبيعية والاجتماعية . ومن المعروف أن كافة الفلاسفة المثاليين المحدثين من الوجوديين والنسبولوجيين اتهموا أنجلز بالوضعية لنفس السبب الذي اتهمه لوكاتش من أجله بالوضعية ، ذلك أنه لم يخط « للعقل » حقه من التمييز .

والوضعية من وجهة النظر الماركسية - هي اتجاه مثالي ذاتي شائع في الفلسفة فيما بين منتصف القرن التاسع عشر والعشرين . وهي تنكر أن الفلسفة نظرة عالمية شاملة وترفض المشاكل التقليدية للفلسفة كالعلاقة بين الوعي والوجود . . الخ باعتبارها ميتافيزيقا وغير قابلة للتثبت منها بواسطة التجربة . وتحاول



اتخذوا هذه العقيدة نقطة انطلاقهم ومضوا في اكتشاف الكون وتغييره بقصد الوصول في النهاية الى اثبات زعمهم الأساسي ، وتؤيد نتائج العلوم شيئا فشيئا صحة ما ذهبوا اليه .

غير ان لوكاتش يقول بان المادية بهذا الشكل ليست نظرية في المعرفة وانما هي عقيدة تؤكد ان المادة او الطبيعة سابقة على الروح او ان الروح انبثقت من المادة مثل هذه القضايا لا يمكن اثباتها او عدم اثباتها . وعندما أعلن أنجلز وماركس انهما يتبنيان المادية ضد مثالية هيغل لم يكن معنى هذا ان لديهما نظرية للمعرفة مختلفة عن هيغل وانما انهما يعتبران «المادة» اكثر أساسية من «الروح» بمعنى ما .

وهنا يقدم لوكاتش محاولته الاصلية ، نظرية جدلية اصيلة تقطع في رايه المجادلة البقية بين الماديين والروحانيين . ويمكن تلخيص موقفه في الآتي : ان المادية والروحانية هما الموضوع ونقيض الموضوع في مناظرة يرجع أصلها الى الفشل في التغلب على الهوية بين الذات والموضوع . ولا يمكن حل الإشكال في اتخاذ هذا الجانب او ذاك وانما في التماهي عا، منطقة الخلاف وهذا . يمكن اتباع طريق ماركس في تناول الممارسة بوصفها الوحدة العينية بين الفكر والواقع .

وكان لوكاتش يتقديه لهذه الفكرة - التي لا تقتبر اليوم جديدة بأي حال من الأحوال - يخطو رائدا في أرض مجهولة على الأقل بالنسبة لمعاصريه من الماركسيين . كما كان يحيى في الوقت نفسه طريقة للمعالجة وأسلوبا هو من خصائص الفلسفة المثالية الكلاسيكية الألمانية . وعندما هاجمه النقاد لذلك كانوا يتناقضون مع أنفسهم اذ ان الهيجلي التي اتهموه بالعودة اليها كانت هي نفس المنهج الذي استخدمه أنجلز في كتابه سجل الطبيعة وكان هؤلاء النقاد يعملون حتى العلم ان مفهوم دياكتيك الطبيعة قد استخرج من أنجلز من «منطق» هيغل . وبالتالي فان أنجلز بالعودة الى هيغل كان يحيى المشروع الرومانسي في ايجاد « فلسفة للطبيعة » . الا ان مثل هذا المشروع - أي محاولة بناء أونطولوجيا شاملة - يتضمن عودة الى المفهوم الهيجلي: القتال بان « الوعي » « والوجود » هما في النهاية « متطابقان » . فاذ كان الأمر كذلك فسيكون من المنطقي رؤيه عنه - من « الوعي بالذات » في الطبيعة وعندئذ لا تكون المادية قد احتفظت بالمعنى الصارم لهذه الكلمة .

اما الوضعية الثالثة فترتبط بما يعرف بحلقة فيينا وابطالها نيوراث وكارناب وغيرهم وكذلك جميعه برلين للفلسفة العلمية (ريشنيخ وكراوس وغيرهم) وتجمع بين عدة اتجاهات كالذرية المنطقية والسيغانطيقا . ومركز اهتمام هذه الوضعية هو المشاكل الفلسفية للغة والمنطق الرمزي . وقد رفضت النزعة السيكلوجية واتخذت سبيل التفوق بين منطق العلوم والرياضيات .

وقد قصصت من هذه الاشارة المجزئة للوضعية ان اين مدى خطا الذين يتهمون أنجلز - وماركس أيضا أحيانا - بالوضعية أي باغفال الدور الخلاق للذات واعتبار الواقع المدروس العياني هو الحد النهائي الأمثل للمعرفة . فلاشك ان الماركسية هي الفلسفة التي استطاعت وحدها الربط بين الدور الخلاق للذات والواقع التجريبي . ولهذا حديث آخر . المهم ان لوكاتش لم يقف عند حد اتهام أنجلز بالوضعية بل تناول أيضا مفهوم المادية . فكلمة المادية معنيان ، فهي عند أنجلز لا تعني فقط واقعية العالم الخارجي وانما أسبقية المادة على الفكر أيضا ، المادة بوصفها جوهر مطلقا متضمنا في تكوين الكون . ولوكاتش بذلك يتناول قضية أساسية من قضايا الوجود ، بل هي القضية الأولى ، اذ ان هذه النقطة هي جوهر انقسام الفكر الفلسفي كله الى مثالية تعترف بأسبقية الفكر على المادة ومادية تعترف بالعكس . والملازمة في هذا شأنها شأن المثالية تكون عقيدة ميتافيزيقية بشأن العالم . ولم يفعل الماديون شيئا الا أنهم

لذلك نجد أن كثيرا من الفلاسفة الماركسيين المعاصرين يبتعدون عن اتجاه إقامة أونتولوجيا ماركسية شاملة .

لقد كان جوهر النزاع بين لوكاتش وبين معاصريه من الفلاسفة الماركسيين السوفييت أنهم كانوا أميل إلى الوضعية بينما كان هو أميل إلى التراث الكلاسيكي للفلسفة الألمانية الموجود لدى ماركس . وكان كلا الطرفين يستندان إلى نصوص من ماركس وهيجل ، ولكن كان هناك فارق حاسم بينهما في فهم مضمون التراث الذي يستندون إليه فيالنسبة للفلاسفة الماركسيين السوفييت كانت نظرية « عليه » للاشتراكية بالمعنى الذي كانت تعنيه كلمة علم فيما بين ١٨٨٠ ، ١٩٢٠ عند أنجلز وكاوتسكي وغيرهما من قادة الاشتراكية الديوقراطية الأرثوذكس . وكان المنهج العلمي عندهم يقسم على التمييز بين العالم « الحقيقي » ذي الحقائق الموضوعية وبين المفاهيم الذاتية التي توجد لدى الأفراد عن الحقيقة التي تواجههم . وكل من تبع هذا المنهج يرى أن العلم يعترف بوجود قوة جذرية بين الوقائع الصلبة وبين التامل وأحلام اليقظة . ولم يكن هناك فارق أساسي في هذه النقطة بين تلامذة أنجلز من الاشتراكيين الديوقراطيين والماركسيين السوفييت . أما ما أتى به لينين من تأكيد للدور الذاتي وفاعلية الإنسان فقد ظل قاصرا على السياسة ، ولم يغير اكتشافه لهيجل ولا فهمه الذاتي للتاريخ وحركته من هذه « النزعة العلمية » . فقد كانت النظرية شيئا والتطبيق شيئا آخر .

لقد اقتضت فكرة لينين على السياسة ودور الحزب ، فقد أدخل عنصرا جديدا جديدا في نظرية وممارسة السياسة الثورية إذ أصبحت مهمة الحزب هي تطوير الظروف لا الانتظار في سلبه حتى يتشكل العالم من تلقاء نفسه وفقا لرغبات القلب . إن دور الوعي كعامل حاسم في تحديد نتائج الصراع السياسي لم تعد تطبيقه فكرة التطور الماركسي الذي وضعها كاوتسكي محل وحدة النظرية والتطبيق التي قال فيها ماركس . لقد أدى إصرار كاوتسكي على القوانين التاريخية «لغاية المائلة لقوانين العلوم الطبيعية إلى ثورة الراديكاليين في الدولة الثانية» ما دفع بهم إلى البشغية ، ولكن لم يصل أحد بالدفة التي بدأها لينين إلى حد الرفض الكامل للوضعية . وكان لوكاتش هو الوحيد الذي أعلن ذلك .



فظلت مادبة القرن الثامن عشر الفرنسية هي أساس النظرة الفلسفية إلى العالم ولم يطرد إصرار لينين على الدور الحاسم للوعي إلى أية نتائج فلسفية . وكل ما انتهى إليه هو مفهوم الطليعية المائلة بكل شيء ، المسلحة بفهم على للتاريخ وهي الحزب الشيوعي ، الذي بامتلاكه للاستبصار الحقيقي بالمسار الحتمي للتاريخ يكون واجبه دفع البروليتاريا إلى الحبل الثوري حيث تقتضي الظروف ذلك . وكل ما يحتاجه الحزب لذلك هو تقدير صحيح لما يسمى « بالعامل الذاتي » أي مستوى الوعي السياسي ، ويتكفل الجهاز التنظيمي للحزب بكل الباقي . وهكذا لم يكن الحزب يرى علاقته بالطليعة مجرد لحظة في الكلية الديالكتيكية ، أي أنه يظل دائما مسابرا للطليعة إلا في لحظة العمل الثوري حيث يبرز دوره ، إنما هو يظل دائما في حالة « تفرد » ، فهو تجسيد الوعي الذاتي الحقيقي للمصر . والنتيجة الحتمية لذلك أن يتزده زعماءه عن الخطأ ويصبحون أسرى ذلك الوهم . ولقد عارض لوكاتش هذا الفهم الميكانيكي ، هذا العزل الميكانيكي بين ذات التاريخ (أي الحزب) وبين موضوعه (أي الجماهير) وقدم مفهومه القائل بأن البروليتاريا باعتبارها الطبقة الثورية الأولى قد قدر لها تخليص البشرية خلال عملية تخليص نفسها من الوجود في ظل الرأسمالية . فإن مجرد شرارة من الوعي الذاتي النقدي كانت تكفي لأشغال وقود الثورة التي توأمت خلال الظروف غير الإنسانية للحياة التي

موقعا مركزيا من تفكيره وهي مستمدة من التراث المثالي الهيجلي الذي أدمجه ماركس في نظريته . وقد كانت نظرية ماركس عندئذ تفتقر الى تأكيد انسانياتها الشيء الذي لم يتأكد الا عند نشر ما لم يكن قد نشر قبل ذلك من مؤلفاته مثل مقدمة في نقد الاقتصاد السياسي الذي لم ينشر الا عام ١٩٣٩ ، ولكن لوكاتش - في غياب النصوص - وصل بحسده الى ما لم يكن قد عرف حينئذ .

وكذا اثار لوكاتش ضد الفلاسفة السوفييت اثار كذلك فلاسفة الاشتراكيين في الغرب . فقد ظل هؤلاء لمدة جيلين كاملين يحاولون بكل ما اوتوا من جهد ان يصلوا على اعتراف اكاديمي لماركس باعتباره ان اعماله موضوعية تخلو من احكام القيمة وانها بناء لا يربطه بالاصل الهيجلي لماركس الا اوهي رباط . وكانت دراسة الواقع باعتبارها متميزة تماما عن احكام القيمة مبدأ غالبا وعززا لا على قلوب علماء الطبيعة فحسب وانما على قلوب علماء السوسيولوجيا كذلك . فلقد جعلت الماركسية من صفة « البرجوازية » وصفة تصف بها كل ما هو رعي في مجال العلوم والفلسفة مما اثار حفيظة « الاساتذة » في كافة انحاء العالم . ولقد كانت تلك الصفة ابرز ما تكون في مجال علم الاجتماع ، لذلك فقد تمسك السوسيولوجيون على اختلاف الوانهم السياسية بهذا اللبدا طمعا في الاعتراف الاكاديمي بهم . وكان الأساس الفلسفي لهذا الفصل التمسقي بين « الوقائع » و « القيم » يرجع الى الكانطية الجديدة التي كان لها اتباعها الأقوياء بين الليبراليين والاشتراكيين على السواء . وكان ماركس فيبر قد رسم للسوسيولوجيا الطريق بأن رفض الانغماس في أي تفسير أخلاقي أو ديني . وكان يرى أن المسر يفعل خيرا اذا لم يخاطر بإطلاق احكام عامة بشأن العالم . وكان لمثل هذه الاتجاهات ما يقابلها عند العلماء التجريبيين وعلماء النفس الفرويديين كذلك .

وجاءت الكانطية الجديدة لتقرر أن اتباع المنهج العلمي يفترض التزاما بأن يكف المرء عن تلوين العالم بالألوان التي كان يغمز بها الشعراء أو الفلاسفة المثاليون القدامى . وكان أسوأ ما يمكن في نظرهم هو افتراض كتاب مثل لوكاتش يؤكدون أن التغلب على القصور الفطري في المعرفة الانسانية أو الحاجز القائم بين الدراسة العلمية للوقائع والالتزام بالعمل « بالقيم » ممكن بالعودة الى فلسفة هيجل المبنية . وعندما أكد لوكاتش أن ما يبدو من لا معقولة الوجود هو ببساطة

المفهورة من الوصول الى وعي تام بدورها الحقيقي تعيشها البروليتاريا . وفي تمكين البروليتاريا ترجم النظرية النقدية الى ممارسة ثورية وبالتالي تنزع عن نفسها رداء التأمل الفلسفي ، ويبدو الوعي في دور يختلف تماما عن الدور الذي تنسب اليه الوضعية العلمية في أواخر القرن التاسع عشر ، إذ يكون أبعد ما يمكن عن أن يعكس عملية قائمة وانما هو يحول الموقف التاريخي بكليته . ويستطيع الوعي أن يقوم بذلك لأنه في لحظات ممتازة معينة تكتسب « الثورة في الفكر » طبيعة القوى المادية . وفي مثل هذه المواقف الثورية يخفى التفرق المعتاد بين النظرية والتطبيق أو بالأحرى تصبح العلاقة بينهما دياكتيكية فيصبحان عنصرين من كلية أشمل هي التاريخ الذي يصبح فجأة شفافا إذ يتم التغلب على الهوة بين « الوقائع الخارجية الموضوعية » وبين التفكير المنطقي فيها بظهور كلية - الموضوع - الذات حيث تتطابق الذات مع الموضوع في التاريخ بأن يرتفع جزء ضئيل من البشر (الطبقة الثورية) الى مستوى الوعي بالذات .

ومن الواضح أن لوكاتش متأثر في هذه الفكرة بفكرة هيجل عن وصول الروح الى الوعي بذاتها في الطبيعة ، أي تطابق الذات والموضوع في التاريخ حيث تكون الذات - الموضوع قوة تصنع العالم Self activating متحركة بذاتها في عملية التوحيد بين النظرية والتطبيق . على أن كل ما يهنا في ذلك أن موقف لوكاتش هذا - كانت فيه رجعة الى موقف ماركس الشاب في ١٨٤٤ فيما عدا استخدامه للكلية تشيؤ بدلا من اغتراب ، وهو اللفظ الذي ظهر بمدة عشر سنوات عندما نشرت كتابات ماركس الأولى . وكانت الصودة الى موقع ماركس الشاب تمثل إبتعادا عن الأرثوذكسية . بل وأضاف لوكاتش الى ذلك رفضه للنظرية المادية في المعرفة التي ترى المعرفة صورة مرآوية للعالم الخارجي ، منفصلة بشكل جذري عن العقل الانساني . ولا شك أنه كان لوكاتش كل الحق في رفض تلك النظرية التي كان ينادي بها بعض غلاة الماركسيين . فلم تكن تلك النظرة خاطئة فحسب بل ولم تكن تتفق مع فهم ماركس وانجلز ولينين كما سبق أن أشرنا . لقد كان لوكاتش يتمسك بموقفه بالانتماء المخلص الى ماركس وهيجل فقد كانت مقولة الكلية Totality (أي الوحدة التي لا تنقسم بين الذات والموضوع) تحتل

وامستفكار ما كتبته في النهاية لكان قد قدم مساهمة ضخمة في إقامة حاجز منيع ضد طوفان اللاعقلانية .

ولكن رغم كل شيء فإن تدخل لوكاتش جعل الماركسية في شكلها الهيجلي أمرا يضعه مفكر وفلاسفة وسط أوروبا موضع الاعتبار ، فلقد وجدوا فيه تراثهم الحضارى مطهرا من مسودات المثالية ومطمعا براديكالية تجعل منه منافسا خطيرا لأى عقيدة تجتذب هؤلاء المثقفين الذين ملؤوا تفسخ الليبرالية وانحطاط العقائد الدينية واعتقادهم - بعد رؤية النظريات المادية السوفيتية - بأن الروس متخلفون عنهم في مجال الفلسفة بخمسين عاما على الأقل .

قد تبدو المسائل المثارة هنا ، قضايا ذات اوانها ولكن الحقيقة - في رأيي - أن القضية الأساسية التي أثارها لوكاتش كانت مصيرية في زمانه وستظل كذلك لمدة طويلة ، وهي - دون الانحراف في التفاصيل - مشكلة العلاقة بين النظرية والتطبيق أو بتعبير آخر : النولة العقائدية أى العلاقة بين نظام الحكم الذى يدين بمقدمة ما وبين ما يمارسه فعلا في التطبيق . فالمشكلة الأساسية التي نتجت عن العلاقة بين « التاريخ » وبين « الوعى الطبقي » أى بين « العقيدة » وبين « ما تتطلبه الظروف التاريخية » تكتسب اليوم أهمية أكبر نظرا لتعدد أشكال وأنواع ما يسمى « بالدولة العقائدية » . أن الانفصال بين ما يؤمن وينادى به نظام ما وبين ما يمارسه بالفعل مما لا يتفق وتلك العقيدة يضعا مباشرة أمام أخطر قضية في القرن العشرين وهي « الأخلاق والسياسة » أى تبرير أخطر أنواع الجرائم وأشجعها « بلوى عنق النظرية » أو « التذرع بالظروف التاريخية » و « للهمة المقدسة » . الخ

لقد كانت تلك المسألة في أيام لوكاتش هامة لا بالنسبة له فحسب وإنما بالنسبة للحضارة الانسانية كلها ، تلك الحضارة التي كانت عندئذ على وشك التردى في موجة العدمية السياسية والحضارية . لذلك أجد نفسي مضطرا - راجيا العذر - الى الخوض في مسألة هي من اختصاص فلسفة الأخلاق . فقد كتب لوكاتش في مقدمة طبعه عام ١٩٦٧ لكتابه يقول « ربما يمثل هذا الكتاب أكثر المحاولات التي قامت في عصره راديكالية ، لتجسم أو لتضع في التطبيق الجانبي الثوري من ماركس بتجديده بالاستعانة بدباكتيك

مرض حضارى ناشئ عن الاغتراب في ظروف المجتمع البورجوازي عارضه الكثيرون ومنهم اشتراكيون مثل كارل مانهايم (وهو من الإلخيين المجريين البارزين الذين نالوا شهرة واسعة في هيدلبرج بتعاليمه الانتقائية المستمدة بقدر متساو من فيبر ولوكاتش) .

لقد كان هذا الموقف النظري المتكامل لوكاتش هو لب مساهمته الخلاقة في النظرية الماركسية ، وكان رفضه الحاسم للفصل بين « الوقائع » و « القيم » هو الذى جعل منه شخصية فائدة بالنسبة للمثقفين ثم ، وسط أزمه ، أهلك الذين تخطوا النظرة المتفائلة لفترة ما قبل ١٩١٤ ، وكفروا بالديمقراطية الاشتراكية الفسفة للدمى ، وكفروا بالديمقراطية الاشتراكية الفسفة عند أمثال أوستيت بلوخ . وجد هؤلاء في كتابات لوكاتش عام ١٩٢٣ ما لم يستطع منظر آخر أن يقدمه لهم : تحليلا ماركسيا يرتبط بالوقائع ولا يفسد الأثر الهيجلي باسم العلم ، ولقد ظل هؤلاء المثقفون حتى ظهر كتابه يعتبر « من الشعبة مجرد امتداد للنزعة الروسية التي كانت بلا شك حدثا هائلا ولكن لم يبد عليها أنها ستقدم حلا لا لمشاكلهم . لقد كانت حركة سيامسة خاصة تدور في دولة متأخرة نسبيا ، أما ما فعله لوكاتش فقد كان تقرير عالية هذه الثورة وشمولها . ففى تفسيره للماركسية ظهرت الثورة البروليتارية بوصفها الحل للغز التاريخي ، وفى هجومه على النزعة الطبقية (الزائفة) والكانطية الجديدة مما كان يضرب فى صميم الفلسفة المعاصرة ، وإذا كان على صواب فإن الايمان الوصفى بالعلم لم يكن سوى وهم بورجوازي اذا ما طبق على التاريخ . ولقد كانت الظروف التي أدت الى ظهور نظرية لوكاتش هي نفسها التي أدت الى ظهور نظرية اشينجلر المتشائمة الداعية الى النازية ، لقد كانت تلك هي السنوات التي ظهر فيها كتابه « افول الغرب » (١٩١٨ - ١٩٢٢) الذى كان له اثره القوي على الطبقة الوسطى الألمانية وهى أذهانها لقبول الرايخ الثالث . فلو لم يكن النشيطيون المتساويون والألمان مجنونين بفكرة الولاء الكامل لموسكو لكانوا قد رأوا في كتاب لوكاتش اجابة مقننة على تساؤلات اشينجلر وكذلك على هيدجلر الذى كان كتابه « الوجود والزمان » (١٩٢٧) قد ألهم عقول جييل بكامله من طلاب الجامعة . ومن ناحية أخرى لو كان لوكاتش قد امتلك قوة الشخصية اللازمة للصوصد في موقفه بدلا من السكوت

هيجل ومنهجه • وما جعل هذا المشروع يأتي في وقته ظهور تيارات في الفلسفة البورجوازية تسمى إلى أحياء هيجل • ولكن هذه التيارات لم تبدأ فقط من نقطة انفصال هيجل عن كانط ، بل وحاولت - من ناحية أخرى - تحت تأثير دلتاي أن تقيم جسورا بين الديالكتيك الهيجلي واللاعقلانية المعاصرة • • ورفض لوكاتش المحاولات التي قام بها كتاب من أمثال كارل لوفيت والتي حاولت أن تجعل من ماركس وكيركجارد طواهر متوازية نشأت عن تفكك الهيجلي • وهكذا تتضح لنا بالدقة نقطة الاصالة عند لوكاتش عام ١٩٢٣ ، فقد وقف موقفا ثوريا ضد حركة الميت والاعقل التي كانت رد فعل لخيبة الأمل والبأس من كل الفلسفات ، محاولا وضع حل للمشكلة اخلاقية هي جذر كل هذه القضايا والاتجاهات : الانزعاج البالغ من أن الدولة السوفيتية الناشئة لم تحقق ما علق عليها من آمال ، وكانت تلك المشكلة كما قلنا هي علاقة النظرية بالتطبيق •

ولقد وجدت كل هذه الأفكار ضمننا أو صراحة في « التاريخ والوعم ، الطبقى » ، إذ كان تحديا للأخلاق الكانطية والأخلاق النيتشوية على حد سواء ، وهذا هو السبب في أنه يجب أن يؤخذ مأخذ الجد ، الأمر الذي لم يتم إلا بعد حقبة من الزمن على يد مدرسة فرانكفورت (ماكس هوركيمر ، تيودور أدورنو ، ووالتر بنجامن ، هربرت ماركسز) وعلى أي حال فإن الأثر المباشر لأفكار لوكاتش تجل في الانقسام الذي حدث بين صفوف المثقفين الماركسيين في أوروبا الشرقية والوسطى • لأنه إذا كان لوكاتش على صواب فإنه تنبئ ذلك أن بعالم تراث المثالة الألمانية بطريقة مختلفة عن الطريقة التي تناوله بها أنجلز في كتابه عن فويرباخ • ولقد كان من الأسهل على الماركسيين أن يرفضوا الكانطية الجديدة التي أصبحت فلسفة المراجع الشعر ادوارد برنشتين وتلاميذه من الاشتراكيين الديموقراطيين ، ولكنه لم يكن سهلا - أن لم يكن مستحيلا - أن ترفض نظرة أنجلز وما ترتب عليها لدى بليخانوف ولينين • كما كان من المستحيل على لينين أن يجاري لوكاتش فيما ذهب إليه من أخذ تراث هيجل في مجموعة •

لذلك ظل لوكاتش « وحيدا » • صحيح أنه استنكر فيما بعد ما جاء في كتابه ولكن الأثر الذي أحدثه ما زال حيا حتى الآن • ولا زالت الأفكار التي أتى بها تستحق المناقشة بل لازالت ملهمة لكثير من أفكار التجديد في الماركسية اللينينية •

لقد كانت فلسفة كانط - كما فسرها الكانطيون اللاحقون - تفصل فصلا حاسما بين الحياة الأخلاقية وبين التعرف النظري على عالم الظواهر • فما هو واجب أخلاقيا لا يمكن استخلاصه من الحاجة العقلية ، لأنه بينما يمكن معرفة العالم المادي بمعونة المنطق العلمي ، فإن العالم الأخلاقي لا يمكن معرفته بهذه الوسيلة • فالطبيعة تتبع قوانين عليا غير قابلة للتغير ، بينما الحياة الأخلاقية الفردية حرة وتتحدد ذاتيا ، فالقوانين الأخلاقية (أي ما يجب على المرء أن يفعله) يصل إليها الإنسان باستشارة ضميره ، ذلك الضمير الذي يلهم قرائنه من مملكة أرقى ، فوق الظواهر ، غير مسموح للهم بدخولها • وينتج عن ذلك أنه لا يمكن أن يوجد شيء اسمه نظرية الأخلاق بمعنى وجود ادراك صحيح لمناس موضوعي لتقيم الوجود بالقطرة في طبيعة الواقع الفعلي • أما القرارات العملية وبالتالي الأخلاقية والسياسية فلا يمكن استخلاصها من أي نظرية (صحيحة أو زائفة) عن العالم • لأن الحرية لا تنتمي إلى عالم الظواهر وبالتالي فهي ليست محكومة بالسببية ، فنظرية الأخلاق إذن لا يمكن أن تدلنا على ما يجب أن نفعله •

ولقد رفض هيجل هذا الموقف ، بعد أن ذهب به فيخته إلى متناه وجعل منه متناقضا ، مدمرا بذلك قيمته العملية ، وعاد إلى موقف أرسطي في

لقد رفض هيجل هذا الموقف ، بعد أن ذهب به فيخته إلى متناه وجعل منه متناقضا ، مدمرا بذلك قيمته العملية ، وعاد إلى موقف أرسطي في

الصراع والتوازن في النظرية الاجتماعية

السيد يساين

يمكن القول ان الدراسة العلمية الاجتماعية للمجتمعات الانسانية بدأت في القرن التاسع عشر ، حيث اتبع لها أن تستقل بمبحث خاص من مباحث المعرفة هو علم الاجتماع (١) .

وقد صاحبت نشأة علم الاجتماع في أوروبا على يدى أوجست كونت معركة فكرية كبرى بين الوضعية . باعتبارها ايدولوجية الطبقات البورجوازية المحتكرة للسلطة في المجتمعات الأوروبية ، وبين الإشتراكية باعتبارها ايدولوجية الطبقة العاملة . التي كانت قد أخذت تتزايد في حجمها ، ويثقل وزنها مع اتساع نطاق الثورة الصناعية ، وتحويل المجتمعات الزراعية . الى مجتمعات صناعية . فقد أخذت هذه الطبقة تعى بنفسها شيئا فشيئا . الى أن تبلور وعيها الطبقي نتيجة ازدياد علمية الفكر الاشتراكي وابتكاره أدوات تحليل متقنة ، وخصوصا نتيجة لاسهامات كارل ماركس الذي استطاع أن يكشف بعمق وجلاء عن الميكانيزم الذي يقدم عليه جماع الاقتصاد الرأسمالي متمشلا في فائض القيمة . ولم يقف جهد ماركس عند حد التحليل العلمي للاقتصاد الرأسمالي السائد ، وانما قدم للطبقة العاملة النظرية الثورية التي تستطيع بتبنيها واعتمادها كسلاح طبقي أن تفك أغلالها ، وأن تثور على النظام الرأسمالي الذي يقوم على استغلال الانسان للانسان .

نشأ علم الاجتماع اذن وسط معركة ضارية . وقد تركت هذه المعركة بصماتها عليه وعلى التطورات اللاحقة في ميدانه ، حتى يمكن القول

والمشكلات الاجتماعية تنجم اسما عن هروب التطبيق الاغترابية للجماعات للسيطرة . وعلى ذلك فالمشكلات الاجتماعية . في نظرية الصراع . لا تعكس المشكلات الادارية للنظام الاجتماعي القائم ، ولا فشل الأفراد في القيام بالادوار التي اعدوا ونشروا اجتماعيا للقيام بها ؟ ولكنها تعكس فشل المجتمع في التكيف مع مطالب الأفراد واحتياجاتهم المشروعة .

أنه لا يمكن فهم التيارات الحديثة والمعاصرة في علم الاجتماع ، بغير الاستعانة بالمنهج التاريخي لإعادة تكوين صورة للمجتمع الأوربي طوال القرن التاسع عشر بكل مكوناتها من صراع القوي السياسية ، واحتدام الصراع الطبقي بين الطبقة البورجوازية والطبقة العاملة (٢) . كما أنه لا بد من الاستعانة بمناهج علم اجتماع المعروفة لكي تربط الأفكار والنظريات الاجتماعية لأقطاب الفكر الاجتماعي في هذا العصر باتجاهاتهم السياسية وأوضاعهم الطبقي من ناحية ، وببنية المجتمع من ناحية أخرى (٣) .

وبغیر أن نخوض في غمار هذه الدراسة التي تحتاج الى بحث مستقل ، يمكننا أن نجمل الاتجاهات الرئيسية في نظرية المجتمع في القرن التاسع عشر في اتجاهين رئيسيين :

اتجاه التوازن ، واتجاه الصراع .

ويمكن القول أن البذور الأولى لاتجاه التوازن نجدها أساسا لدى أقطاب الثورة المضادة في الفكر الأوربي التي نشأت نتيجة للثورة الفرنسية، وعلى وجه الخصوص عند «لويس دي بوالده» (١٧٥٤-١٨٥٠) وجوزيف دي ميستر (١٧٥٤-١٨٢١). ولم يقتنع دي بوالده ودي ميستر بمجرد شجب الثورة الفرنسية وما ترتب عليها من تصدع في المجتمع الفرنسي ، ولكنهما ذهبا أبعد من ذلك ، فناديا بضرورة العودة الى الأوضاع السابقة على الثورة ، أي عبارة مختصرة أحياء النظام القديم *ancient regime* الذي قضت عليه الثورة . لقد كان كل منهما مثلاً بارزاً على الرجعية الفكرية في أبشع صورها . فقد كان المثل الأعلى عندهما هو النظام الإقطاعي الذي اندثر ، فهو في نظرهما - النظام الاجتماعي الأمثل الذي يحقق الانسجام والتوافق للإنسان . والعقل الإنساني الذي مجده فلاسفة عصر التنوير وأرادوا الاعتماد عليه أساساً في تحليل وفهم مشكلات الإنسان والمجتمع ، لم يشأ بوالده وميستر الاعتماد عليه ، وإنما ركزا على كون الإنسان ينشأ في مجتمع ، وتحت وطأة تقاليد معينة ، ولذلك كان عليه أن يطيع هذه التقاليد ، وأن يعتمد عليها في حل مشكلاته (٤) .

وجاء بعد بوالده وميستر سنان ميمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥) الذي ركز على الصناعة والصناعيين باعتبار هذه الفئة هي التي ستقود المجتمع الأوربي ، ثم أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) الذي ينسب إليه فضل إعطاء علم الاجتماع شهادة ميلاده . وأوجست كونت هو صاحب

الفلسفة الوضعية التي كانت تدعو - بين مادت: اليه - الى الاهتمام بكيفية حدوث الظاهرة وعدم الاهتمام بأسباب حدوثها . أي أن مهمة الباحث هي أن يسأل نفسه كيف حدثت الظاهرة ، لا لماذا حدثت ؟ والهدف هنا بمسأله هو عدم التوصل الى دراسة أسباب مظاهر الخلل الاجتماعي في المجتمع . وكان من بين مبادئها أيضاً الفصل بين عالم القيم وعالم الواقع ، بمعنى أنه لا ينبغي على الباحث الاجتماعي إصدار حكم تقييمي على الظواهر الاجتماعية (ومن هنا نشأت خرافة الموضوعية » و « الحياء » في البحث العلمي الاجتماعي) ، ودعت الوضعية أخيراً الى نقد التفكير الميتافيزيقي وتأسيس المنهج العلمي (٥) .

غير أن هذه الدعوة كانت في حقيقتها نقطة للمصالح الطبقة الرسمية التي جهدت الوضعية لحمايتها . ولعل ما يكشف عن ذلك بوضوح أن كونت نفسه حصول مذهبه الاجتماعي العلمي في نهاية أيامه الى دين أطلق عليه « دين الإنسانية » وحده له طقوساً خاصة لممارسته . ومن ناحية أخرى امتنع دعاة الوضعية - باسم المنهج العلمي - من الحكم على النظام القائم ، دفاعاً عنه .

وورث عالم الاجتماع الفرنسي الشهير اميل دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧) ثرات نظرية التوازن المحملة بفكر بوالده وميستر وأوجست كونت ، غير أنه حاول أن يتقدم خطوات نحو صيغتها بالسلمة العلمية « الموضوعية » . كان دوركايم تلميذاً لكونت ، وبالرغم من موقفه غير المحدد من الاشتراكية العلمية التي تعمد أن يحيطه بقدر من الغموض ، فيمكن القول أنه كان معادياً لهذا الفكر ، ويبدو ذلك من نظريته الاجتماعية ، التي يمكن اعتبارها مشروعا ايديولوجيا متكامل الغرض منه تقنين الفكر الاشتراكي العلمي (٦) . وتقوم نظرية دوركايم على ثلاثة أفكار أساسية :

● الوعي الجمعي

وهذه الفكرة الجهرية عند دوركايم تلتف بسببها كثيفة من الغموض ، وقد ظل دوركايم يفر ويطوّر فيها حتى تحولت الى فكرة ميتافيزيقية خالصة . حتى لقد ذهب جورج جيريفتش ، وهو أحد المتحمسين لدوركايم ، الى القول بأنه يريد أن يدافع عن فكرة الوعي الجمعي ضد دوركايم نفسه الذي أفسدها ! والوعي الجمعي كما يعرفه دوركايم وهو مجموع المعتقدات والمشاعر المشتركة بين معظم الاعضاء الذين ينتمون الى مجتمع معين، وتكون هذه المعتقدات والمشاعر نسقا محمدا من

ضروب التشابه ، بحيث تصبح لهذا النسق حياته الخاصة (V) .

ويريد دوركايم بفكرة الوعي الجمعي في الواقع الإيحاء بأن ما يجمع أعضاء المجتمع أكثر كثيرا مما يفرقهم ، وأنه ليس هناك سوى نمط واحد فيما نسي من المعتقدات والمشاعر يسود في المجتمع . والغاية من كل هذا هي ضرب فكرة «الوعي الطبقي» في الفكر الماركسي باعتبارها إحدى أدوات التحليل الاجتماعي الأساسية . ذلك أن فكرة « الوعي الطبقي » تقدم على أساس التحليل الطبقي للمجتمع ، بما يتضمنه من تصنيف للطبقات الاجتماعية المتصارعة ، ورصد لعلاقات الصراع بينها، وتحديد لنوعية الوعي الطبقي لدى كل منها والذي يتركز على الأيديولوجية الخاصة بكل طبقة .

● التضامن

والفكرة الجوهرية الثانية لدى دوركايم هي فكرة التضامن . ولدوركايم نظرية شهيرة في التضامن ، حيث يفرق بين ما يسميه التضامن الآلي الذي يسود في المجتمعات القديمة والذي يقوم على أساس التماثل بين أعضاء المجتمع ، والتضامن العضوي الذي يسود في المجتمعات المتطورة والذي هو يقوم على أساس التباين . وهدف دوركايم من التركيز على فكرة التضامن هو ضرب فكرة الصراع ، وهي من بين النظائر الأساسية في التحليل الاشتراكي العلمي .

● الجماعات المهنية

وتصل أخيرا للفكرة الجوهرية الثالثة في نظرية دوركايم وهي فكرة الجماعات المهنية ، ويقصد بها ضرورة أن تقدم الحكومة بمجهود لمجع العمال وأرباب الأعمال في تنظيم واحد للقضاء على ما يسميه بالأنانية والشور . وواضح أن المقصود بهذه الفكرة ضرب فكرة وتطبيق الأحزاب العمالية التي تمثل الطبقة العاملة والتي تقود نضالها ضد القسوى الرأسمالية ، كما يؤكد ذلك الفكر الاشتراكي العلمي .

هذه لمحة سريعة عن نشأة وتطور الفكر الرجعي في نظرية المجتمع ، الذي خاض معركته ضد الفكر التقدمي تحت ألوية متعددة ، كانت تتعدد ألوانها في كل مرحلة تاريخية ، غير أنه مهما بلغ هذا التعدد ، فإن الخيط الجوهري المجدول من أفكار الفلسفات المثالية يحتفظ بطابعه

بالرغم من تعاقب العصور . ويشهد على ذلك تطور مراحل نظريات التوازن من الرجعية الفكرية لبونالد وميستير الى وضعية أوجست كروت ودوركايم ، وأخيرا الى الصيغة المعاصرة من الوضعية ، وتعنى بها المدرسة الوظيفية التي يعد تالكوت بارسونز ودوبرت ميرتون من أعلامها البارزين في علم الاجتماع الأمريكي .

ومن ناحية أخرى نجد القطب المضاد لاتجاه التوازن وهو اتجاه الصراع . وهذا الاتجاه مثله أساسا فكر الاشتراكية العالمية كما ظهر على وجه الخصوص في مؤلفات ماركس وإنجلز ومن بعدهما الطابور الطويل من المفكرين الاشتراكيين العالميين .

ومن أبرز مثل هذا الاتجاه في عالم الاجتماع الأمريكي س. رايت ميلز ، ومن بعده ممثلو حركة اليسار الجديد أمثال بول جودمان ، وهو ديفيتز، وتيسودور روزاك ، ودوبرت إنجلز ، وكريستيان باي وغيرهم (A) .

ويمكن القول أن كلا من هذين الاتجاهين له أطواره النظري الخاص به ، والذي يتكون من نسق مترابط من المفاهيم المحددة ، بالإضافة الى نهج خاص متميز في دراسة الظواهر الاجتماعية وتفسيرها .

اتجاه التوازن

تصدر نظريات التوازن order theories - بوجه عام - عن فكرة محددة تصصور المجتمع باعتباره نسقا من الأفعال يوجد بينها ثقافة مشتركة تتسم بالاتفاق حول القيم الأساسية التي تقوم عليها . وتقوم هذه النظريات على أساس تحليل خاص للانساق الاجتماعية يطلق عليه «التحليل البنائي الوظيفي» . وهذا التحليل يتم على مستويين : استاتيكي وديناميكي . على المستوى الاستاتيكي يتم تصنيف السمات البنائية المنتظمة في العلاقات الاجتماعية مثل الأدوار roles السائدة في المجتمع وضروب المكانات status والنظم الاجتماعية الموجودة . أما المستوى الديناميكي من التحليل فيعنى بدراسة عمليات التداخل والتشابك بين الانساق الموجودة فعلا ، واستراتيجيات تحديد الاهداف الاجتماعية المختلفة ، وعملية النشئة الاجتماعية socialization ، وكذلك الوظائف functions الأخرى التي تحافظ على توازن الانساق والنظم الاجتماعية .

الشباب الأمريكي في أتون الحرب ، لكي يكسبوا من وراء دوران عجلة المصانع الحربية وتجارة الأسلحة الملايين من الدولارات ، يعدون أيضا - في ضوء نظريات التوازن - منحرفين خرجوا على القيم السائدة في مجتمعهم .

ويكشف عن اتجاه التوازن في نظريته للمجتمع ، وما يتضمنه من تعريفات خاصة للصحة والمرضى والمسايرة والانحراف ، والتعريف الذي وضعه عالم الاجتماع الأمريكي البارز تالكوت بارسونز للصحة العقلية والمرضى حيث ذهب إلى أن : « الصحة يمكن تعريفها بأنها حالة القدرة capacity القصوى للفرد ما في القيام الفعال بالأدوار والمهام التي نشئ اجتماعيا لكي يقوم بها . وهي بذلك تعرف على أساس اسهام الفرد في النظام الاجتماعي . وهي تعرف أيضا باعتبارها امرا نسبيا يتعلق بمكانته status في المجتمع ، التي يحدد بها جنسه وسنه ومستوى تعليمه التي غير ذلك » .

وهذا التعريف يؤدي تطبيقه الى القاء مسئولية المسايرة والانحراف على عاتق الافراد ، وإلى الاخفاء المتعمد لمسئولية المجتمع . إذ يزعم أن المجتمع ينشئ الأفراد تنشئة اجتماعية سليمة لكي يقبضوا بالأدوار المقدر لهم - حسب مواضع النظام الاجتماعي السائد - أن يقوموا بها . فإذا فشلوا أو انحرفوا أو حادوا عن الطريق أو خاب مساعيهم لنسبب أو لأخر فهم المسئولون أولا وأخيرا .

فالمجرمون والمتحرفون بوجه عام - ينحرفون لكونهم فشلوا في تمثيل القيم السائدة من خلال عملية التنشئة الاجتماعية ، أو لكونهم لم ينجحوا في اختصار القدرات القصوى التي يتحدث عنها بارسونز ! ويصل المنطق الذي يقوم عليه هذا التعريف إلى حد وهم جماعة سلائية كاملة كالزئوج بأنهم جنس منقطع يتسمون بانخفاض مستوى الذكاء إذا ما قورنوا بالبيض ، ويشهد على هذا في زعمهم اختبارات الذكاء الموضوعية التي يطبقها علمنا النفس الأمريكيون ، ويقارنون نتائجها بمجموعات مضابطة من البيض ، حيث يظهر الفرق الشاسع بين مستويات ذكاء هؤلاء ولؤلئك .

والحقيقة أن هذه التعريفات وما تؤدي اليه من نتائج مضللة ، ليست مجموعة متناثرة من المبادئ ، بل إن خطورتها تكمن في أنها تعكس نظرة إجمالية للحياة vision du monde تتسم

والمفهوم الأساسي الذي يرتكز عليه تحليل المشكلات الخاصة بالانساق الاجتماعية - مثل المشكلات الاجتماعية ، والانحراف ، والصراع الاجتماعي - هو « تصدع القيم » anomey ، وهو مصطلح ابتدعه عالم الاجتماع الفرنسي اميل دوركايم ثم نقل عنه بعد ذلك وذاع استخدامه ، وهو يعني - بين ما يعني الانتقار إلى قيم خلقية لتوجيه السلوك في لحظة معينة من حياة المجتمع ، أو في قطاع محدد من قطاعاته (١١) .

و « تصدع القيم » - في نظر أصحاب هذه النظريات - يعني عدم التوازن الذي يصيب أحيانا الانساق الاجتماعية ، أو ما يطلق عليه بحسب مصطلحاتهم « التفكك الاجتماعي » Social disorganization الذي يعني ثغرة في التنظيم الاجتماعي يكشف عنها ضعف أجهزة الضبط الاجتماعي Social control (ويعدون بها القانون والدين والأسرة) ، ويرزها أيضا القصور في بلورة الأهداف ، واصطباغ وسائل غير مشروعة لتحقيق الأهداف التي تقبوم عليها الانساق الاجتماعية ، وأخيرا وضوح السلبات التي تعيق بعملية التنشئة الاجتماعية .

وينجم عن « تصدع القيم » فشل الأفراد في تحقيق الأهداف التي يقوم عليها النظام الاجتماعي .

ونظريات التوازن تتضمن عدة تعريفات أساسية خاصة بالصحة والمرضى من وجهة النظر الاجتماعية ، وكذلك تتعلق بالمسايرة conformity والانحراف . فالسلوك الذي يكشف عن الصحة من وجهة النظر الاجتماعية لا بد أن يتطابق مع القيم المشروعة التي يقوم عليها النظام الاجتماعي ومتطلباتها فيما يتعلق بتحقيق الأهداف التي يقوم عليها .

أما الانحراف فهو عكس المسايرة الاجتماعية ، ومعناه فشل الأفراد في القيام بأدوارهم الاجتماعية المشروعة التي حددها النظام الاجتماعي ، والمتحرفون يكشفون بذلك عن فشلهم في التكيف مع الأهداف والقيم السائدة .

فالزئوج في الولايات المتحدة الأمريكية يعدون - على سبيل المثال - منحرفين ، لأنهم عجزوا عن مسايرة القيم السائدة في المجتمع الأمريكي . وكذلك الطلبة والشباب بوجه عام الذين ثاروا على التدخل الإجرامي لبلادهم في فيتنام ، وتظاهروا لاسقاط أصحاب المصالح الرأسمالية الاحتكارية الذين يلقون بالآلاف من

بالتماسك والتناسق الداخلي لمجموعة مترابطة ومتشابكة من الافكار .

وهذه « النظرية الاجتماعية للحياة » أو « رؤية العالم » - بحسب تعريف جورج لوكاتش - لها وجهات نظر محددة في المنظور الاجتماعي ، وفي طريقها في التحليل «العلمي» ، وفي نظرتها للمشكلات الاجتماعية والانحراف وفي حكمها أخيراً على الجماعات الاجتماعية المختلفة في المجتمع . وقد يكون من المناسب عرض مكونات « النظرية الاجتماعية للحياة » الكامنة في نظريات أنتوازن حتى يتاح لنا بعد ذلك مقارنتها بمكونات «النظرية الاجتماعية للحياة» الكامنة في نظريات الصراع .

النظرية الاجتماعية للحياة في نظريات أنتوازن

● منظورها الاجتماعي الكامن واتجاهها ازاء القيم:

تبدو هذه النظرية أولاً فيما يتعلق بالمنظور الاجتماعي الكامن فيها واتجاهها ازاء القيم . ففيما يتعلق بصورة الانسان والمجتمع لديها نجد أنها تصور المجتمع باعتباره وحدة متعزدة مستقلة بذاتها sui generis ، وهو بهذا الوصف أكبر من مجموع أجزائه ويختلف عنها في نفس الوقت . وقصور الضبط الاجتماعي في المجتمع عن أداء وظائفه يعني حدوث تصدع في القيم

ولهذه النظرية أيضاً اتجاه إيجابي فيما يتعلق بضرورة الحفاظ على النظام الاجتماعية القائمة وحمايتها .

أما فيما يتعلق بنظرتها الى الطبيعة الانسانية فهي نظرة مختلفة فالإنسان خليط من عنصرين إنائي و Homoplex ، وهو لذلك يحتاج الى الضوابط والقيود حتى يحقق الخير الجماعي . وأحياناً تظن للبشر على أساس قسمتهم من وجهة النظر الاخلاقية - الى فريق من البشر سام خلقياً وفريق آخر منحط خلقياً

وإذا نظرنا الى عالم القيم نجدها تعتبر أن ما يحقق الصالح الاجتماعي العام هو : التوازن، والاستقرار ، واحترام السلطة القضائية ، وعدم المساس بالنظام القائم ، والنظر الى النمو والتطور باعتبار انه من الأفضل أن يتم نتيجة تراكمات كمية في صورة «التوازن المتحرك» ، باعتبار أن التوازن هو الهدف النهائي الذي تحرص على تحقيقه .

● طريقها في التحليل العلمي :

النموذج الأمثل لهذه النظرية الاجتماعية في الحياة هو نموذج العلم الطبيعي ، وهي لذلك تحرص على نقله بمسلماته ومفاهيمه ومصطلحاته الى المجال الاجتماعي . وهي تسعى نحو صياغة قوانين عامة شاملة من خلال ممارسة البحث الامبريقي ، ويغلب عليها اللجوء الى التحليل البنائي - الوظيفي .

وفيما يتعلق بالسببية فهي تميل الى التركيز على تعدد الاسباب ، هروباً من تحديد عامل وحيد يعد مسؤولاً عن التغير الذي يلحق ببنية المجتمع . وتنزع نحو صياغة نظريات تتسم بأنها مفرقة في التجريد ، في حين أن البحوث الامبريقية التي تجرى في ظلها تتسم بانخفاض مستوى التعميمات فيها ، بالإضافة الى الانفصال الواضح بين النظرية والتطبيق .

وهي تضع شروطاً للموضوعية العلمية أهمها: التطبيق الدقيق بين المفاهيم والحقائق ، الفصل التعسفي الجامد بين الباحث وما يلاحظه من ظواهر وحقائق ، وتبني نظرية في المعرفة تتسم بالسلبية .

وتحليلاتها تركز على الثقافة Culture باعتبارها المحدد الأساسي للنظام وللبناء الاجتماعي ثم تنتقل منها الى الشخصية والتنظيم الاجتماعي .

وفيما يتعلق بمفاهيمها السائدة فهي تتسم بكونها مفاهيم لا تاريخية ، بمعنى أنها تستبعد البعد التاريخي اللازم لفهم الظواهر الاجتماعية ، وتتصف بمستوى عالٍ من العمومية ، وتركز تركيزاً شديداً على الجوانب الفردية .

والهدف النهائي لكل مجموعة المفاهيم التي تستخدمها هو تقييد عدد من الاحكام الاساسية اما بطريقة تتسم بالتعميم كالحكم الخاص بأن «لكل نظام اجتماعي وظائفه التي يقوم بها» (بما في ذلك الجريمة والانحراف الاجتماعي بوجه عام) ، أو بطريقة نسبية كتأكيد ضرورة الحفاظ على نظام اجتماعي محدد في مرحلة تاريخية محددة .

● نظرتها للمشكلات الاجتماعية والانحراف :

تطلق هذه النظرية أولاً من معيارين محددين لتحديد تعريف الصحة والمرض . فالصحة تتساوى مع القيم الموجودة في مجتمع معين ، أو مع تلك التي تعتنقها جماعة مسيطرة في المجتمع . ولذلك يمكن القول أنه تعريف ايديولوجي ، بمعنى



اتباع وسائل ادارية لمحاولة حل المشكلات الاجتماعية ويتسعم أنصار نظريات التوازن بكونهم محافظين من وجهة النظر السياسية ، ويتركز جهدهم في الحفاظ على المراكز التي تحتلها الجماعات المسيطرة ، والتي يرمز اليها أحيانا «بالمؤسسة» the establishment وهم لذلك غالبا ما يعملون في تنسيق واضح مع المسؤولين عن هذه المؤسسة .

اتجاه الصراع

تتفق نظريات الصراع على رفضها لنموذج التوازن باعتباره أساسا لفهم المجتمع المعاصر . وهي تكيف التحليل الذي تقدمه نظريات التوازن باعتباره يمثل استراتيجيية جماعية حاكمية ما ، ويقوم بدور التأييد لقيمتها ودوافعها ، ويلعب دور التبرير لسلوك الإجراءات التابعة التي تلجأ اليها هذه الجماعة الحاكمة في اطار ما تطلق عليه زيادة فاعلية وسائل الضبط الاجتماعي .

والمجتمع - بالنسبة لنظريات التوازن - عبارة عن نسق طبيعي ، غير أنه بالنسبة لمنظري الصراع عبارة عن صراع سياسي محتدم بين جماعات متصارعة فيما يتعلق بأهدافها أو بنظرانها الاجتماعية للحياة . ومنظر الصراع - اذا ما كان

انه يعمد الى تزييف الواقع الاجتماعي خدمة لمصالح طبقة اجتماعية معينة .

وهي تنظر إلى السلوك المنحرف باعتباره مرضيا ويؤثر على قيام النظام الاجتماعي بوظائفه . أما تفسيرها للانحراف والمشكلات الاجتماعية فهو يعتمد على مفهوم «تصدع القيم» Anomy ، وترده الى الافتقار الى الضبط control الفعال لسلوك الجماعات المتصارعة في النظام الاجتماعي ، وهي لذلك تعتبر كل هذه الظواهر ضربا من ضروب عدم الاتزان أو الاهتزاز المؤقت للمجتمع الموجود .

ولكن ما هي الإجراءات الكفيلة بالحد من هذه الظواهر وتحسين الأوضاع ؟

الاجراء الأساسي لدى هذه النظرة هو بسط نطاق الضبط الاجتماعي ، بمعنى محاولة صياغة القيم الأساسية التي يقوم عليها النظام الاجتماعي بصورة أكثر تحديدا وضمان قيام المؤسسات المختلفة في المجتمع بحمايتها ، ومن ناحية أخرى بذل الجهود نحو تكيف الأفراد مع احتياجات النظام الاجتماعي ، بما يتضمنه ذلك من ضرورة العمل والسلوك داخل اطار النظام الاجتماعي بمواضعاته السائدة ، وبمفترضاته التي يوم عليها وعدم الخروج عن حدوده ، وتلجأ أخيرا الى

ذلك فالمشكلات الاجتماعية - في نظرية الصراع - لا تعكس المشكلات الادارية للنظام الاجتماعي القائم ، ولا فشل الافراد في القيام بالادوار التي اعدوا ونشئوا اجتماعيا للقيام بها ، ولكنها تعكس فشل المجتمع في التكيف مع مطالب الافراد واحتياجاتهم المشروعة .

ويكشف عن هذا النهج في تفسير المشكلات الاجتماعية تعريف السواء المتضمن في تحليل عالم الاجتماع الأمريكي بول جودمان - الذي ينتمي لحركة اليسار الجديد - لمشكلة الجناح في المجتمع الامريكى . فهو على عكس تالكوت بارسوتز ، لا يعرف الانحراف باعتباره ذلك السلوك الذي لا يتطابق مع قيم النظام الاجتماعي ، وذلك لانه يذهب الى ان الجناح ليس رد الفعل على استبعاد بعض الافراد من اطار هذه القيم ، وليس مجرد مشكلة تتعلق بعملية تنشئة اجتماعية خاطئة . فالقيم والتطبيقات السائدة في المجتمع محطتان من العبث الاعتماد عليها ، لانها لا تقدم للشباب ما يحتاجونه لكي ينمو وينضجوا ويتطوروا . ولعل عبارات جودمان نفسها تكشف عن نهجه في التحليل بصورة اعمق .

يقدر جودمان انه « كما كان متوقعا ، فان غالبية السلطات وجميع المتحدين الرسميين يفسرون الجناح بقولهم انه نتيجة عملية تنشئة اجتماعية خاطئة . وهم يقولون ان العوامل المتعلقة بالخلفية الاجتماعية قد احدثت الاضطراب في عملية التنشئة الاجتماعية ، ولذلك لا بد من تحسينها . ولكن قد لا يكون قد حدث خطأ ما في عملية التواصل . لعل الرسالة الاجتماعية قد سرت بوضوح من خلال قنوات الاتصال للشباب غير انها رفضت .



فوضويا - قد يعارض اي فكرة تتعلق بثبات السلطة او باستقرار النظام .

اما اذا كان ماركسيا ملتزما ، فانه لا يعارض فكرة النظام في ذاتها ، ولكنه يتطلع لتطبيقها في المستقبل بعد تحطيم المجتمع الطبقي ، واقامة المجتمع الاشتراكي على انقاضه . وعلى ذلك فالنظام يمكن تحقيقه ، ولكن ليس باصطناع وسائل الضبط الاجتماعي كما تدعو لذلك نظريات التوازن ، ولكن عن طريق اعادة التنظيم الاجتماعي بصورة جذرية للحياة الاجتماعية كلها . وعلى ذلك فالنظام ينجم عن شروط التنظيم الاجتماعي ، وليس مجرد ناتج من نواتج التكامل الثقافي في المجتمع .

والتحليل الصراعى conflict analysis مرادف للتحليل التاريخي ، فتفسير العمليات المتداخلة بين الانساق الاجتماعية يعتمد على رصد التحولات التي تصيب العلاقات الاجتماعية .

ويعتمد هذا التحليل على مفهوم اساسي لوصف التغير التاريخي والاجتماعي الذي يتضمن نشأة ضروب « جديدة » من السلوك ، لا ضروب « منحرفة » كما تذهب الى ذلك نظريات التوازن ، وهو مفهوم « الاغتراب » . والتغير هو الاستجابة التقدمية لحالة الاغتراب .

ولاتولى نظريات الصراع اهمية لمصطلحات التفكير الاجتماعي والانحراف ، فهي مصطلحات تركز عليها نظريات التوازن ، وتبدي اهتماما بما تعتبره اتجاهاات سلبية بالنسبة الى النظام والاستقرار الذي تدعو للحفاظ عليه .

وفي نطاق اطار الصراع ، نجد ان مشكلة السواء والانحراف هما اساسا مشكلة عملية يتسوقف حلها على نتيجة الحركة التي ستشن للقضاء على الاغتراب .

ومع ذلك يمكن القول ان نظرية الصراع تتضمن تعريفا خاصا للصحة او السواء ، غير ان القيم الكامنة وراءه تشير الى متطلبات النمو والتغير اكثر من اشارتها الى التكيف مع ضروب التطبيق السائدة ، او مع الاحتياجات المفترضة للحفاظ على النظام الاجتماعي القائم . فالصحة والمرضى تعرف على ضوء الاحتياجات المفترضة للنمو الفردي والاجتماعي .

والمشكلات الاجتماعية تنجم اساسا عن ضروب التطبيق الاغترابية للجماعات المسيطرة . وعلى

ولذلك سأتخذ ٠٠ الموقف المضاد لأسال :
نشئة اجتماعية لأى شيء ؟ لأى مجتمع مسيطر
ولأى ثقافة متاحة ؟ (١٢) »

وعلى ضوء العرض السابق نستطيع أن نخلص
إلى أن انصار نظرية الصراع يتساءلون بلا انقطاع
عن شرعية التطبيقات القائمة ، وعن نوعية القيم
السائدة ، هذه التطبيقات وتلك القيم التي يقبلها
انصار نظرية التوازن باعتبارها هي ذاتها معايير
الصحة والسواء .

غير أن عرضنا لاتجاه الصراع لا يبد له لى
يكتمل من استعراض المكونات الاساسية للنظرية
الاجتماعية للحياة التي يصدر عنها ، وسرى أن
هذه النظرية هي القطب المضاد تماما لكل مكونات
النظرية الاجتماعية للحياة لنظريات التوازن التي
عرضنا لها فيما سبق .

● النظرية الاجتماعية للحياة في نظريات الصراع

● منظورها الاجتماعي الكامن واتجاهها ازاء القيم:
تبدو هذه النظرية أولا فيما يتعلق بصورة المجتمع
لديها بين الجماعات الاجتماعية المتصارعة في
اهدافها وفي نظرتها للحياة . والناس بالنسبة
لها هم المجتمع ، فليس عندها هذا الفصل المصطنع
الذي رايناه عند نظريات التوازن بين أعضاء
المجتمع والمجتمع ذاته . فالمجتمع لديها هو امتداد
للانسان .

أما فيما يتعلق بنظرتها الى الطبيعة الانسانية
فهي تركز على عنصر العمل
وتنظر للانسان باعتباره الخالق الايجابي لنفسه
وللمجتمع من خلال الفصل الاجتماعي للعمل
والمستقبل .

وإذا نظرنا الى عالم القيم نجدها تركز على الحرية
والنظر والعمل ، وتهدف الى تحقيق النمو والتطور
بصورة كيفية عن طريق التغيير الاجتماعي الجذري .

● طريقتها في التحليل العلمي :

النموذج الأمثل لهذه النظرية الاجتماعية للحياة
هو النموذج التاريخي ، وهي تهدف أساسا الى
تحقيق العلم من خلال التحليل التاريخي
للحوادث المفردة والمتغيرة . وقد تلجأ الى صياغة
قوالب نموذجية ideal types للتميمات المقامة
على أساس أنماط تاريخية محددة .

وفيما يتعلق بالسببية فهي تميل الى التركيز
على العامل الواحد ، وقد تصوغ تعميمات نظرية
واسعة أو محدودة حسب الأحوال ، غير أن أهم
ما يميزها هو الوحدة الكاملة بين النظرية والتطبيق
في مجالات البحث الاجتماعي والعمل الاجتماعي .

ونظرتها للموضوعية العالمية نظرية واقعية ،
فهي تنظر لها على ضوء المصالح التي يهدف اليها الباحث
الى تحقيقها ، ولذلك فهي تناقش الموضوعية في
إطار الذاتية ، وتبنى نظرية في معرفة تتسم
بالإيجابية .

وتبدأ تحليلاتها بالتركيز على تنظيم الأنشطة
الاجتماعية أو بحاجات الانسان التنامية أو بضرورة
الحفاظ عليها ، ثم تنتقل منها لبحث الثقافة .

أما مفاهيمها السائدة فهي تتسم بكونها تاريخية
ودينامية ، ولا تميل الى التعميم الواسع المدى
بقدر ما تركز على التحدد التاريخي . والهدف
النهائي لكل مجموعة المفاهيم التي يستخدمها هو
التركيز على حاجات الانسان منظورا إليها نظرية
عامة ، أي من حيث أنها لصيقة بالطبيعة الانسانية
أو نظرية نسبية ، كطالب جماعة معينة من أجل
الحصول على القوة والسلطة . وتتسم هذه المفاهيم
بكونها مستقبلية ، فهي لا تقنع بالواقع القائم ،
وانما تتخطاه لاستشراف المستقبل .

● نظرتها للمشكلات الاجتماعية والانحراف :

تنطلق هذه النظرية من تعريف للسواء يتطابق
مع مستويات غير متحققة فعلا . بمعنى أنها تركز
على مطامح الجماعات الاجتماعية الحاضرة وأن كانت
صاعدة من خلال نضالها . ولذلك يمكن القول ان
تعريفها للسواء تعريف طوباوي لأنه يريد تحقيق
أقصى درجات الازدهار للشخصية الانسانية .

وهذه النظرية تنظر بشك الى ما تعتبره المجتمعات
الطبقية سلوكا منحرفا . فكثيرا ما يدرج تحت هذه
الفئة كل المعارضين سياسيا للنظام والحاجين عليه
وهي لذلك تنظر في بعض الأحيان لهذا السلوك
الذي يعتبر متحرفا باعتباره ضرورة من ضرورات
تغيير العلاقات القائمة .

ويتمثل تفسيرها للانحراف في كونه يقوم
أساسا على الغتراب ، الناجم عن الاستخدام غير
المشروع للضبط الاجتماعي ، ولسيادة الاستغلال .



ولا يتسع المقام إمامنا لكي نناقش محاولة فاندنبرج بالتفصيل ، ونعتقد أن عرضنا المفصل للفروض النظرية لكل من نظريات التوازن والصراع يكفي لرد على محاولات التقريب الفاشلة بينهما (١٤)

ونستطيع على ضوء العرض السابق أن نربط بين النظرية والتطبيق ، ونعني بين اتجاهات التوازن والصراع في النظرية الاجتماعية المعاصرة على المستوى النظري ، وبين التطبيق السياسي والاجتماعي والاقتصادي على المستوى العملي في البلاد النامية ، التي تخوض معركة التغيير الاجتماعي في ظروف بالغة الصعوبة . فغالبها لم يضع نفسه بعد على بداية طريق الثورة الصناعية (١٥) ، في حين أن بعض الدول المتقدمة ودعت عهد الثورة الصناعية ، ودخلت فعلا عهد الثورة العلمية والتكنولوجية كالالاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية ، وتحاول باقي الدول الصناعية اللاحق بهذين العملاقين من خلال التكتل السياسي والاقتصادي كما هو الحال بالنسبة للسوق الأوروبية المشتركة .

وكان على البلاد النامية أن تختار بين اتجاه التوازن واتجاه الصراع وذلك لفهم مجتمعاتها أولا وللانطلاق ثانيا نحو التنمية الاجتماعية والانسانية الشاملة .

وترى أن الاجراءات الكفيلة بالتغيير تتمثل في التقاء على وسائل الضبط الاجتماعي التقليدية ، والتعديل الجذري لأنماط التفاسل الموجودة ، والتغيير الثوري للنظام الاجتماعي .

ويتميز أنصار نظريات الصراع باتجاهاتهم السياسية التقدمية وهم لذلك لصيقون باليسار سواء منه القديم أو الجديد .

٦ - محاولة التوفيق الفاشلة بين الاتجاهين :

يتبين مما سبق بجلاء ووضوح أن اتجاهي التوازن والصراع اتجاهين يقفان على طرف نقيض سواء في منطلقاتهما النظرية أو في النتائج العملية التي يمكن أن تترتب على أيهما كنظرية إجمالية للحياة تحدد سلوك أعضاء المجتمع في حقبة تاريخية معينة .

وقد وجهت انتقادات عديدة الى نظريات التوازن ولذلك حاول عدد من أنصارها أن يثبتوا أن نظريات التوازن - على عكس مايرميها خصومها - قديرة على تفسير التغير الاجتماعي (١٦) ، وعلى فهم الجوانب المتعددة في الصراع الاجتماعي . ولعله من بين أهم هذه المحاولات مقال فاندنبرج

P. Vanden Berghe « **الجدل والوظيفية** : نحو تركيب نظري » التي ظهرت في المجلة السوسيمولوجية في أكتوبر عام ١٩٦٣ .

وقد زعم فاندنبرج أنه وجد أربعة جوانب التقاء بين الجدلية (أو نظريات الصراع) وبين الوظيفية (أو نظريات التوازن) وهي كما يلي :

● أن كلا النهجين approaches يتسمان بأنهما ينزعان نحو الشمول في الوصف وفي التفسير .

● انهما يتفقان في الدور الذي ينسبانه للصراع وللرغبا أو الاتفاق الاجتماعي وللتكامل وللتفكك .

● انهما يصدران عن مفهوم تطوري للتغيير الاجتماعي .

● أن كلتا النظريتين تنهضان أساسا على نموذج واحد للتوازن الاجتماعي .

- (٩) أنظر : هذا العدد الدراسة الموسوعية لعالم الاقتصاد والسياسة في الشرق الأوسط :
Myrdal, G., *Asian Drama, An inquiry into the poverty of nations*, 3 vol., Penguin Books, 1968.
- (١٠) سنستخدم في هذا العرض أساساً على الدراسة التالية :
Horton, J., *Order and conflict theories of social problems as competing ideologies*, in: *Amer. J. of Soc.*
- Lemert, E., *Social Pathology*, N.Y., 1951.
- Goodman, P., *Growing up Absurd*, N.Y.: Randon House, 1960, p. 11, cited in: Harton, op. cit.
- (١١) أنظر على سبيل المثال :
Cancian, F., *Functional analysis of change*, *Amer. Soc. Rev.*, Vol. 25, No. 6, 1960, 818-827.
- (١٢) أنظر مناقشة نقدية عميقة لأراء فاندنبرج في :
Frank, A.G., *Functionalisme et dialectique*, in: *L'Homme et la Société*, No. 12, 1969, 139-150.
- Stavenhagen, R., *Les classes sociales dans les sociétés agraires*, Paris: Anthropos, 1969.
- Foucault, M., *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard, 1966.
- Baumont, M., *L'essor industriel et l'impérialisme colonial*, Paris: P.U.F., 1949.
- (١٣) أنظر : السيد يس ، علم اجتماع المعرفة : تعريفه ومنهجه ومجالات بحثه ، المجلة الاجتماعية القومية (تحت الطبع)
- Zeitlin, I., *Ideology and the development of Sociological theory*, New Delhi: Prentice-Hall of India, 1969.
- Aron, R., *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris: Gallimard, 1967.
- Durheim, E., *De la division du travail social*, Paris: F. Alcan, 5ème éd., 1926.
- Durkheim, E., *Socialism*, edited by Gouldner, A.W., N.Y.: Collier Books, 1962.
- Gurvitch, G., *Le problème de la conscience collective dans la Sociologie de Durkheim*, ch. VIII, in: *La vocation actuelle de la sociologie* T. 2, Paris: P.U.F., 1963.
- (١٤) أنظر المرجع الثاني الذي يقدم مجموعة من دراساتهم :
Rosak, T., *The dissenting academy*, U.S.A.: Vintage Books, 1968.



الآثار الاجتماعية والاقتصادية

لتعاطي المخدرات

د. سمير نعيم أحمد

تقدم المجتمع ورفاهيته . وإذا عرفنا وفهمنا حالة الانتاج وتطوره في مجتمع ما فإننا نستطيع أن نفهم حالة الحياة الروحية والثقافية والصحية والاجتماعية والتعليمية .. الخ فيه ، وأسلوب تطورها وتقدمها أو أسباب تخلفها . ولذلك فإننا سنبدأ بالحديث عن آثار تعاطي المخدرات على الانتاج ثم نتناول بعد ذلك بالتفصيل آثاره المباشرة وغير المباشرة على مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية .

أولاً : تأثير المخدرات على الانتاج الاجتماعي :

١ - تأثير تعاطي المخدرات على الفرد وانكاسه على إنتاجيته :

تدل نتائج البحوث التي أجريت على مختلف أنواع المخدرات أن تعاطي وادمان المخدرات يؤثران على إنتاجية الفرد في العمل وذلك من خلال ما يطرأ عليه من تغيرات كنتيجة مباشرة

رأينا من عرضنا لنتائج البحوث والدراسات التي أجريت عن انتشار وتوزيع تعاطي المخدرات بين الفئات الاجتماعية المختلفة أن تعاطي المخدرات ينتشر بين الشباب بصفة خاصة وأنه يتجه الى الانتشار بين الأصغر سناً عنه بين الأكبر سناً (من المراهقة حتى سن الأربعين تقريباً) كما رأينا أنه ينتشر أكثر بين فئات العمال والفلاحين ثم الموظفين والطلاب ، كما ينتشر بين الذكور أكثر منه بين الإناث (١) .

ويدلنا التامل في هذه النتائج أن تعاطي المخدرات ينتشر بين القوة الانتاجية العاملة في المجتمع (شباب العمال والفلاحين والموظفين من الذكور) ويدعونا ذلك الى تساؤل هام جداً : ما هو تأثير تعاطي المخدرات على الانتاج الاجتماعي ؟ وترجع أهمية هذا التساؤل الى حقيقة أن مجال الانتاج لمستلزمات الحياة هو أهم نشاط للإنسان في المجتمع يؤثر على كافة أوجه النشاط الأخرى وعلى

للتعاطي وأن هذا التأثير يتناول الانتاج كما
وكيفاً .

فقد تبين من بحث تعاطي الحشيش الذي
أجراه المركز القومي للبحوث الاجتماعية
والجنائية (٢) أن انتاج المتعاطين يقل تحت تأثير
التعاطي وفي اليوم التالي للتعاطي عن حالته
العادية لديهم . أما في حالة « الخمران » فإن

الانتاج ينخفض بدرجة بالغة . هذا من
حيث الكم أما من حيث الكيف فإنه يهبط كذلك
ويبدو أن تأثير التخدير على جودة الانتاج يمتد
إلى اليوم التالي للتعاطي ولكن بصورة مخفضة
قليلاً . أما حالة الخمران فيصحبها انخفاض
شديد للجودة، وتعلق هيئة بحث تعاطي الحشيش
بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية
(والتي كان المؤلف عضواً بها) على ذلك بقولها:

« هنا في هذا النوع من البيانات يبدو أثر
بالغ السوء لتعاطي الحشيش ، ولو أننا تصورنا
عملية الانتاج في مجموعها ، أي على نطاق
المجتمع وأخذنا بما توحى به تقارير المضيطات
الصادرة من مكتب مكافحة المخدرات ، وهي توحى
باتساع نطاق انتشار الحشيش بين مختلف
فئات المجتمع ، وإذا أضفنا إلى ذلك ما قلل عليه
البيانات الخاصة بأسئلة الانتشار في هذا
البحث الراهن من أن الحشيش منتشر بين معظم
الفئات العاملة وأن العمال يواجه خاص ياتون
على رأس القائمة في ضخامة الانتشار ، إذا
جمعنا هذه الخيوط كلها في صورة ضيقة أمكن
لنا أن نتبين جسامه الضرر الذي ينزل بالانتاج
في المجتمع نتيجة مباشرة للتعاطي » .

وفد توصل هذا البحث إلى التعرف على
بعض العوامل المرتبطة بهبوط الانتاج تحت
تأثير المخدر (الحشيش) . فقد اتضح أن أهم
الاضطرابات التي تحدث لدى المتعاطي أثناء
التخدير وترتبط بهبوط هذا الجانب الكمي من
الانتاج اضطراب ادراك الزمن ويلي في الأهمية
اضطراب ادراك الأصوات ثم اضطراب ادراك
الالوان ثم قلة وضوح الرؤية للأشخاص والأشياء
واضطراب ادراك المسافات واختلال ادراك
الحجوم . كما أن اضطراب الذاكرة وانخفاض
كفاءة التفكير يرتبطان بانخفاض الجانب الكيفي
من الانتاج أي جودته .

وفي البحث المتعمق الذي أجراه « سعد
المغربي » عن تعاطي الحشيش أورد نتائج كثير



من البحوث التي أجريت في مناطق مختلفة من العالم على تأثير تعاطي هذا المخدر على انتاجية الافراد نذكر منها البحوث التالية • (٣)

اشار « وولف » Wolf (٢) الى التجربة التي قام بها ثلاثة من الأطباء العقلين على أربعة أطباء بالقيادة السيكوباتية بمدينة Recife بالبرازيل ، تعاطوا الحشيش بكميات مختلفة ولوحظت عليهم الاعراض حتى اليوم التالي ووصفوا تأثير المخدر على العمل بقولهم « بعد انتهاء الآثار الأساسية للحشيش - والتي استمرت أكثر من ساعتين - ظل جميع الأطباء موضع التجربة يعانون من صداع وإسفرخاء عميق وعدم القدرة على أي عمل ذهني مهما كان بسيطاً ، ثم اتجهوا واضح للنوم العميق ... كما لوحظ أن حالة الاسترخاء وعدم القدرة على العمل قد امتدت خلال صباح اليوم التالي » (٤)

ويقول بوكيه J. Bouquet أنه يبحث حالات الكثير من مدمن الحشيش في تونس ، وجد أنهم منهوون في عملهم ، تقل صلاحياتهم للعمل تدريجياً ، كما وجد ارتباطاً بين حالات التدهور في القدرات العقلية وبين ادمان الحشيش في الحالات الخطيرة . وكذلك وجد أن التدهور الصحي يسير جنباً الى جنب مع ادمان الحشيش • (٥)

ويرفر « وولف » في كتابه السابق الإشارة اليه أن تعاطي المخدر يعود بأسوأ النتائج على الفرد . فالوظائف ورجال الاعمال الذين عرف عنهم النشاط وكانوا موضع الثقة ، تأثروا في أخلاقهم وكفاءتهم الانتاجية ، وتحولوا بفعل المخدر الى اشخاص يفتقرون الى الطاقة المهنية والحساس والارادة اللازمة لتحقيق واجباتهم العادية والمألوفة . والحشيش يجعل من الذين يتعاطونه اشخاصا كسالى سطحيين غير موقوق بهم ، ذوي اتجاهات خسنة وكلها لم تكن معروفة لديهم قبل التعاطي . وبالإضافة الى ذلك يظهر الاهمال واضحا في سلوكهم كما تنحرف مشاعرهم العادية ومداركهم الاخلاقية •

وفي الدراسة التي قام بها « فريدمان وروكمر » Freedman and Rockmore على متعاطي الحشيش من جنود الجيش الامريكي في الحرب العالمية الأخيرة وجد أن هؤلاء الجنود كانوا يتركون مسكراتهم بغير اكترات ويذهبون لتعاطي الحشيش بالرغم من علمهم بأن ذلك

يعرضهم للمحاكمة العسكرية • مما يدل على الاهمال وعدم الاكتراث •

ويذكر سعد المغربي أيضاً نتائج بحث « كوبرا وكوبرا » في الهند والتي اتضح منها بصفة عامة أن الأغلب في متعاطي الحشيش بالهند انهم يتصفون بالكسل والتراخي والتغافل - ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الحشيش يرتبط بضعف الانتاج ونقص الكفاية الفردية • كما أن التدهور الجسمي والعقلي العام الذي قد يحق بالتعاطي من شأنه بالضرورة أن يؤدي الى تدهور آخر في كفاءته الانتاجية ومستوى أدائه لعمله •

وتتفق نتائج البحث الذي أجراه سعد المغربي في مصر على عينة من متعاطي المخدرات مع هذه النتائج من حيث أن الآثار المباشرة للتخدير تعمل على تخفيض مستوى الانتاج وأن التدهور يزداد بزيادة كمية المخدر المتعاطاه • وهذه النتائج تؤيدها المظاهر النفسية التي لوحظت على الأشخاص موضع التجربة والتي تدل على التعويق الذي يمر به الفرد أثناء العمل وهو تحت تأثير المخدر • ويرد « سعد المغربي » بتقديرات بعض المتعاطين عن تأثير الحشيش على الانتاج نذكر منها التقرير التالي لشخص متعلم تعليماً عالياً ، ويشغل وظيفة محترمة وله تجربة طويلة في تعاطي المخدرات :

« ان الحشيش يصيب الجسم بحالة كسل وتراخ • • • والتعاطي يقدم على العمل ولكن سرعان ما تتلاشى الآمال التي صمم الفرد على تحقيقها وهو يدخل الحشيش ، ويعلم بعنالم ينزل فيه وعليه المن والسلوى • • • يعني أنه يصنم على العمل ولكنه لا يستطيع الاستمرار فيه وسرعان ما يتخلص ويؤجل • • • وفي اليوم التالي يذهب الى عمله بالعافية ويتبنى أن يكون يوم اجازة » •

وتدل نتائج البحوث التي أجريت على المخدرات الأكثر خطراً مثل الأفيون ومشتقاته أن آثار هذه المخدرات الصحية والنفسية تصيب الوظيفة الانتاجية للأفراد باضطراب شديد •

وهكذا يتضح لنا من نتائج الدراسات التي عرضناها وجود ارتباط موجب بين تعاطي الحشيش وتدهور مستوى الانتاج كما ونوعا • ولكننا على الرغم من وجود هذه العلاقة الثابتة نود أن نوجه النظر الى بعض الأسئلة فيما يتعلق بتفسيرها مثل : هل كان مستوى انتاج الأفراد

سرتفع لو لم يتعاطوا المخدرات ؟ أم أن مستوى انتابهم كان سيظل منخفضاً لأنهم كانوا سيتجهون الى سلوك آخر غير التعاطي يحدث نفس التأثير على الانتاب ؟ وهل يمكن اعتبار المخدر السبب المباشر في انخفاض الانتاب ؟ أم يجب أن نبحث عن السبب الأصلي وغير المباشر الذي أدى الى تعاطي المخدرات أصلاً ثم أدى بعد ذلك الى انخفاض الانتاب ؟

ب - تأثير تعاطي المخدرات على انتاجية المجتمع بصفة عامة :

ان الظروف الاجتماعية الاقتصادية التي تؤدي الى تعاطي المخدرات وبالتالي تؤدي الى انخفاض انتاجية قطاع من الشعب العامل تؤدي ايضا الى شروب أخرى من السلوك تؤثر أيضا على انتاجية المجتمع مثل تشرد الأحداث وإجرامهم وإدمان الخمر والبغاء والجريمة وإدمان القمار والرشوة والاختلاس والفساد والمرض العقلي والمرض النفسي والإهمال واللامبالاة ... الخ فكل هذه الأنواع من السلوك يأتيها إناس في المجتمع . والإنسان كما ثبت لنا كل الدراسات الأنثانية الحديثة نتاج الظروف الاجتماعية التي يعيش فيها ، فهو يختلف أساساً عن الحيوان في أنه كائن اجتماعي وليس مجرد كائن بيولوجي . ولذلك فإن التي تحكم تطوره ونموه وسواءه أو اضطرابه هي القوانين الاجتماعية وليست القوانين البيولوجية . ونحن نصاب قسم من المجتمع بالاضطراب نتيجة للظروف التي يحيا وينشأ فيها فإن اضطرابه لا يقتصر أثره عليه وحده ولكنه يمتد ليشمل المجتمع بأسره .
وتعاطي المخدرات لا يؤثر على المتعاطين فقط او حتى لا يؤثر على المجتمع من خلال تأثيره على المتعاطين فقط، ولكنه يؤثر على كل أوجه نشاطه تقريباً . أي أن تعاطي المخدرات لا يتأثر وحده بانخفاض انتاجيته في العمل (فيطرد من عمله أو يقل إرادته) ولا يؤثر على انتاجية المجتمع لانه يقلل من انتاجية المتعاطي فقط ، ولكنه يخفض انتاجية المجتمع بصفة عامة للأسباب الآتية :

أولاً : يؤدي انتشار تعاطي المخدرات الى انشغال عدد كبير من أفراد المجتمع الذين لا يتعاطون المخدرات عن الوظائف الانتاجية المباشرة التي تسهم في تطور المجتمع ونموه بوظائف غير انتاجية مثل رعاية الممنعين في المستشفيات وجراحتهم في السجون هم وتجار المخدرات المحكوم عليهم ومطاردة

مهربى المخدرات وتجارتها ومحاكمتهم ... الخ فحين تنتشر ظاهرة تعاطي المخدرات لا بد أن يؤدي ذلك الى تضخم في عدد أفسراد الشرطة وموظفي السجون والمستشفيات والمحاكم فمن أين تأتي هذه الأعداد من الناس ؟ ألا تستمد من المجتمع ومن قوته الانتاجية البشرية ؟ فإذا لم تكن ظاهرة تعاطي المخدرات بهذه الحدة في مجتمع ما أمكن أن يتجه هؤلاء الأفراد الى أعمال انتاجية أو صحية أو تعليمية أو ثقافية أو ترفيهية ... الخ ومعنى ذلك ان تعاطي المخدرات لا يتسبب القدرة الانتاجية للمتعاطين فقط ولكنه يتسبب القدرة الانتاجية لهذا القطاع الأكبر من الجمهور الذي يتعامل معهم .

ثانياً : وبالإضافة الى هذه الخسارة التي تلحق بالقوى الانتاجية البشرية في المجتمع نتيجة لانتشار تعاطي المخدرات توجد الخسارة المادية الاقتصادية التي تتمثل في المرتبات التي يحصل عليها المشتغلون بملاج ومكافحة المشكلة وفي النفقات الباهظة التي تستهلكها عمليات العلاج والمكافحة والمؤسسات التي تنشأ من أجل ذلك وفي عملية الانفاق على المتعاطين أنفسهم داخل السجون أو المستشفيات أو حتى خارجها . وهذه المبالغ التي تنفق في هذه النواحي غير الانتاجية كان من الممكن أن توجه الى الاستثمار في عمليات الانتاج لتمود الى المجتمع بالفائدة بدلاً من أن تضيق بهذه الكيفية لو لم تكن هناك مشكلة تعاطي المخدرات . فتعاطي المخدرات اذا يمثل عبئاً كبيراً على الدخل القومي من هذه الناحية .

ثالثاً : هناك خسارة مادية أخرى كبيرة تلحق بالمجتمع ككل وتؤثر عليه تتمثل في المبالغ التي تنفق على المخدرات ذاتها . فإذا كانت هذه المخدرات تزرع في المجتمع الذي نستهلك فيه فان معنى ذلك إضاعة جزء من الثروة القومية يتمثل في الأرض التي كان من الممكن استغلالها في زراعة ما هو أنفع للمجتمع من المخدرات وفي الجهد البشري الذي يستهلك في زراعتها ثم في إعدادها للاستخدام بدلاً من استغلاله في انتاج مواد أكثر ضرورة وفائدة للمجتمع . وإذا كانت المخدرات تهرب الى المجتمع من

وهكذا يتضح أننا بازاء دائرة متصلة من العلاقات بين العوامل : خلل في العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع وفي تنظيمها يؤدي الى اضطراب في الاحوال الاسرية يظهر في صور مرضية مختلفة ، من بينها تصايب النحلوات ، تؤدي بدورها الى اضطراب في العلاقات الاسرية وهكذا تستمر الحلقة التي لا يمكن ان تقطع الا اذا طرأ تغير جوهري وجسدي على العلاقات الاجتماعية ونظامها في المجتمع .

وإذا كنا نعتبر تعاطي المخدرات مثل غيره من الامراض الاجتماعية نتاج لخلل في العلاقات الاجتماعية ونظامها في المجتمع فاننا حين نناقش آثاره المباشرة على الحياة الاسرية يجب ان يكون ماننا أمام آذاننا السبب الرئيسي وراء تعاطي المخدرات بحيث نعتبره المسئول عن كل من اختصايب وما يترتب عليه من اضرار بالحياة الاسرية .

ان تعاطي المخدرات (شأنه شأن البطالة والمرض العقلي والجريمة والبلغاء وادمان الميسر .. الخ) يصيب الأسرة والحياة الاسرية اصابات بالغة سواء في تكوينها أو بنائها أو في وظيفتها الاساسية فهو :

أولا : يمثل عبئا اقتصاديا شديدا على ميزانية الأسرة حيث ينفق الوالد المتصايب جزءا كبيرا من دخله (وأحيانا ما يكون الجزء الأعظم في حالة المخدرات التي تؤدي للادمان مثل الافيون) للحصول على المخدر ومستلزماته ويؤثر ذلك بالطبع تأثيرا خطيرا على الحالة المعيشية العامة للأسرة من الناحية السكنية والغذائية والصحية والتعليمية والترفيهية والاخلاقية . ولا يستطيع افراد الأسرة الحصول على احتياجاتهم الاساسية والالزمة للمعيشة الكريمة مما يضر بالأم وصغار الابناء في احوال كثيرة الى الاتجاه للعمل الذي لا يكونون على استعداد له وما يدفعهم بدوره الى أعمال غير مشروعة أو غير اخلاقية وقد يستطيع افراد الاسر الغنية تجنب هذا المصير ، ولكن أفراد الأمر الفقيرة ذات الدخل المحدود لا يستطيعون مواجهة الحياة حين يبتلع تعاطي المخدرات الجزء الأعظم من ميزانية الأسرة . وإذا عرفنا أن تعاطي المخدرات أكثر انتشارا بين الاسر الفقيرة عنه بين الاسر الغنية

مصادر خارجية فان مبالغ كبيرة تخرج من المجتمع (عادة في صورة عملة صعبة مهربة أو عن طريق تهريب السلع أو علبات المقاصد) وكان من الممكن استغلال هذه المبالغ في استيراد آلات لانتاج أو للتعليم أو للصحة أو في استيراد سلع استهلاكية ضرورية للجمهور .

ولما كنا لا ننظر الى تعاطي المخدرات باعتبارها مشكلة أو ظاهرة منفصلة عن غيرها من المشكلات أو الظواهرات في المجتمع فاننا يجب ان نصيف دائما تكاليف واعباء هذه المشكلة وتأثيرها السيء على انتاجية ورفاهية المجتمع الى تكاليف وآثار غيرها من المشكلات (مثل البلغاء والجريمة وتعاطي العقود .. الخ) والتي أثبتت البحوث العلمية الحديثة ان جنورها جميعا تكاد تكون واحدة ، بل انها كثيرا ما تحدث سويا مع بعض الاختلافات في التفاصيل ، لكي يتضح لنا مدى ما يلحق بالمجتمع ونشباطه الانشاحى من ضرر يلبخ ، ومدى الحاجة الملحة الى حلول جذرية تقضى على الظروف المشتركة التي تنتج هذه الامراض الاجتماعية وتساعد على انتشارها .

ح : تأثير تعاطي المخدرات على الحياة الاسرية :

ان الأسرة هي أول بيئة اجتماعية انسانية تستقبل الوليد الانساني كما أنها المجموعة التي يقضى في ظلها الفرد فترة طويلة وحاسمة من حياته ولذلك فان البيئة الاجتماعية الاسرية تلعب الدور الأول في تشكيل شخصية ونمو الفرد . وهذه البيئة الاسرية هي الوسيط الأول الذي تمر من خلاله تأثيرات البيئة الاجتماعية الواسعة الى المجتمع الى الفرد . فكل فرد يولد في أسرة وكل أسرة توجد (في المجتمع الطيفي) بوصفها عضوا في طبقة اجتماعية اقتصادية ، وكل طبقة توجد داخل تكوين اجتماعي اقتصادي معين في فترة ما من فترات التطور التاريخي الاجتماعي . وعلى ذلك فان الشخصية الانسانية تكون في نهاية الامر محصلة لكافة ضروب العلاقات الاجتماعية في المجتمع .

وحيث يقول البعض بان الاضطراب الاسري هو الذي يؤدي الى انتشار ظاهرة مرضية ما مثل تصايب المخدرات فانهم يغفلون هذه الحقائق البسيطة ، ويتجاهلون التفكير في سؤال هام وحاسم هو . وما الذي أدى الى انتشار هذا الاضطراب الاسري في مجتمع ما وفي فئة معينة منه وفي فترة تاريخية محددة ؟

أدركنا مدى وحجم الخسارة في أفراد المجتمع نتيجة مباشرة لتعاطي ونتيجة غير مباشرة لظروف التي أحدثت لتعاطي .

ثانياً : لما كان اتفاق جزء كبير من ميزانية الأسرة على المخدر بدلاً من إشباع الحاجات الضرورية لأفراد الأسرة في حد ذاته يعني عدم تقدير للمسئولية من جانب المتعاطي وإهمال لواجب أسامي له فإنه بذلك يقدم نموذجاً سلوكياً لأفراد الأسرة وخاصة للأطفال فلا ينشأ ولا ينمو لديهم مثل هذا الشعور بالمسئولية وتقدير الواجب لاحتلال أسرهم في المستقبل فحسب ولكن حيال أي واجبات اجتماعية أخرى وخاصة إذا لم يكن بالأسرة (النووية أو الممتدة) من يستطيع أن يقدم نموذجاً مخالفاً للأطفال .

ثالثاً : بالإضافة الى الآثار الاقتصادية لتعاطي المخدرات على الأسرة نجد أن جو الأسرة العام للمتعاطي يسوده التوتر والتسقيط والخلافات بين أفرادها . فلا شك في أن اتفاق الوالد المتعاطي للمخدرات جزء كبير من دخل الأسرة على المخدر يثير مشاعر الحقد والغضب لدى باقي أفراد الأسرة ، علاوة على ما يرتبط بالتعاطي من عادات لا تكون مقبولة غالباً من جانب باقي أفراد الأسرة مثل تجمع عدد من المتعاطين في المنزل وسهرهم الى ساعات متأخرة . ولما كان تعاطي المخدرات محرماً فإن أفراد الأسرة يعيشون دائماً في حالة خوف وقلق شديدين لوجود المخدرات في المنزل وتعرضهم لمهاجمة الشرطة .

وقد دلت البحوث على أن أسوأ الحالات التي يمر بها المتعاطي (وخاصة مدمن الأفيون ومشتقاته) هي حالات عدم توفر المخدر له لأي سبب كان . ففي هذه الحالات يعاني المتعاطي من أعراض نفسية وجسمية حادة تنعكس آثارها على كل أفراد الأسرة . وقد اتضح من بحث الحشيش الذي أجراه المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، أن الخلافات التي تحدث بين المتعاطي وبين زوجته وأولاده تزداد بدرجة كبيرة في حالة « الخمران » حيث يكون أكثر ميلاً إذا استشاره أحد الى الضرب والسبب والمطالبة عنه في حالته العادية (حين لا يكون مخدراً) وعنه في حالة التخدير . ويمتد تأثير هذه الحالة خارج

نطاق الأسرة الى الرؤساء في العمل والمؤوسين والى الاصدقاء والزملاء بل وحتى الجيران والأغراب . وما لا شك فيه أن ما قد يحدث من مشكلات مع الجيران والأغراب ينعكس أثره على الأسرة بصفة عامة . وقد ذكرت الغالبية العظمى لأفراد بحث تعاطي الحشيش أنهم ليسوا على وفاق مع زوجاتهم . ونظراً لأن تعاطي المخدرات يرتبط بصفة عامة ببعض الاضطرابات النفسية (سواء كسبب للتعاطي أو كنتيجة له) فإن متعاطي المخدرات لا تكون لديه عادة القدرة التامة على رعاية أبنائه وتنشئتهم التنشئة السوية مما يترتب عليه حدوث الانحرافات السلوكية والأمراض النفسية للأبناء ونموهم نمواً غير سوي .

ولا تخفى علينا بالطبع خطورة اتجاه أفراد الأسرة الى تعاطي المخدرات - فقد اتضح أن نسبة كبيرة من متعاطي المخدرات نشأوا في أسر كان الآباء الأخوة الكبار فيها يتعاطون المخدرات - على الجو الأسري كله وعلى جميع أفراد الأسرة ومستقبلهم . ومن الواضح أن أكثر الأمر تأثيراً بأفراد التعاطي هي الأسر الفقيرة (وهي تمثل القطاع الأكبر من أسر المتعاطين) . ومن الواضح أيضاً أن اضطراب الجو الأسري بهذه الكيفية وما يحدثه من خلل في بناء شخصية أفرادها ينعكس على المجتمع الكبير بصورة خطيرة . فانتاجية أفراد الأسرة في عملهم تتأثر بالضرورة بحالتهم النفسية وبمشكلات حياتهم اليومية . كما أن كل ابن في الأسرة سوف يقوم بتكوين أسرة خاصة به في وقت ما فإذا كان قد أصيب بالاضطراب أو بالادمان فإن أسرته الجديدة سوف تكون هي الأخرى في الشالاب عرضة للاضطراب .

د - تعاطي المخدرات والجريمة :

يثير موضوع العلاقة بين تعاطي المخدرات والسلوك الإجرامي مناقشات وخلافات كثيرة بين دارسي هذا الموضوع لعدة أسباب من بينها أن الارتباط بين تعاطي المخدرات وارتكاب السلوك الإجرامي يختلف من منطقة لأخرى . ففي الوقت الذي تبين فيه بعض الدراسات الأمريكية وجود علاقة بين تعاطي المخدرات والجريمة وانتشارها في منطقة معينة، تدل بعض الدراسات والملاحظات العربية أن تعاطي المخدرات ينتشر بدرجة كبيرة

خامسا : في حالات كثيرة يلجأ المجرمون الى تعاطي المخدرات وفي هذه الحالة لا يكون السبب في افعالهم التعاطي ولكنه يكون مرضا آخر مصاحبا للاجرام .

ومن الأدلة التي تساق على أن العلاقة بين تعاطي المخدرات والجريمة ليست علاقة سببية ما لوحظ من أن افراد بعض الفئات ذات الدخول العالية مثل الأطباء والصيادلة الذين يدمنون المخدرات وتكون هذه المخدرات في متناول أيديهم وفي حدود إمكانياتهم المادية لا يرتكبون في الغالب أي جرائم ، اللهم الا الحصول على المخدر بطرق غير مشروعة تماما .

خلاصة

اتضح لنا من هذا العرض للآثار الاجتماعية والاقتصادية لتعاطي المخدرات ، أن الظروف الاجتماعية الاقتصادية التي تؤدي الى انتشار تعاطي المخدرات بين فئات المجتمع تقع عليها أيضا مسئولية نتائج تعاطي المخدرات التي يمكن تلخيصها فيما يلي :

أ - آثار ضارة على كم وكيف الانتاج الفردي للمتعاطي .

ب - آثار ضارة على الانتاج الاجتماعي بصفة عامة وعلى برامج التنمية ، وخاصة في الدول المتخلفة تتمثل في فقدان الطاقة الإنتاجية البشرية (المتعاطين وأسرههم والمستغلين لمكافحة والعلاج ... الخ)

ج - آثار ضارة على الأسرة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية تنعكس على المجتمع بأسره .

د - آثار غير مباشرة تتمثل في السلوك الاجرامي والانحرافي .

في مناطق تقل فيها الجريمة كثيرا عن غيرها (مثل الريف) - والسبب الثاني هو كيفية تفسير هذا الارتباط بين السلوك الاجرامي وبين الجريمة (ان وجد) . أيهما السبب وأيها النتيجة أم انهما تتأثر شيء مشترك . ويمكننا بصفة عامة القول بأن ما نعرفه عن الآثار النفسية والجسمية والسلوكية للمخدرات (وخاصة الحشيش والافيون) لا يبرر لنا استنتاج أن تعاطي هذه المخدرات يميلون الى ارتكاب الجرائم ، وخاصة جرائم العنف كسبب مباشر للتعاطي ولكن تعاطي المخدرات قد يرتكب الجريمة لاحد الاسباب الآتية :

اولا : أن تعاطي المخدرات وحيازتها تمثل في حد ذاتها جريمة يعاقب عليها القانون وهكذا فإن متعاطي المخدرات يترك دائما انه يخالف القانون ، ويمكن أن يشجع الاعتقاد على مخالفة أحد القوانين على مخالفة غيره من القوانين .

ثانيا : نظرا لاعتبار متعاطي المخدرات مجرما وايداعه السجن من غيره من مرتكبي غير ذلك من الجرائم فانه يكون عرضة للتأثر بهم ولاسمائهم لا لارتكاب جرائم أخرى . وكثيرا ما يحدث ان تلجأ المصابات الاجرامية الى جذب أعضاء جدد لها من بين المسجونين فاذا أضفنا الى ذلك المعاملة التي يلقيها متعاطي المخدرات بعد خروجه من السجن وخاصة فقدانه لفرص العمل أدركنا مدى تعرضه للسلوك الاجرامي .

ثالثا : لما كان تعاطي المخدرات (وخاصة التي تحدث الادمان) يتطلب نفقات باهظة وخاصة لعدم مشروعية الحصول عليها ولما كان دخل المتعاطي لا يكفي الانفاق على المخدر فانه قد يلجأ الى سلوك مثل السرقة للحصول على النقود اللازمة لشراء المخدر .

رابعا : كثيرا ما تكون عصابات المخدرات التي تقوم بالتهريب والاتجار والتوزيع تمارس أنواعا أخرى من النشاط الاجرامي . وفي هذه الحالة فانها تستغل الحاجة الشديدة للمتعاطي للمخدر وعدم قدرته على شرائه في اجبار المتعاطي على الاشتراك في أعمال اجرامية وتدريبه عليها ، كان تجبر النساء مثلا على مازسة البغاء والرجال على التهريب أو السرقة أو اخفاء المسروقات .

(١) انظر مقالنا في عدد أغسطس (٧٠) من الفكر المعاصر .

(٢) « تعاطي الحشيش » ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية - التقرير الثاني . القاهرة ، ص ١٧٨ - ١٨١

(٣) محمد المقرين : ظاهرة تعاطي الحشيش . دار المعارف ، ١٩٦٣ .

وبجوه

لعقل

الثلاثة

تزايد معرفتنا بحقائق العلم - في كل فروع - يوما بعد يوم بدرجة تجعل رغبة العالم شديدة في الوصول الى النظرية العامة التي يمكنها أن تشكل في بناء منطقي واحد مجموعة الحقائق المختلفة التي حصل عليها .

وهذه الرغبة أكثر قبولاً في مجال العلوم الطبيعية منها في مجال العلوم الإنسانية ، ففي المجال الأول تتميز الظواهر بكونها أكثر تحديداً وأكبر ثباتاً وأكثر شمولاً من ظواهر العلوم الإنسانية .

فالموقف إذن تحوطه العديد من المزالق في مجال الانسانيات بوجه عام وعلم النفس على الخصوص .

وقد كان التقدم الحقيقي لعلم النفس في الحقبة الأخيرة نتيجة مباشرة للمحاولات الدأبة الجادة للامساك بالظاهرة النفسية الجزئية والمحدودة ومحاولة إخضاعها للفحص والتجريب ودراستها في علاقاتها بالعديد من المتغيرات ، والابتعاد بأكبر قدر ممكن عن المفاهيم العامة والانساق الكبرى التي تميل لتفسير كل الظواهر من خلال إطار واحد .

ويزداد الأمر صعوبة - أمام الرغبة في تكوين الانساق والنظريات - إذا كانت هذه الرغبة تنحى الى مجال العقل الانساني وقدراته ، صحيح أن للعقل منطقاً - كما أن له أساليبه المحددة وقواعده ، بالإضافة الى مألديه من قدرات غير محدودة ، وهذا كله ادعى لأن تكون محاولة الوصول الى تحليل دقيق يربط في نظام عام بين هذه القدرات ، ومن خلال تشريح نفسى تجريبي من الأمور .

غير أن جيلفورد لا يخشى هذه المفارقة ويتقدم نحوها معتمداً على أساسين هامين .

الأول : هو الحصيللة التجريبية الفريدة لبحوث القدرات المختلفة سواء التي حصل عليها هو ومعاونوه من برنامج قياس الاستعدادات في جامعة جنوب كاليفورنيا والتي امتد لأكثر من عشر سنوات أو ما توصل اليه غيره من العلماء المروفين أمثال تيرمان وبينيه وثرستون .

والثاني : هو الامكانية الضخمة ذات الطابع الرياضى لأسلوب التحليل العاملي الذي اكتشفه سبيرمان والذي تطور على امتداد هذا القرن



صفوت فرج

تطورا محسوسا أتاح للتجريب في علم النفس
معالجات باهرة .

فمن مجموع الحقائق الناتجة عن البحوث
التجريبية الحديثة نجد بحوث الذكاء وقد زودتنا
بقدر واف من المعلومات عن طبيعة هذا النشاط
العقلي ونجد ذلك المقياس الممتاز الذي عدلته
جامعة ستانفورد عن بينيه ، كما نجد الحقائق
المختلفة عن العديد من القدرات العقلية التي
درسها وفحصها ثرستون . كما فحين أيضا
الكثير من الحقائق التي حصل عليها جيلفورد
من بحوث الاستعدادات والقدرات من برنامج
الاستعدادات على رجال القوات الجوية الأمريكية .

وفي الجانب الآخر كان هناك التحليل العاملي ،
وهو تكتيك رياضي يستخدم في وصف وتلخيص
مجموعات كبيرة من الحقائق المختلفة التي نعتبر
عنها بأسلوب الارتباطات . فمن دراستنا
وتجربتنا على عدد من المتغيرات النفسية المختلفة
والتي نصمم الدراسة الخاصة بها على أساس انها
تفحص قطاعا عقليا أو نفسيا معيناً ، يمكننا أن
نحصل على مصفوفة من معاملات الارتباط بين
عدد من المتغيرات تمثل العلاقات المتعددة فيما
بينها ، وبقدر ما تزايد هذه العلاقات تكون
الصورة العامة أكثر دقة ، الا أنها تصبح أكثر
غموضاً وتعقيداً ، وهنا تصبح الحاجة ماسة
لأسلوب جديد وخصب يمكنه تناول هذه الصورة
المعقدة بالوصف الدقيق والتلخيص الواضح .
وتظهر هذه الامكانية القريبة لأسلوب التحليل
العاملي في كونه الوسيلة المناسبة والمحسوبة
الدقة للقيام بتلخيص ووصف هذا العدد الكبير
من الحقائق المتشابهة التي تضمها مصفوفة
ارتباطية .

والواقع أن التحليل العاملي يتميز بميزة
أخرى : فهو بالنسبة للباحث - الذي يتميز
بخيال علمي خصب ، وبقدرة على اكتشاف
علامات الاستفهام أكبر من ميله لقبول الحقائق
المباشرة - أسلوب مناسب يزوده بفروض
جديدة إذ يساهم في إبراز بعض السمات ذات
الخصائص المشتركة التي لم تكن جاذبة للانتباه
قبل أن تتشكل في صورتها العملية الجديدة ،
وهو الأمر الذي يؤدي في الكثير إلى إعادة النظر
إلى حقائقنا في أضواء جديدة أو إلى إعادة التجريب
لفحص فروض عملية خصبة .

ومن هذا المنطلق يبدأ جيلفورد في تقديم
نظريته عن إبعاد العقل الثلاث ، وهي نظرية

موحدة عن العقل الإنساني ، تنظم القدرات
العقلية الأولية والفريدة في نظام واحد يدعى
البناء العقلي Structure of Intellect .

ومن خلال دراسات القدرات المتعددة ومن
خلال التحليلات العملية التي تناولت هذات
القدرات وضع وجود أداء متميز على عدد من
العوامل Factors . وأمكن تفسير هذا الأداء
المتميز في ضوء منطوق سيكلوجي ، أدى إلى
تقرير عدد من العوامل - أو القدرات - العقلية
الواضحة التي اكتشفت عن طريق التحليل
العاملي .

الا أنه - خلال العشرين عاما الماضية - ظهرت
امكانية تصنيف هذه العوامل نفسها في فئات
حيث تشابه عوامل كل فئة فيما بينها على عدد
من الاسس المعينة .

وجوه العقل الثلاثة :

ويمكننا أن نقوم بتصنيف هذه القدرات على
أسس ثلاث مختلفة ، وهذه الاسس الثلاثة
تمثل ثلاثة أبعاد تدور فيها هذه القدرات . وكل
قدرة تندرج تحت هذه الفئات الثلاثة معا ولكن
بمعنى مختلف .

فنحن نستطيع أن نصنف قدراتنا على أساس
من العملية العقلية التي تتضمنها operation
أو على أساس مضمون هذه القدرة أو بناء
على الانتاج الخارج لها product .

ولكن ما الذي نعنيه بالعملية والمضمون
والانتاج ، ماذا تعني بهذه الوجوه الثلاثة
للقدرة ؟

العمليات العقلية :

يقوم هذا الأساس من أسس التصنيف على
تحديدنا لطبيعة العملية العقلية التي تمثلها أحد
القدرات أو هي الديناميات العقلية التي يترتب
عليها نوع معين من الانتاج العقلي ذو مضمون
معين .

ويمكن لهذا الأساس للتصنيف أن يمدنا بخمس
مجموعات رئيسية للقدرات العقلية : قدرات
معرفية cognitive و قدرات التذكر .
memory و قدرات التفكير في نسق مفتوح
Divergent thinking و قدرات التفكير في نسق
مفلق Convergent thinking و قدرات التقييم

الانتاج :

أمكننا الآن أن نتعرف على بعضين من أبعاد العقل ، العملية العقلية أو الميكانيزم الذي يدور فيه التفكير ، ومضمون هذه العملية ، وكل عملية ذات مضمون ما ، وباختلاف المضمون بين شكلي ورمزي ولغظلي يمكننا أن نحصل على ستة أنواع من الانتاج لكل عملية ذات مضمون محدد فاما وحدات units أو فئات classes أو علاقات relations أو نظم systems أو تحويلات transformations أو تضمينات implications

وقد كانت هذه الانواع الستة من الانتاج هي - على ما يذكر جيلفورد - الانواع المختلفة التي تمكنا من تحديدها بواسطة التحليل العامل . ويمكن استخدام هذه الانواع أو التصنيفات كفئات تدرج تحتها كل أنواع المعلومات النفسية .

البناء العقل :

والآن ومن خلال هذا التصنيف يمكننا أن نتبين ثلاثة أبعاد للعقل بحيث أن أية مادة عقلية لابد أن يكون لها هذه الوجوه الثلاثة .

فلدينا العملية العقلية ولدينا المضمون ولدينا الانتاج ، وبمثل جيلفورد التصنيفات الثلاث السابعة في شكل يطلق عليه اسم البناء العقل وهو شكل ذو ثلاثة أبعاد وبمثل كل بعد من هذه الأبعاد طرازاً من طرز التباين للعوامل ، فعلى امتداد أحد الأبعاد توجد الانواع المختلفة للعمليات ، وعلى امتداد البعد الثاني توجد الأبعاد المختلفة للمضمون وعلى امتداد البعد الثالث توجد الانواع المتعددة للانتاج . وقد أضيفت على البعد الخامس بالمضمون حثه رابعة أطلق عليها اسم المضمون السلوكي Behavioral ويذكر جيلفورد أن هذه الفئة أضيفت على أساس نظري بحث لتمثل ذلك المجال الذي يطلق عليه أحيانا اسم الذكاء الاجتماعي .

كيف نفهم البناء العقل ؟

للولصول الى أساس أفضل لفهم هذا الشكل الثلاثي الأبعاد ، ولأساس أفضل لقبوله على أنه صورة للعقل البشري ، فإن جيلفورد يقوم بمدة فحوص منظمة فيه مقدما بعض الأمثلة الايضاحية .

ونقصد بالعوامل - القدرات - المعرفية مجموعة القدرات الخاصة بالاكشاف أو إعادة الاكتشاف أو التعرف على الحقائق المختلفة .

أما في مجال الذاكرة فالقدرات هنا هي الخاصة بحفظ واستعادة ما عرف من قبل . وفي مجال عمليات التفكير الانتاجي فهناك نوعان من المعلومات ، ينبثقان عنها وهما يبينان على معلومات معروفة بالفعل ومعلومات تم تذكرها .

النوع الاول هو التفكير في نسق متعرج حيث نقوم بالتفكير في عدة اتجاهات ، أحيانا نبحث وأحيانا نسعى الى الاختلاف والتميز .

والنوع الثاني هو التفكير في نسق مفلق حيث تكون هناك نتيجة واحدة صحيحة أو تكون هذه النتيجة هي أحسن اجابة تقليدية معروفة .

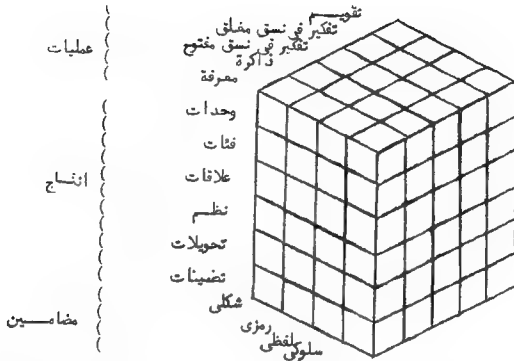
وفي مجال التقييم فأننا نسعى الى اصدار قرارات عن اشياء أو مواقف أو حلول كآي نقرر أنها أفضل أو أسوأ أو أوفق أو أنسب ما نعرف وما نتذكر وما نتج .

المضمون :

الاساس الثاني أو الاسلوب الثاني في التصنيف للعوامل العقلية يقوم على نوع المواد أو المحتويات المتضمنة ، فالمضمون هو طبيعة المادة التي تتكون حولها القدرة ، والعوامل التي أمكن استكشافها حتى الآن تتكون من ثلاثة أنواع من المضامين .

الاول هو المضمون الشكلي Figural والذي نقصد به المواد المشخصة التي تتركز من خلال الحواس والتي لا تمثل شيئا الا نفسها ، من ذلك خصائص المواد المرئية من حجم وشكل ولون وحين . وخصائص المواد المسوعة من نغم أو إيقاع أو ذبذبة . والأمثلة كثيرة في مجال المادة الشكلية .

النوع الثاني هو المضمون الرمزي symbolic أو الذي يتكون من رموز مثل الحروف والارقام والعلامات التقليدية الأخرى ، والتي تنتظم عادة في نسق كالابجدية أو نسق الارقام . النوع الثالث هو المضمون اللفظي syntactic ونقصد به التعبير اللفظي للمعاني أو الإنكار المختلفة .



إذا كان في مقدورنا تصور اختبار يطلب فيه من المفحوص التعرف على خصائص صور لبعض الموضوعات رغم طمس بعض أجزاء هذه الموضوعات في الصورة ، فإن قدرة المفحوص على استخلاص خصائص هذه الموضوعات واستخلاصها من أرضيتها وتمييزها تمثل قدرة معرفية للوحدات الشكلية .

وفي مجال التعرف على الوحدات الشكلية نجد أيضا الوحدات السمعية في تكويناتها الموسيقية ، والقدرة على التعرف على الأنغام ، وعلى بعض خصائص الحديث أو التكوينات الموسيقية اللحنية melodies . تعدد أحد قدرات التعرف على الوحدات الشكلية .

وإذا انتقلنا إلى المضمون اللفظي فسنحصل على قدرة جديدة للتعرف على الوحدات اللفظية .

أما إذا انتقلنا من البعد الخاص بالإنتاج من صف الوحدات إلى صف الفئات فسنحصل أيضا على ثلاث قدرات جديدة تختص بالتعرف على الفئات الشكلية والرمزية واللفظية .

ومن وسائل اختبار القدرة على التعرف على الفئات اللفظية أن نقدم للمفحوص مجموعة من الكلمات ونطلب منه تصنيفها في فئتين كتصنيف الكلمات الآتية في فئة ماله أسنان وما هو

فكل خلية من خلايا الشكل تبين نوعا محددًا من القدرات التي يمكن وضعها بأسلوب العمليات والمضمون والإنتاج وإي اختبار يصمم لقياس أحد القدرات لابد أن تكون له هذه الخصائص الثلاث .

القدرات المعرفية •

من خلال فحص منظم للشكل ، ومن تناولنا لشريحة راسية في كل مرة مبتدئين بالوجه الأمامي سنجد أن الشريحة الأولى تمدنا بصفوفة مكونة من ثمانية عشرة خلية (دون حساب العمود السلوكي والذي لا توجد له بعد عوامل معروفة) تحتوي كل خلية على قدرة معرفية .

وفي كل صف من صفوف الوجه الأمامي يمكننا أن نحصل على ثلاث قدرات معرفية ذات نوع واحد من الإنتاج .

ففي الصف الأول تظهر القدرات المعرفية للوحدات الشكلية ، وللوحدات الرمزية والوحدات اللفظية وفي الصف الثاني تظهر القدرات المعرفية للفئات الشكلية والفئات اللفظية ، وهكذا .

غير أن السؤال الذي يبدو هاما هنا هو : ما الذي نعصده بدقة من قولنا القدرات المعرفية للوحدات الشكلية ؟

حيوان : مشط ، ترس ، رجل ، دجاجة ، قرد ،
مفتاح ، عصفور ، قلم ، تمساح .

ولقياس القدرة على التعرف على النظم يمكن
استخدام الاختبارات الخاصة بالفهم العام
general reasoning والتي يتضمن بعضها فقرات
للبرهنة الهندسية ، على أن نميز هنا بدقة بين
مطلبنا وهو الوصول الى الحل ، وبين القدرة على
التعرف على الفئات اللفظية وهي هنا مجرد التعرف
على كيفية بناء المشكلة بدقة وحيث يمكن أن
تقاس باختبار على النحو التالي :

أي العمليات الحسابية نحتاجها لحل هذه
المشكلة ؟ :

قطعة أرض مساحتها ٤٨ قدم عرضا ، ١٤٩
قدم طولاً ، يتكلف بناؤها ٧٨٤٣ جنيهاً فما
تكاليف بناء القدم المربع ؟

- (أ) اجمع واضرب .
- (ب) اضرب واقسم .
- (ج) اطرح واقسم .
- (د) اجمع واطرح .
- (هـ) اقسم واجمع .

قدرات التفكير :

إذا انتقلنا الآن الى الشريحة الثانية لتتناول
قدرات التذكر فسنجد أنه البعد الذي اكتشف
فيه أقل عدد من العوامل ، ولدنا الآن عوامل
معروفة للذاكرة الصريحة والذاكرة السمعية
وذاكرة سلاسل الحروف والأرقام ، كما يمكن رد
ذاكرة الأفكار الواردة في فقرة الى مفهوم ذاكرة
الوحدات اللفظية ، وإذا فحصنا اختبارات
التداعي المعروفة فسنجد أنها تقيس في الواقع
ذاكرة العلاقات اللفظية .

وهناك قدرتان اكتشفنا في هذه الشريحة
يتعلقا بتذكر النظم اللفظية والشكلية ، ففي
مجال تذكر النظم الشكلية يمكن قياس القدرة
بواسطة اختبار يطلب تذكر ترتيب بعض
الاشياء في فراغ ما .

وفي مجال تذكر النظم اللفظية يكون المطلوب
من الشخص تذكر بعض الوقائع المحددة بين
عدة وقائع . وتوصي التفرقة بين هاتين القدرتين
أن الشخص قد يكون قادراً على القول أين شاهد
شيئاً ما في صفحة من كتاب ، غير أنه قد
لا يكون قادراً على تذكر في أية صفحة شاهدها
إذا ما قلب عدة صفحات من هذا الكتاب بينها
الصفحة التي يبحث عنها .

قدرات التفكير في نسق مفتوح :

الخاصية الفريدة للانساق في نسق مفتوح هي
تنوع الاجابات المنتجة والتي لا تحددها تماماً
المعلومات المعطاة ، وعليها هنا أن لا ترتب نتيجة
على هذا القول مؤداها أن العمليات العقلية المؤدية
الى نتيجة معينة لا تشملها هذه الفئة ، فالواقع
أن التفكير في نسق مفتوح يؤدي دوره حينما
يوجد أسلوب المحاولة والخطأ .

وإذا عدنا للشكل لنحاول استطلاع القدرات
الخاصة بهذا المجال في بعدها الآخرين ، فيمكننا
تبيين أحد قدرات الوحدات الرمزية للتفكير في
نسق مفتوح وتعني بها الطلاقة اللفظية ، ويمكننا
قياسها بسؤال المفحوص أن يسرد أكبر قدر من
الألفاظ التي تستغرق حرفاً معيناً مثل الكلمات
التي تبدأ بحرف S أو الكلمات التي تنتهي
بـ Tion ، وهي هنا قدرة رمزية بمعنى أن
اهتمامنا لا يتجه للألفاظ من حيث ما تتمتع به من
معنى أو من حيث كونها مسميات لأشياء ، بل
ينصب اهتمامنا في الألفاظ بوصفها رموزاً في
نسق معين ، أما القدرة اللفظية الموازية لها فقد
تميزت عنها وأصبحت تعرف باسم
الفكرية ideational fluency ويمكننا قياسها
بسؤال المفحوص أن يذكر الاشياء المستديرة
الناضجة مثلاً ، ويذكر جيلفورد أن وتستون
تشرشل ربما كان مالكا لهذه القدرة بدرجة عالية
فقد كتب عنه كليمنت اتلي أنه لا يوجد امر ما
متعلق بأية مشكلة الا ويبدو لدى تشرشل عنه
عشرة أفكار ، ويضيف اتلي قائلاً أن المشكلة في
الامر هي أنه لا يستطيع أن يعرف أي هذه
الأفكار هو الارض ، والإشارة الأخيرة تعني بعض
الضعف في واحدة أو أكثر من القدرات التقيمية .

وفي مجال فئات الأفكار يمكننا أن نتبين
سمات لعامل جديد هو ما نطلق عليه اسم
المرونة التلقائية ، وبأسلوب المقياس أيضاً
يمكننا أن نوضح طبيعة هذه القدرة ، فهنا
يطلب من المفحوص أن يذكر كل الأفكار التي
تدور في ذهنه حول أداة معينة أو شيء معين خلال
وقت محدد . وقدرة المفحوص على الخروج من
فئة الى فئة من فئات الاستخدام المختلفة للشيء
هي التي نقصدها بالمرونة التلقائية spontaneous
flexibility أما قدرته على ذكر العديد من
الاستخدامات سواء أكانت هذه الاستخدامات في
فئة واحدة أم في عدة فئات فأنها تعبر عن
الطلاقة الفكرية .

وتختلف المعايير أو المستويات الخاصة بالحكم بين كل صف من صفوف هذه الفئة بالنسبة للنوع الخاص من الانتاج لهذا الصف . وفي تقييم الوحدات ، نجد أن القرار اهام الذى يجب الوصول اليه يتعلق بماهية الوحدة . وفى الحدود الشكلى نجد العامل المعروف منذ زمن على أنه سرعة الادراك والاختبارات الخاصة بهذا العامل تهدف بنفس الطريقة لقياس القدرة على اتخاذ قرار بالمطابقة .

وفى اعمود الرمزى توجد قدرة الحكم على تطابق الوحدات الرمزية - من ذلك أن نسأل المفحوص هل أعضاء هذه الأزواج متطابقة أم لا ؟ .

825170493 dkelvmpa C.S. Mayerson

82176943 dkelvmpa C.E. Meyerson

والعديد من هذه البنود شائع فى اختبارات الميول الكتائية ، ويوجد عامل مواز لتقرير ما اذا كانت فكرتين متطابقتين أم لا . كما أن تقييم الانظمة يتعلق بالاتساق الداخلى بين هـذه الانظمة . ولقياس هذه القدرة تقدم بعض الرسوم لواقف أو ابنىة ويسأل المفحوص ما هو الخطأ فى هذه الصورة وغالبا ما تكون الاخطاء فى صميم الاتساق الداخلى .

وهناك العديد من القدرات التى تشغل خلايا ثلاثية الابعاد فى الشكل والتي يمكنها افتراضها نظريا ثم تصميم دراسة عاملية للثبوت منها .

والآن ما هو مدى قبولنا لآثار جيلفورد فى هذا المجال ؟ ان نظرة فاحصة للعرض السابق تؤكد أن ما قام به جيلفورد ما هو الا تحليل ماهر للقدرات العقلية ، تناول فيه القدرة فى أبعادها المختلفة ، وكان بناؤه العقلى نتيجة لذلك اتجاه تحليلي أكثر منه اتجاه تركيبي يهدف لبناء نظرية ، واستطاع بذلك أن يقدم منطق واضحا يمكن خلاله أن ننمى من خيالننا العلمى ونقدم فروضا جديدة ، قابلة للاختبار التجريبي .

وقد تناول جيلفورد فى سلسلة من البحوث التجريبية العديد من عوامل البناء العقلى لاختبارها . وفى مجال عوامل التفكير فى نسق مفتوح والتقييم نجد أن الدراسات التجريبية أدت الى التحقق من الكثير من هذه القدرات ، فقد ثبت بواسطة البحوث التى تستخدم منهج التحليل الصاملى - وما يتضمنه من امكانيات احصائية ورياضية لمعالجة النتائج - وجود قدرات المرونة والطلاقة والاصالة والحساسية

وفى صف التحويلات من مصفوفة الانتاج من نسق مفتوح بعض احوال المشوقة ، أحدها المرونة التكيفية adaptive flexibility وتعد أحد عوامل العمود الشكلى ، ومن أفضل الاختبارات لقياسها اختبار أعواد الثقاب ، والذى يعتمد على اللعبة المعروفة التى تستخدم فيها المربعات ، ويطلب من المفحوص ابعاد عدد معين من الاعواد ليترك عددا معيناً من المربعات ، دون أن تحدد له شروطا تختص بحجم المربعات التى سيقترها ، فإذا وقع المفحوص فى تصور أن المربعات لابد أن تكون بنفس الحجم فسترتب على ذلك فشله فى محاولته الوصول الى الحلول الصحيحة .

قدرات التفكير فى نسق مغلّق :

امكن حتى الآن اكتشاف أغلب قدرات التفكير فى نسق مغلّق والمتوقعة فى أعمدة المضمون الثلاث ، فى النصف الأول - الوحدات - لدينا القدرة على تسمية الخصائص الشكلية (تكوينات ، ألوان) والقدرة على تسمية المجردات ، (فئات ، علاقات) .

كما أن لدينا عاملا للنظم اللفظية ويمكن اختباره بصفة من البنود يطلب فيها من المفحوص أن يقوم بترتيب عدد من الأحداث التى ينتظمها فى المتاد ترتيب منطقي ثابت ، وتقدم الأحداث فى غير انتظام ، كما يمكن أن تقدم مصورة مثلما يحدث فى اختبارات ترتيب الصور أو الكلمات .

وفى مجال التحويلات - حيث تعنى القدرة على الوصول الى حل واحد بقرار حاسم من معلومات معطاة - نجد عاملا رمزيا للقدرة العددية - والقدرة الموازية فى العمود الشكلى هى ما نقيسها باختبارات البرهنة الهندسية حيث تحدد بعض العمليات الكونية من أشكال النتيجة الصحيحة للمشكلة .

وفى العمود اللفظى ، فإن العامل الذى نطلق عليه أحيانا اسم الاستنباط يعد مناسباً لقياس هذه القدرة .

القدرات التقييمية :

يعد مجال التقييم أقل المجالات التى حظيت بالبحوث من بين فئات العمليات ويقصد بالتقييم هنا القدرة على اتخاذ قرارات مثل الصحة أو التفضيل أو اعتبار الشيء مناسباً أو القدرة على تناول المعلومات وفحصها .

الاحتفاظ بالاتجاه Maintaining direction بوصفها عاملا عقليا ابداعيا وقد اوضحت الدراسة أنها عامل ذو طبيعة خاصة إذ يحتل خلتين من خلايا العمليات - لا خلية واحدة كما يفترض جيلفورد - هما التفكير في نسق مفتوح والتقييم ، ويقتصر انتاجها على فئة واحدة هي العلاقات - بعكس ما يرى جيلفورد من امكانية وجود انتاج متنوع - وليس غيرها من أنواع الانتاج .

وقد اوضحت هذه الدراسة من خلال ستة تحليلات عاملية مستقلة قابلية هذه العوامل لاعادة الانتاج ونفس الخصائص تقريبا . غير أن درجة الثبات في الدراسة لعبد الحليم محمود وغيره من الباحثين لم تتحدد في شكل كمي في صورة معامل ثبات عامل Coefficient of factor similarity أو معامل تشابه بين العامل ونظيره في تحليلين مختلفين ، وهي هنا نقطة منهجية لها أهميتها إذ أنها كفيلة بأن تقرر لنا أن العامل الذي استخلصناه في دراسة ما بنفس الوسائل والمقاييس احتفظ بخصائصه وظهر له نظير متشابه في دراسة أخرى بمعامل تشابه محدد .

وقد استحدثت طريقة رياضية جديدة لحساب معامل التشابه بين العوامل في نسقين عاملين مستقلين ، وقد استحدثت هذه الطريقة من الدراسة التي قام بها كاتب هذه السطور - التي سبق ذكرها - وأمكن بواسطتها الحصول على معامل تطابق (٠.٩٩) identical لمعامل الاحتفاظ بالاتجاه والطلاقة الفكرية ومعامل تشابه شديد (٠.٨٥) close similarity لعاملين للمرونة والطلاقة ومعامل تشابه (٠.٦٥) لمعامل الأصالة ، وذلك في تحليلين عاملين مستقلين لعينتين من الأسوياء والفصامين schizophrenics

المحصلة النهائية هنا هي أننا أمام تحليل دقيق خصب لقدرات العقل ، وإن هذا التحليل أدى إلّا تمكننا من معرفة الأبعاد الثلاثة الأساسية للقدرة العقلية ، كما أدى هذا الفهم لأبعاد العقل إلى قدر كبير من الحضور في تصورات لجالات العقل المختلفة وإمكانية تصميم الدراسات التجريبية للتحقق من تصوراتنا .

إن العقل هو العقل دائما ، لا يتأثر في منطقته وفي مساراته وفي العلاقات الداخلية بين أبعاده من حضارة لأخرى ، إن العقل هو هو ما أعلن ديكرات من قبل أنه واحد الناس جميعا .

للمشكلات ، وأمكن عن طريق إجراء المزيد من البحوث تنقية عدد من هذه القدرات والحصول على تصنيفات داخلية لها والتعرف على قدرات نوعية جديدة .

غير أن السؤال الذي يظل على درجة كبيرة من الأهمية هو : ما مدى ثبات هذه العوامل التي استخلصها جيلفورد ومعاونوه في دراساتهم ؟ وما مدى تأثر هذا الثبات بالاختلافات الحضارية ؟ وما هي محكات الثبات المقبولة في هذا المجال .

نقصد بالثبات العامل قابلية العامل لاعادة الانتاج بين دراسة وأخرى وترتفع درجة ثبات العامل كلما احتفظ بالقدر الأكبر من سماته وخصائصه في كل مرة أنتج فيها . ولقد أمكن إعادة انتاج العديد من عوامل البناء العقل في بحوث جيلفورد ومعاونيه .

وأجريت في مصر بعض بعض الدراسات بناء على بحوث جيلفورد - وحيث نقر هنا بالفروق الحضارية الكبيرة بيننا وبين المجتمع الأمريكي - كان لا بد لهذه الدراسات أن تستخدم نفس الأدوات التي استخدمت في بحوث جيلفورد بعد أن قامت بتقنياتها وإعداد بنودها للتشبي مع حضارتنا وخصائصها ، وأخذت أيضا بأسلوب التحليل العاملي في معالجة النتائج ، فما الذي توصلت إليه ؟ .

توصل عبد الحليم محمود في دراسة له بإشراف الدكتور مصطفى سويف إلى استخلاص ثلاثة عوامل عقلية تتفق في شكلها العام مع نتائج جيلفورد ، وقد أمكن استخلاص عامل عام للتفكير في نسق مفتوح يتضمن أغلب العوامل في هذه المصنوفة ، وفي المجال النسوي أمكن استخلاص عاملين أحدهما للطلاقة الفكرية - وهو عامل ضعيف طبقا للمحكات المنهجية المتفق عليها - وهو من عوامل التفكير في نسق مفتوح والثاني للمشكلات وهو من عوامل التقييم وقد تشبعت عليه بعض القدرات من منطقتي أخرى خارج مجال التقييم .

وفي دراسة حديثة لكاتب هذه السطور بإشراف الدكتور مصطفى سويف أيضا أمكن استخلاص أربعة عوامل ابداعية صممت الدراسة لفحصها هي عوامل : الأصالة والمرونة والطلاقة والحساسية للمشكلات من عوامل مصفوفتي التفكير في نسق مفتوح والتقييم ، وفي ضوء منطق جيلفورد في البناء العقل فحصت قدرة أخرى افترضها الدكتور سويف هي القدرة على

ماركيوز

والنزاع العزف الإسرائيلي

د. فنؤاد زكريا

لو كانت هناك مشكلة يصعب الانتهاء فيها الى رأى قاطع فى صدد فكر هربرت ماركيز السياسى والأيدولوجى ، تكانت تلك مشكلة تحديد انتمائه .. فهو قد بذل كل ما فى وسعه من جهد لى يقنع العالم - الذى أصفى اليه بانتباه شديد فى السنوات الأخيرة - بأنه خارج عن جميع التيارات التى تتصارع فى عالمنا المعاصر . وعلى الرغم من أن السلب ، أو الرفض ، كان هو القوة الدافعة له فى تحديه للأنظمة القائمة ، فإن خروجه عن هذه الأنظمة لم يكن « سلبيا » على الإطلاق .. أعنى أنه لم يكن من تلك الفئة من المفكرين الذين يرفضون كل ما هو موجود بدافع اليأس أو التشاؤم أو السأم أو عدم الاكتراث ، ويتخذون من صراعات العالم موقف المتفرج الساخر أو الحكيم المتعالى . فالسلب عنده لم يكن تباعدا أو رفضا لتحمل المسؤولية ، ولم يكن انصرالا أو عزوا ، وإنما كان فى صميمه روحا نقدية . والفرق واضح بين السلب المتعالى أو غير المكتوث ، وبين السلب النقدي : إذ أن الأخير يفترض اندماجا كاملا فيما ينقده ، ومعايشة تامة له ، مع رفض للأسس التى يركز عليها . أما الأول فقد يتم دون معاناة حقيقية ، لأنه لم يعايش ولم يتدمج .

وهكذا رفض ماركيز طريقة الحياة الرأسمالية

اكتشفت وكالات الأنباء العالمية « بصد
اعلانها نبأ وفاة ماركيز منذ أسابيع » ان
جوستاف ماركيز (الأديب الألمانى الذى
كان يعيش فى برلين) وليس هربرت
ماركيوز الفيلسوف العجوز المكسيكى فى
كاليفورنيا) هو الذى توفى .. والفكر
المعاصر تنبه القارئ الى هذه اللبس وتقدم
له هذا القسم الخاص عن فيلسوف الشباب
العجوز والذى لم يميت بعد !
« المحدث »

والتطبيقات الاشتراكية في بلاد الكتلة الشرقية ،
 وجمع بين الاثنين معا تحت فئة واحدة ، أطلق
 عليها اسم « المجتمع الصناعي المتقدم » . وكان
 جهده الأكبر منصبا على كشف نواحي التقارب بين
 النظامين فيما يشبه (في رأيه) أن يكون مؤامرة
 منهما معا على حرية الانسان الحديث . على أن هذا
 الهجوم مزدوج يمكن أن يكون في الوقت ذاته
 دفاعا مزدوجا ، فالنقد الموجه الى النظم الاشتراكية
 يرضى الولايات المتحدة ، ويسدى اليها خدمة جليلة ،
 والنقد الموجه الى البلاد الرأسمالية يتلاقى مع
 وجهات نظر المسكر المعادى لها ، ومن هنا كان
 أقصى ما يمكن أن يوصف به موقف الطرفين من
 ماركيز هو أنه موقف عدم الارتياح ، ولكنه ليس
 موقف التحريم أو المحسومة الشديدة : فهو ينقد
 كل طرف ويخمنه في آن واحد ، ولذلك كانت
 كلماته مسموعة ، ومقبولة ، هنا وهناك .

وربما كان هذا ، من الوجهة انعلبية ، موقفا
 شديد الذكاء ، لأنه يضيف على صاحبه صفة عالمية
 وصفة الموضوعية ، ويضمن له في الوقت ذاته
 شهرة في جميع أرجاء العالم ، مادام كل نظام يجد
 لديه ما يرضيه ، ويستخدمه في الهجوم على خصمه ،
 ويمكنه - من ناحية أخرى - أن يتجاهل العناصر
 المضادة له في كتاباته . ولكن هذا الذكاء العمل
 يشكل صعوبة شديدة بالنسبة الى شارحي فكر
 ماركيز : ذلك لأنه يجعل مسألة انتمائه الفكري
 غير قابلة للحل . وعدم الانتماء هذا قد يكون
 ناجما عن اتجاهه الى تكوين رأى في الحضارة
 الانسانية لا يجد صدى له في كل الأيديولوجيات
 الموجودة . ولكن الأرجح في نظري أنه يرجع
 الى رغبته في أن يظل غامضا ، محسرا ، يفضى
 الجميع ويرضى الجميع ، فيكتسب بذلك نوعا من
 الامالة فريدا غير مألوف ، ويقبل عليه الكل
 لأنهم لا يمكنهم أن يجزموا أن كان مهم أم عليهم ،
 وينحاز اليه الشباب بوجه خاص ، لأن الأسباب
 - في عالم تمزق الحروب والصراعات الأيديولوجية
 - ينحاز بطبيعته الى كل من يتجسد فيه نزوعه
 الخاص الى عدم الانتماء .

هذا القموض المتعمد ، في المواقف السياسية
 والأيدولوجية ، هو بعينه الأسلوب الذي يتبعه
 ماركيز في تحديد موقفه من المشكلة اليهودية بوجه
 عام ، ومن النزاع العربي الاسرائيلي بوجه خاص .
 فهو في هذه الحالة بدوره يتخذ لنفسه مظهر
 الموضوعية التي تكشف عن عيوب الطرفين معا ،



ويبدو في الظاهر كما لو كان يستهدف غايات تعلق على المصالح الضيقة لهذا الجانب أو ذلك ، بحيث يصعب على القارئ العادي أن يجد بوضوح الطرف الذي ينتمي إليه . ولكن قليلا من التروي قليل بأن يكشف عن موقفه الحقيقي ، الذي استطاع أن يقول باطمئنان أنه كان متحازا لشعبه على حساب العرب ، وعلى حساب الحقيقة .

لقد كان ماركيز في اتجاهه العام يهوديا غير متعصب . ولكنه في الوقت ذاته لم يكن يهوديا متمردا ، على غرار اسبينوزا أو ماركس . وكان قبوله أن يشتغل سنوات طويلة في جامعة برانديس Brandeis الأمريكية أمرا ذا دلالة : إذ أن هذه الجامعة يهودية صريحة ، في تكوينها وفي اتجاهها انثقافي وفي أساتذتها وطلابها . وليس في هذا ما يعيب استاذ يهوديا حاربا من الحكم النازي ، ولكن اليهودي المتمرد لا يقبل أن يقوم بمهمة كهذه . فهو إذن كان متحررا لم يصل إلى درجة التمرد .

وكن هذا التحرر كانت له حدود لا يتعداها ، وكان من الطبيعي أن يضيق نطاقه في أحيان معينة : هي تلك التي يشعر فيها بأن هناك فرصة لمجيد الشعب الذي ينتمي إليه ، أو للدفاع عنه ضد خطر يهدده . على أنه في أغلب الحالات التي كان يتعاطف فيها مع شعبه كان يسبر عن رأيه تعبيرا غير مباشر ، يتم عن تمجيد لا شعوري على الأقل لهذا الشعب .

فمن المعروف أن ماركيز لا يؤمن بيسورية الطبقة العاملة في البلاد الصناعية المتقدمة ، لأن النظام السائد قد استوعب هذه الطبقة في داخله وربط مصالحها بمصالحه ، بحيث تحول بها من طبقة ثورية بالقوة إلى طبقة محافظة أو مسالمة بالفعل . ولقد كان البديل الذي يكمن فيه أمل البشرية في التمرد على الأوضاع الجائرة السائدة ، هو تلك الفئات الهامشية ، المضطهدة ، ذات الجنس الآخر واللون الآخر . تلك الفئات التي لا تندمج في المجتمع ، لأنها مرفوضة أو منبوذة منه ، هي في نظر ماركيز صانعة التاريخ في مستقبل البشرية . وليس من الصعب أن يدرك القارئ تشابها واضحا بين أوصاف هذه الفئات الهامشية ، وأوصاف الأقليات اليهودية في المجتمعات التي تميش فيها . فهي بدورها « حسب الصورة المسالفة » خارجة عن المجتمع ، تنتمي إلى « جنس آخر » ، وهي مضطهدة ، تعيش على الهامش . . والأهم من ذلك أنها « غير مندمجة » بطبيعتها ، بل

أنها لا تسعى أصلا إلى الاندماج في مجتمعاتها . . فهي في انغلاقها على نفسها ، وفي انعزالها عن مجتمعاتها ، تحقق اشترط الأساسي الذي يراه ماركيز ضروريا لكل فئة قدر لها أن تصنع التاريخ ، وتحقق المعجز ، وتخلص البشرية من اغترابها في العصر الحاضر .

لذلك اعتقد أن تأكيد ماركيز للصور التي تقوم به الأقليات المضطهدة في تحرير البشرية ، ونظرته إليها بوصفها وريثة الروح الثورية ، وأمل الإنسانية الوحيد ضد قوى الظلم والدمار ، كان فيه تأثير ضمني بموقفه من حيث هو مفكر ينتمي إلى شعب يعد نفسه إقليد مضطهدة حيثما كان . . والدليل على صحة هذا التفسير أن ماركيز قد استخدم لفظ « الجيتو ghetto » للدلالة على هذه الفئات التي يرى أنها صانعة التاريخ ، وهو لفظ معروف مشتق من التراث اليهودي بالذات . وإذا كان من الشائع لدى بعض الكتاب استخدام هذا اللفظ للتعبير عن الأقليات المضطهدة بوجه عام ، فإن استخدام ماركيز له يزيد من قوة الارتباط بين الفئة التي لا تقبل العيش في ظل استبداد المجتمع الصناعي المتقدم ، وبين الطوائف اليهودية بالذات .

ومن المؤكد أن صورة اليهودي هي أول صورة تقفز إلى ذهن القارئ ، وتبعث فيه إحساسا لا شعوريا بأن اليهود هم على الأقل فئة رئيسية من الفئات التي ستخلص البشرية من مظالم النظم السائدة ، حين يقرأ السطور التي يصف فيها ماركيز ، قرب نهاية كتاب « الإنسان ذو البعد الواحد » ، تلك الفئات الهامشية التي هي معقد الأمل في الثورة على استبداد المجتمع الصناعي ، فيقول : « إنها قوة بدائية تخالف قواعد اللعبة ، وهي إذ تفعل ذلك إنما تكشف زيف هذه اللعبة . وعندما يتجمعون ، وعندما يسبون في الطرقات بلا سلاح ، وبلا حماية ، مطالبين بأبسط الحقوق المدنية ، يعلمون أنهم يمرضون أنفسهم للكلاب وللحجارة ، وللغابيل ، وللسجن ، وللمسكرات التعذيب ، بل وللموت » .

إن صورة مخلص البشرية ، عند ماركيز ، تحمل إذن ملامح يهودية واضحة . وأغلب الظن أن هذا التشابه كان لا شعوريا ، مستمدا من تعاطفه مع الشعب الذي ينتمي إليه ، وعجزه عن التحرر من تراثه الطائفي . ولكن آراء ماركيز في هذا الموضوع لم تكن كلها تتخذ هذه الصبغة الضمنية



بالعالم المادى للامبريالية . وهكذا يحدث انقسام
موضوعى ليدى اليسار بين التضامن الذهنى أو
الفكرى (مع العرب ، بسبب عدائهم للامبريالية)
والتضامن العاطفى (مع اسرائيل) .

ويقدم ماركيز بعد ذلك رأيه فى هذا الموضوع
بوصفه رأيا شخصيا ، وليس تحليلا موضوعيا
للموقف . ومن المؤكد أن تأكيد وجود تعارض بين
رأيه الشخصى وبين التحليل الموضوعى هو فى
ذاته أمر ذو دلالة واضحة . ولكنه على أية حال
يقدم فى هذا الصدد عرضا مسهبا لوجهة نظره فى
هذا الموضوع . ولما كان هذا العرض هو الموضوع
الوحيد الذى اهتمت فيه الى رأى صريح ومفصل
لماركيز فى هذا الموضوع الحيوى ، فقد آثرت أن
أقدمه الى القارئ العربى كاملا ، لكي يتبين له
كيف كان هذا الفكر المشهور ينظر الى قضية
نزاعنا مع اسرائيل فى أعقاب حرب عام ١٩٦٧ .

غير المباشرة . ففى نص واحد على الأقل عبر ماركيز
عن آرائه فى قضية النزاع العربى الاسرائيلى
تعبيرا صريحا ، وكان ذلك فى كتاب « نهاية
اليوتوبيا La fin de l'utopie » (الترجمة
الفرنسية . ص ١٢٨ - ١٣٠) . فى هذا النص ،
الذى يسجل حوارا طويلا دار بين ماركيز وبين
بعض زعماء الحركة الطلابية فى بلاد متصدعة ،
تحدث ماركيز عن النزاع فى الشرق الأوسط ،
وكان ذلك فى سياق حديث أعم عن الرأسمالية
المتقدمة والعالم الحديث . وكان زمن الحديث هو
عام ١٩٦٨ .

وقد بدأ ماركيز بالقول ان هذا النزاع قد
أحدث انقساما بين قوى اليسار . ذلك لأن
اليسار ظل ينحاز الى صف اسرائيل ، وهو أمر
مفهوم تماما ، ولكن هذا اليسار - ولا سيما
الماركسى منه - لا يستطيع من ناحية أخرى أن
يتجاهل أن العالم العربى ، فى جزء منه ، مندمج

« انكم ستفهمون اننى اشعر بنفسي متضامنا مع اسرائيل لأسباب شخصية جدا ،
وهي في الوقت ذاته ليست شخصية فقط . فليس في استطاعتي ، أنا الذى أعلنت
مرارا أن العواطف والأفكار الأخلاقية والمشاعر تنتمى الى السياسة ، بل الى العلم
ذاته . ليس في استطاعتي الا أن أرى في هذا التضامن أكثر من مجرد تحيز شخصي .
فأنا لا أستطيع أن أنسى أن اليهود قد اضطهدوا وظلموا قرونا طويلة ، وأن ستة ملايين
منهم قد أبادوا منذ عهد ليس بالبعيد . تلك حقيقة واقعة . فإذا ما اهتمت هؤلاء الناس
آخر الأمر الى مكان لا يخشون فيه اضطهادا ولا ظلما ، فليست أملك الا أن أتضامن
مع هدف كهذا . واني لسعيد بأن أكون في هذه النقطة متفقا مع سارتر ، الذى قال :
« إن كان ثمة شيء ينبغي أن نمنع حدوثه بأى ثمن ، فذلك هو حرب إبادة جديدة ضد
اسرائيل . تلك هي المقدمة التى ينبغى البدء بها من أجل الإجابة عن السؤال الذى
تطرحه اسرائيل ، وهي مقدمة لا تلزمنا بالموافقة على كل أفعالها ، كما أنها لا تلزمنا
بتقديم تأييدنا الى الطرف المضاد .

ولأشرح ما أعنيه ، فأقول ان من الممكن النظر الى اقامة دولة اسرائيل على انه
عمل ظالم ، من حيث أن هذه الدولة أقيمت على ارض غربية ، وبفضل اتفاق دولي ،
دون عمل حساب بالمعنى الصحيح للسكان الأصليين والمستقبلهم . ولكن هذا الظلم
لا يمكن إصلاحه بظلم آخر أفدح . فالدولة موجودة ، ولابد أن تتفاهم مع جيرانها
المعادين لها : هذا هو الحل الوحيد .

واني لأعترف بأن اسرائيل قد أضافت ظلما آخر الى هذا الظلم الأول . فهمي قد
عاملت السكان العرب بطريقة أقل ما توصف به هو أن من الممكن الاعتراض عليها -
وهو أخف الأوصاف . لسياستها تكشف عن سمات عنصرية وقومية كان ينبغي ،
ومازال ينبغي ، أن نرفضها بوصفنا يهودا . فلا يصح أن يوافق المرء على أن يعامل
العرب في اسرائيل بوصفهم مواطنين من الدرجة الثانية أو الثالثة ، حتى لو كانت
المساواة القانونية متبوذة لهم .

وهناك ظلم ثالث (ولعلكم ترون اننى أجعل مهمتي أكثر مشقة) هو أن سياسة
اسرائيل الخارجية ، منذ انشاء دولتها ، كانت تسير السياسة الخارجية الأمريكية
مسايرة تامة أكثر مما ينبغي . ففي الأمم المتحدة لم يحدث مرة واحدة أن اتخذ مندوب
اسرائيل موقفا يؤيد معركة التحرر التى يخوضها العالم الثالث ضد الامبريالية . وهذا
ما أتاح التوحيد بين اسرائيل والامبريالية ، وبين العرب والعداء للامبريالية .

وفي هذه الناحية بدورها ، لا ينبغي أن ييسر المرء مهمته أكثر مما يجب .
فالعالم العربي ليس وحدة . وانكم لتعلمون ، مثلى ، انه يتألف من دول ومجتمعات
تقدمية ورجعية . فإذا ما تحدث المرء عن الدعم المقدم الى الامبريالية ، كان في استطاعته
أن يستنسل أيهما أنفع للامبريالية : أصوات اسرائيل في الأمم المتحدة أم كمسيات
اليتزول التى تقدمها هذه الدولة العربية أو تلك بلا انقطاع . وقد استوفى تقديم
هذه الكميات مرة أخرى . وثانياً ينبغي أن نتذكر أن اسرائيل قد اقترحت التفاوض
مرات عديدة ، ولكن ممثلي البلاد العربية رفضوا ذلك الاقتراح . وثالثاً فهناك حقيقة
واقعة هي أن ممثلي للعرب ، ليسوا بأقلامهم أهمية ، قد اعلنا صراحة انه ينبغي أن
تشن ضد اسرائيل حرب إبادة . هذه حقيقة واقعة (ومن المؤسف أن في الامكان
التيقن منها) . في هذه الظروف ، يستطيع المرء أن يفهم ويرر حرباً وقائية ، كذلك
الحرب التى شنت ضد مصر وسوريا والأردن .

فما الذى ينبغي عمله من أجل وضع حد لهذه البؤرة المخفية للنزاع ؟ من المؤسف
أن النزاع بين اسرائيل والدول العربية قد أصبح منذ وقت طويل نزاعاً بين الولايات

المتحدة والاتحاد السوفيتي ، وانتقل من المستوى المحلي الى مستوى الدبلوماسية
- الدبلوماسية العلنية والخفية - والى التنافس على تقديم الاسلحة الى الطرفين
المتنازعين • والمشكلة الكبرى الآن هي ارجاع هذا النزاع الى حدوده الأصلية •

فمن واجبا أن نفعل كل ما في وسعنا لكي يتلاقى ممثلون لاسرائيل وللعرب
ويحاولوا حل مشكلاتهم بطريقة مشتركة - والحمد لله أن هذه المشكلات ليست هي
مشكلات الدول الكبرى • والمثل الأعلى هو بالطبع أن توضع هذه المناقشات أساس
تكوين جبهة مشتركة من اسرائيل وخصومها العرب ضد تدخل القوى الامبريالية •
ولو قامت مثل هذه الجبهة لكانت شيئا ظهر في آوانه • ذلك لأن البلاد العربية
بدورها في حاجة الى ثورة اجتماعية : وهو أمر ينبغي ألا ننساه • بل إن هذه الثورة
قد تكون أشد إلحاحا من تدمير اسرائيل » •



تثير الدهشة حقا أن يلجأ مفكر « نقدي » ، لم
تخدعه المظاهر السائدة في أشد المجتمعات
الصناعية تقدما ، ونفذ بفكره الى « الجوهر »
فاهتدى فيه الى الحقيقة من وراء القناع المزيف -
الى حجج سطحية وأهية كهذه ، لكي يتخذ منها
نقطة البدء ، والركيزة الأساسية ، في مناقشة
قضية النزاع العربي الاسرائيلي ، وليس لهذه
الظاهرة من تحليل سوى أن التعاطف المفرط
(الذي لا يفصله عن التعصب سوى فارق كمي)
قد أسكت صوت العقل فيه لكي يعطي صوت
الم عاطفة المجردة • وهذه بدورها حقيقة اعترف بها
ماركيوز ، وحاول أن يفضيها في صيغة مبدأ عام ،
هو أن العوامل العاطفية والأخلاقية ينبغي أن
يكون لها مكان في السياسة ، بل في العلم ذاته •

وعلى الرغم من أن ماركيوز يعلن ، في هذه
الحالة ، مبدأ يمكن أن توجه اليه اعتراضات
لاصحر لها ، فاننا نود فقط أن نشير الى أن
العواطف التي يجب أن يسمح لها بالتأثير في
السياسة لابد أن تكون مرتكزة أصلا على أساس
عقلي • فالوضع السليم هو أن يقتنع العقل أولا ،
ثم تأتي العاطفة بعد ذلك لكي تضفي الى حكم
العقل طاقة تدعوه وتزيد من حساسية الانسان له •
أما ذلك النوع من العاطفة - الذي لا يكون
الانسان قد استمع فيه أولا الى صوت العقل ، فقد
عانت منه البشرية ويلات كثيرة ، يعرف ماركيوز
ذاته واحدة من أشدّها قسوة ، وأعني بها تجربة
الحكم النازي • وإنه لمن سخرية الأقدار حقا أن
يقف ماركيوز ، الذي طالما ندد باحتقار النازية
للعقل ، وأكد أن هذا الاحتقار ذاته هو الذي يفسر

هذا النص الهام يثير أسئلة كثيرة حول مدى
تقدمية تفكير هربرت ماركيوز • فهو كمادته في
جميع مواقف ينقد الطرفين معا ، ويدافع في
الوقت ذاته عن جوانب معينة من سياستهما ،
ويتخذ بذلك أمام مستمعيه مظهر الفكر المحايد •
ولكن ليس من الصعب أن يدرك القاري من وراء
هذا الحياد الظاهري اتجاها قويا الى تأييد وجهة
النظر الاسرائيلية • ولندكر دائما أن الدعاية
الذكي ليس هو الذي يتحاذ على طول الخط ،
بل هو ينقد أولا - ليكسب الثقة - ثم ينحاز
في إطار من هذا النقد •

ومن الواضح أن ماركيوز لم يحاول أن
يخفي انحيازه لاسرائيل بناء على أسباب وصفها
بأنها « شخصية جدا » ، وهي في الوقت ذاته
ليست شخصية فقط • أما الأسباب الشخصية
فهي عقيدته وثقافته اليهودية (وهي عوامل لم
تمنع مفكرين آخرين مثل رودانسون أو ليلنثال
من مهاجمة هذه الدولة ، بل ورفض فكرة اقامتها
من حيث المبدأ) • وأما الأسباب التي « ليست
شخصية فقط » فهي أسباب عاطفية وأخلاقية ،
يردد فيها ماركيوز النص القديسي ، قصة الملايين
السنّة من اليهود الذين قضت عليهم النازية ،
وقصة الشعب المضطهد الذي « اعتدى » أخيرا الى
مكان آمن ، ومن ثم فلا بد من التضامن معه •

ولسنا نود أن نضيف ردا جديدا على هذه
الحجج البالية التي يستطيع أن يكشف خداعها
كل من لديه أبسط الملم بحقائق المشكلة • ولكن
مايعننا في الأمر هو مستوى هذه الحجج ذاتها ،
والمبادئ التي ترتكز عليها • فمن الأمور التي

من جنوره • انه اذن يتعلق مشاعر مستعميه ، ويوهمهم بأن اسرائيل سيكون في استطاعتها يوما ما أن تشارك في تحقيق الأهداف التي يسعون إليها ، وبذلك يضيف عليها صورة تقديمية هي أبعد ما تكون عنها •

وأغرب ما في الأمر أن ماركيز يفترض ضمنا ، في بداية حديثه ، أن انحياز اليسار لاسرائيل أمر « مفهوم تماما » • انه يأخذ التزييف الذي وقعت فيه جبهات يسارية معينة على أنه حقيقة مسلم بها ، وينظر إلى الأمر الواقع غير المنصف على أنه الحقيقة الواجب • وهو في تسليمه هذا يزيد من تأكيد الفكرة الباطلة التي تعد اسرائيل ، وفقا لها ، دولة تقدمية تحمل مشعل الحضارة في المنطقة التي تعيش فيها • وانه لمن الغريب حقا أن يتناسى ماركيز الأمر المسيس الدينية والعنصرية التي قامت عليها دولة اسرائيل ، ويتجاهل اصرار اليهود على رفض الكفاح من أجل الاندماج السوي في المجتمعات التي يعيشون فيها ، لكي يؤكد أن عواطف اليسار تتجه بطبيعتها نحو اسرائيل ، وأن عقله يتجه نحو المصالحين للامبريالية من العرب • وأحسب أن اليسار الذي يعاني من انقسام كهذا بين عقله وعواطفه لا يستحق أن يكون يسارا بأي معنى من المعاني •

وعلى أية حال فقد اتبع ماركيز في تعليقه هذا على القضية العربية الاسرائيلية أسلوبه المفضل ، الذي يتعلق فيه مشاعر الشباب ، ويندمج اندماجا تماما مع طريقتهم في النظر إلى الأمور ، ولكنه يقدم في الوقت ذاته إحصاءات ضمنية تكشف عن اتجاه مضاد إلى حد بعيد للتقدمية الحقبة التي يدافع عنها هؤلاء الشباب •

هذا الموقف يمثل نموذجا مصغرا لطريقة ماركيز العامة في التفكير • ولو اتسع المقام لتضمن هذا المقال اثباتا مفصلا لهذا الحكم • وحسبي الآن أن أقول أن تفكير ماركيز ليس في رأيي ، من ذلك النوع الذي سيكتب له البقاء طويلا ، وأن عبادة الشباب الناصر له ، التي أخذت بوادر تضائلها تظهر في الآونة الأخيرة ، ستختفي في المستقبل ، وسيدرجه التاريخ ضمن تلك الفئة التي تلعب سريريا وتنطق سريريا ، لأن التناقض الدائم وقف على المفكر الأصيل ، الثابت على المبدأ ، الذي يعدد مجال انتمائه بوضوح ويظل ملتزما إياه حتى النهاية •

نزوعها العدواني إلى هدم كل القيم الانسانية — لكي يدافع عن مبدأ العاطفة المجردة في السياسة ، ناسيا أن العواطف نسبية ، وأنها يمكن أن تبرر كل شيء ، وأن العطف على اليهود المضطهدين حين يصل إلى حد تشريد شعب بأكمله من أجلهم لا يشكل ظلما انسانيا صارخا فحسب ، بل يشكل أيضا عدوانا صارخا على العقل • وحين يدعى ماركيز طابع المفارقة هذا بقوله ان الدولة موجودة ، وأن الحل الوحيد هو أن تتفاهم مع جيرانها المعادين لها ، فانه يزيد موقفه سوءا ، إذ يتحدث بمنطق الأمر الواقع الخاضع للقوة الغاشمة ، ويخجل عن نفسه — في هذه النقطة بالذات — رداء الفيلسوف ، محب الحكمة والباحث عن الحقيقة •

ومن وراء مظهر الحياد الزائف ، الذي يعدد فيه خطأ لهذا الطرف وخطأ لذلك ، وميزة لهذا الطرف وأخرى لذلك ، يعتمد تفكير ماركيز في المشكلة بمقالات مضللة ، فيفترض أن الخدمة الوحيدة التي تؤديها اسرائيل للامبريالية هو أنها تمنحها صونها في الأمم المتحدة ، وهو يعلم جيدا أن المسألة ليست مسألة صوت زائد يضاف إلى صف الامبريالية في هيئة دولية لا تملك حتى الآن قوة تنفيذية ، وأنها ما تخلم الامبريالية عن طريق سياسة كاملة تمارسها في الشرق الأوسط ، أصبحت بفضيلها وسيلة الامبريالية في ارباب دول المنطقة وتخريب اقتصادها • أما الوجه القابل ، وهو تقديم دول الشرق الأوسط لتزولها إلى الامبريالية ، فإن ماركيز يخدع نفسه اذا ظن أن الدول العربية لها فيه خيار ، ويعلم أن اسرائيل ذاتها من أهم الأسلحة التي تستخدم ، بصورة غير مباشرة ، لكي يصبح وصول بتزول الشرق الأوسط إلى دول الغرب أمرا مضمونا •

ان ماركيز يخاطب ، في هذا الحديث ، جمهوره المفضل ، الذي جلب له الشهرة ، وأعنى به ممثل الحركات الطلابية اليسارية • وهو يخاطب هذا الجمهور بنفس منطق ، انه يعلم مدى عداة الطلاب اليساريين للامبريالية العالمية ، ولذلك يدعو في نهاية حديثه إلى ما يصفه بأنه الحل الأمثل ، وهو تكوين جبهة مشتركة من اسرائيل وخصومها العرب تقف في وجه القوى الامبريالية • هذا الحل يرضى مستمعيه إلى أبعد حد ، لأنه يتمشى مع الأهداف التي يكافحون من أجلها ، ولكن ماركيز أول من يعلم باستحالته العملية ، إذ أن عداة اسرائيل للامبريالية معناه تغيير كيانها

النظرية النقدية عند ماركيوز

تسمير كرم

تعتبر المحاولة الأساسية لهربرت ماركيوز في مجال الفلسفة النقدية - وهو الاصطلاح الذي يفضلته للإشارة إلى تفسيره الخاص للفلسفة الماركسية - محاولته لتعميق الصلة في الفلسفة الحديثة بين الفلسفة كفكر نظري بعثت الموضوعات الاجتماعية • فالمادية الماركسية ((إذ تربط في جنودها بين مشكلة الماهية والممارسة الاجتماعية تميد بناء مفهوم الماهية في علاقته بكل المفاهيم الأخرى عن طريق توجيهه نحو ماهية الإنسان (١) وماهية الإنسان هي في رأي ماركيوز مثل أعلى يمد ممارستنا الحالية ويهديها نحو شكل من الحياة الاجتماعية يمثل الانجاز الحقيقي لكل ما يريد به الإنسان عندما يفهم نفسه في إطار إمكاناته • • • فقد أدركت النظرية النقدية مسئولية الظروف الاقتصادية عن العالم القائم واستوعبت الإطار الاجتماعي الذي انتظم فيه هذا الواقع حتى لقد أصبحت الفلسفة فرعاً سطحياً من فروع المعرفة ، وأصبح من الممكن تناول المشكلات المتعلقة بإمكانات الإنسان وإمكانات العقل من زاوية علم الاقتصاد • وهكذا يرجع ماركيوز الفضل إلى النظرية النقدية في تفسير الإنسان وعالمه في إطار وجوده الاجتماعي بعد أن كانت الفلسفة المثالية تردده إلى مفاهيم فلسفية • وعنده أن المادية ترتبط بالنظرية الاجتماعية بمنصرين أساسيين هما الاهتمام بالسعادة الإنسانية ، والاقتناع بإمكان بلوغها عن طريق تغيير الظروف المادية للوجود والمجتمع الجديد الذي ينشأ عندئذ يكون بمثابة

● لقد كان العنصر الطوباوي لفترة طويلة العنصر التقمصي الوحيد في الفلسفة •

● بدون الحرية والسعادة في علاقات الناس الاجتماعية تظل حتى أكبر زيادة في الانتاج وفي إزالة الملكية الخاصة لوسائل الانتاج مشوبة بشوائب الظلم القديم • •

● بدون ائتيال تظل كل معرفة فلسفية في قبضة الحاضر أو الماضي ومقطوعة الصلة بالمستقبل الذي هو الصلة الوحيدة التي تربط الفلسفة بالتاريخ الحقيقي للإنسانية •

هربرت ماركيوز



هربرت ماركيز

عن السعادة تعتمد على ظروف ذلك العالم الخارجى كهدف للإنسانية . وهكذا فإن الفكرة المحدودة عن الحرية فى الفكر البورجوازى أدت الى فكرة محدودة بالمثل فى السعادة . لقد ركمت الفلسفة أمام النظام البورجوازى لأنه فى عالم لا يخضع للعقل تكون الدولة دولة اللا حرية ولا تكون الحرية إلا مظهرا خارجيا . ويصبح العقل والحرية مهمتين يتعين على الفرد أن يحققهما داخل نفسه فقط ، لأنه يستطيع أن يفعل هذا بغض النظر عن ظروف العالم الخارجى . بهذا المفهوم المحدود للحرية « الداخلية » فإن الشخص الذى ولد مشلولاً والذى لا تسمح ظروف التقدم الطبى بعلاجه يتغلب على هذا الوضع عندما يعطى العقل والحرية مجالاً داخل وجوده المشلول ، أى أن يحدد من البداية حاجاته وأفعاله وأهدافه كحاجات وأفعال وأهداف شخص مشلول .

تلك كانت الطريقة التى بها واجهت الفلسفة مشكلة العلاقة بين الضرورة والحرية . وهى طريقة لا تستطيع الحرية فيها أن تنتهك الضرورة أبداً . فالإنسان يرتب أموره فى إطار الضرورة ولا يستطيع أن يخرج عنه . أنها تلعب إلى أن الاكتفاء الذاتى والاستقلال عن كل ما هو آخر وغريب هو الضمان الوحيد لحرية الذات . وما لا يتوقف على الآخر حر . ومن ثم أصبحت الفلسفة تؤمن أن أعلى حالات الوجود هى « الوجود فى الذات » . فالشيء يكون أصيلاً

« الخلق الحر للأفراد الأحرار » ، إذ يكون بمثابة تحقق العقل باعتباره تنظيمًا عقلياً للإنسانية .

العقل والحرية والسعادة

وفى الفلسفة النقدية يرتبط مفهوم العقل بمفهوم الحرية ، إذ أن أى حكم انسانى يكون خالياً من المعنى إذا لم يكن الإنسان فى إصداره له حراً يخضع كل ما يواجهه لقوانين العقل ومقتضياته . « أن صفات العقل لا تدوم إلا من خلال الحرية » . فهذه الصفات ليست سوى وسائل للحرية ، لا تسعى إلا للحرية ولا تنتج إلا الحرية . ويمبر ماركيز هنا عن نفس المعنى الهيجل المستمد من كل التراث الفلسفى السابق، وهو مفهوم التوحيد بين العقل والحرية على أساس أن الحرية هى العنصر الشكى للمقلانية ، وهى الشكل الوحيد الذى يمكن أن يكون عليه العقل . ولهذا يقول ماركيز أن الفلسفة عندما وصلت إلى مفهوم العقل باعتباره حرية قد وصلت إلى ما منتهاها . وهو فى هذا يتفق مع هيجل نفسه فى أن الفلسفة وصلت عنده إلى منتهاها .

الحل المثالى لمشكلة الحرية

ولكن الفلسفة البورجوازية - فلسفة النظام القائم فى المجتمع البورجوازى - تدرك عجز الإنسان أزاء عالمه الخارجى ، ترفض أى فكرة

تنظيم اجتماعي يستطيع الأفراد فيه أن ينظروا
- بصورة جماعية - حياتهم وفقا لحاجاتهم * (٣)

ان النظرية الاجتماعية حين تبرهن على امكان
تحويل البنيان الاقتصادي للعالم الخارجي
- للمجتمع - تكفل القيادة النظرية لتلك الفئات
التي يتعين عليها - بحكم موقعها التاريخي وموقفها
التاريخي أيضاً - أن تحدث التغيير . وهذا
ما يصفه ماركيز باهتمام الفلسفة الجديدة
« الانشغال بالإنسان » . ولكن - يتساءل
ماركيوز - ماذا لو أن القوى التي كان المفروض
أن تحدث التغيير قد تم قمعها وبدا أنها هزمت ؟

الطوباوية تقدمية ٢

على عكس الأمر في المذاهب الفلسفية (غير
النظرية النقدية) لا تكون الحرية الإنسانية
شيئاً أو شيئاً بائناً يترك كل شيء في العالم
الخارجي على ما هو عليه . فالحرية في الفلسفة
النقدية تعني إمكانية حقيقته وعلاقة اجتماعية
يتوقف عليها تحقق المصير الإنساني . وعند
مرحلة معينة من التطور يبرز من جديد الطابع
البناء للنظرية الاجتماعية . وهي نظرية لا تكفي
من البداية بمجرد تسجيل وتنظيم الواقع . فهي
- على خلاف الفلسفة المثالية - تشتت أهدافها
دائماً من الاتجاهات الحاضرة للعملية الاجتماعية .
وهي من ثم لا تخشى من اتهام النظام الجديد الذي
ترمي إلى إقامته بالطوباوية . « ولقد كان العنصر
الطوباوي لفترة طويلة العنصر التقدمي الوحيد
في الفلسفة » (٤) . ان النظرية الاجتماعية شيء
أكثر من مجرد علم الاقتصاد . فان الاقتصاد
السياسي قد أقام الفرق بينه وبين النظرية
الاجتماعية عنصراً نقلاً للجسود الاجتماعي
بإعلانه أن كل ما هو غير اقتصادي
يكون داخلي في الاقتصاد إلى الحد الذي يسيطر
فيه اقتصاد غير خاضع للسيطرة (أي اقتصاد
حر - أو فوضوي) على العلاقات الإنسانية كلها .
وعندما تزول هذه السيطرة بالفعل فإن التنظيم
العقلي للمجتمع الذي تسعى إليه النظرية النقدية
يكون أكثر من مجرد ترتيب اقتصادي جديد
والعامل الحاسم هنا هو خضوع الاقتصاد

حينما يكون معتمداً على ذاته قادراً على الحفاظ
على ذاته غير متوقف على أي شيء غيره . وهذا
الوجود يمكن بلوغه - فيما ترى الفلسفة المثالية -
عندما تمتلك الذات العالم حتى لا يهود من
الممكن حرمانها منه .

وترى الفلسفة النقدية أن هذا المفهوم لارتباط
العقل بالسيادة وارتباط الحرية بالضرورة في
الفلسفة المثالية انعكاس لحقيقة « أن تكوين
العالم كان دائماً يتم قبل الفعل الحقيقي للفرد » ،
أن الذات لا تستطيع أن تأخذ ما هو موجود وتجعل
منه شيئاً آخر . ومن هنا تتجرد الفلسفة المثالية
البورجوازية من صفه الأيديولوجية ، إذ أن
مفهوم الأيديولوجية لا يكون له معنى الا حينما
يوجه إلى اهتمام النظرية بتغيير البنيان
الاجتماعي . ولهذا يقول ماركيز « ان مذاهب
فلسفية لا تحصى ليست الا مجرد أيديولوجيات
تندمج - بصفتها أوهاماً عن عوامل اجتماعية ما -
في أجهزة عامة للسيطرة . ولكن المذهب العقلي
المثالي لا ينتمي إلى هذه الفئة » (٥)

لقد كانت الملامح التي تبدي فيها هذا المذهب
في المجتمع البرجوازي هي : الأنا المجرد والعقل
المجرد والحرية المجردة . فقد كان تصوره للعقل
الخالص هو أنه عقل مستقل عن كل خبرة ،
ولهذا تحاول المثالية أن تبقى الفكر « في حالة
نقاء » فتقوم بالدور المزدوج الغريب الذي تعارض
فيه كلا من المادية الحققة للنظرية النقدية والمادية
الزائفة للتطبيق البرجوازي . ان الفرد في
المجتمع البرجوازي يحتاج على العالم بأن يجعل
نفسه والعالم على السواء حريين وعقلين في مجال
الفكر وحده . ومن هنا كان الطابع الفردي لتلك
الفلسفة المثالية التي تسخويع تفرد الفرد في
أطار اكتشافه الذاتي .

قيادة نظرية للتغيير

ان احتياج المذهب العقلي على العالم أو نقده له
مثاليا لا يمتد إلى الشروط المادية للوجود على حين
أن الاحتياج المادي والنقد المادي ينشآن عن
صراع الجماعات المهورة من أجل حياة أفضل ،
ويبقى هذا الاحتياج والنقد مرتبطاً على الدوام
بالمسار الفعلي لهذا الصراع . « فإذا كان العقل
يعني تشكيل الحياة وفقاً لقرارات الناس الحر على
أساس من معرفتهم ، فإن مطلب العقل يعني خلق

هي التي تحدد عملية العمل • وهذه بدورها لا تكون عملية « عقلية » الا حين تكون المصلحة التي تحققها هي مصلحة حرية الجماهير وسعادتها • وإعمال هذا العنصر يجرد النظرية من واحد من خصائصها الجوهرية • أنه يزيل من صورة الانسانية المتحررة فكرة السعادة ، بينما هذه الفكرة هي التي تميزها عن كل انسانية سابقة • « بدون الحرية والسعادة في علاقات الناس الاجتماعية تظل حتى أكبر زيادة في الانتاج وفي ازالة الملكية الخاصة لوسائل الانتاج مشوبة بشوائب الظلم القديم » • (٥) ان المجتمع البورجوازي - بكل أشكاله - يقف ضد سعادة الانسان في جانبيه : الأول جانب ارتباطها بالحرية ، والثاني هو عجز المجتمع البورجوازي عن التوفيق بين سعادة الفرد وسعادة المجموع ، بين السعادة الخاصة والسعادة العامة • ومن هنا يصف ماركيزوف مفهوم التسامح في المجتمع البورجوازي بأنه « في أكثر مظاهره تألوا يختم قضية التمتع ... فليست هناك قوة أو سلطة أو حكومة - في الوقت الحاضر - تترجم التسامح التحسري الى ممارسة عقلية » • (٦)

اما النظرية النقدية فانها تدافع عن امكانيات الانسان المعرضة للأخطار والمخاطر بها ضد الجبن والخيانة • وأساس مقولاتها هو مطلب تحرير العلاقات الانسانية كلها من خلال ازالة الظروف المادية التي كانت قائمة في الماضي • واذا كانت النظرية النقدية تشير - وسط اليأس السائد اليوم - الى أن الواقع الذي ترمى الى خلقه لابد أن يضم حرية الأفراد وسعادتهم ، فهي اما تتبع الاتجاه الذي تعدده مفاهيمها الاقتصادية ، وليس ارتباطا منها بفلسفة ما • ونقد الظروف الجارية وتحليل اتجاهاتها يتضمن بالضرورة مكنات موجهة للمستقبل والبنية النظرية التي تخلفه النظرية النقدية ليس بلحاظ ولا امتدادا لعلم الاقتصاد وانما هو علم الاقتصاد نفسه في معالجته للضمان التي تتجاوز مجال الظروف الاقتصادية القائمة •

وليفة التجريد وهيكلية ماركيزوف

اما اهتمام النظرية النقدية بالفلسفة بمفهومها الصام فهو جزء من سياق معارضتها للنظام القائم • فان التزام النظرية غير المشروط بهدفها - الذي لا يمكن بلوغه الا بالصراع الاجتماعي -

يجعل النظرية تواجه باستمرار ما تم بلوغه بما لم يتم بلوغه بعد • وتعرف النظرية النقدية في الجانب الخارجى من الصراعات الاجتماعية سبب الحرية من ناحية وسبب القمع والوحشية من جانب آخر حتى وإن بدا أن الجانب الأخير هو الذي يفوز في الواقع • ان تغيير حالة معينة ليس بالطبع من عمل الفلسفة • ان الفيلسوف يستطيع فحسب أن يشترك في الصراعات الاجتماعية طالما لم يكن فيلسوفا محترفا • فهذا أمر يفرضه تقسيم العمل في المجتمع البورجوازي بين العمل الذهني والعمل اليدوي ، وهو تقسيم ناتج عن الفصل بين وسائل الانتاج الذهنية والمادية • ولقد فشلت الفلسفة في أن تتغلب على هذا التقسيم ولم تحل المفاهيم الأساسية للفلسفة - مثل الصلوق والعقلانية واللاعقلانية والمنطق والميتافيزيقا والوضعية والمادية - تحليلا اجتماعيا يربط المعتقدات الفلسفية بالوضع الاجتماعي • وفي مقابل ذلك تعبر كتابات ماركيزوف عن ثقة كبيرة لديه بأن الاقتصاديين الماركسيين قد قاموا بهذه المهمة عندما حللوا بنجاح الاتجاهات التاريخية للاقتصاد الرأسمالي، وإن كانت هذه الكتابات تعبر في الوقت نفسه عن استعداد - يختلف فيه عن غيره من المفكرين الماركسيين - للاعتماد على المجرّدات • فهو يتحدث كثيرا عن « الانسان » أكثر مما يتحدث عن « الناس » وعما يرغب الانسان أو يفعله أو يصان • ومن هنا يظهر التشابه بين ماركيزوف والهيكلين والشمبان الذين هاجمهم ماركس واتهمهم بأنهم بدلا من أن يحولوا النظرية الى هاد للحقائق التجريبية للمجتمع المصاصر ، كانوا يستخدمونها كسلسلة من التجريدات التي لا يستطيعون من خلالها أن يروا المجتمع الا بصورة مشوهة • ولهذا يثير البعض الافتراض بأن ماركيزوف « ليس مفكرا ماركسيا حديدا ، وانما هو بالآخرى مفكر سابق على الماركسية » • (٧) على أساس أنه ارتد الى تلك الممارسة للنقد التي هاجمها ماركس • ولقد كان الهيكلينون الشمبان - السابقون على ماركس - يستخدمون نفس كلمة « النقد » في وصف نظرياتهم على نحو ما يفصل ماركيزوف •

ولعل السبب في هذا اذا استخدمنا اصطلاح ماركيزوف ضد ماركيزوف نفسه أنه قد تحول الى فيلسوف محترف !

وقد يدعم هذا الفرض عن هيكلية ماركيزوف قوله « ان الحلول الفلسفية التي تتم بها مواجهة

مشكلة العلاقة بين الذات والمجتمع نجدها في تاريخ الفلسفة . ولا ضرورة لتحليل حتى نفهم نظرية « كانت » في التركيب الترنسنتانتالي فهي تجسد حقيقة معرفيه ... ان النظرية النقدية تسمى الى ان تبين فقط انشروط الاجتماعية النوعية الكامنة في جذور عجز الفلسفة عن وضع المشكله بطريقة أكثر شمولاً : وأن تبين أن أي حل آخر يتجاوز حدود تلك الفلسفة . وهكذا فإن اتلا حقيقة الكامنة في كل مصالحة متعاليه للمشكلة تأتي الى الفلسفة « من الخارج » ومن هنا لا يمكن انقلب عليها الا خارج اعلمسه ، و « خارج » الفلسفة هنا لا تعني العوامل الاجتماعية المؤثرة على النوعي من الخارج ، كما لو كان النوعي يوجد مستغلاً ، اما هي بالاحرى تشير الى قسم داخل إطار الكل الاجتماعي والنوعي منحرف « خارجي » بانوجود الاجتماعي طبعاً ذات الظروف الاجتماعية للعدد في المجتمع اليجوازي ابدية بالنسبة اليه ، وهي بهذا المعنى تسيير عليه من الخارج . وهذه الحرجية جعلت الحرية المجردة للذات المفردة محدنة . وتزنيبا على ذات من انقادها هو وحده الذي يجهل من الممن احصاء الحرية المجردة لجزء من استول العماء لتصلاته بين الوجود الاجتماعي والنوعي . » (أ)

وأكثر من هذا يذهب ماركيز - في عرضه للنظرية النقدية في المعرفة - الى أن المجتمع الطفاني والأيدولوجية انطيفانية يحاربان المفاهيم انكليه المجردة . فكون الانسان موجوداً عقلياً ، وأن وجوده يتطلب حريته ، وأن السعادة هي خبره الاسمي ، تلك كلها قضايا تنتشأ قوتها ابداعية التندمية بالحديد من كليتها . وسمية تعطيها طابعاً ثورياً لأن هذه القضايا تزعم أن كل الانشعابي - وليس مجرد هذا الشخص أو اولئك الأشخاص بالتحديد - ينبغي ان يكونوا عقليين واحراً وسعياً .

ملكة التحليل

ان اهتمام النظرية النقدية بتحرير الانسانية يربطها - في رأي ماركيز - ببعضنا قديمة مينة . فهي تتفق مع الفلسفة في التأكيد بأن الانسان يمكن أن يكون أكثر من ذات يجري التلاعب بها في عملية الانتاج في المجتمع الطبقي . وتكون الفلسفة قد تحالفت مع القهر ما دامت قد

جعلت مسلامها في خضوع الانسان للشرط الاقتصادي . أما النظرية النقدية فانها لا تعارض فقط علاقات الانتاج القائمة ، بل انها تعارض كل شكل من اشكال الانتاج يسيطر على الانسان بدلاً من أن يخضع لسيطرته . ويدافع ماركيز عن الجانب التجريدي في تفسيره للنظرية المادية بأنه تجريد ناشئ عن « الانتهاء نحو الحالة المستقبلية للانسان » وليس ناشئاً عن « تعاشي الأمل الواقع » . فانه لا يمكن عبور انهوة بين الواقع العقلي والواقع الراهن بالفكر التصوري . فالاحتياط بما ليس بعد حاضراً كهدف في الوقت الحاضر خيال . والصله الجوهرية بين الخيال والفلسفة واضحة من الوظيفة التي يزورها اليه الفلاسفة مثل ارسطو وكانتوهي ملكة « استخيل » . وعند ماركيز أن التخيل مفسدة فريده على « حدس » موضوع ما وإن كان هذا الموضوع غير حاضر ، وحزن سيء جديد من مادة معطه من مواد الادراك ، وبهذا فهو يسدل على درجه كبيره من الاستغلال عن المعطي وعلى درجه كبيرة من الحرية وسط عالم من اللاهية . فحين يستطيع السحيل أن يتجاوز ما هو حاضر ، يستطيع ان يتوهم المستقبل . ومع ذلك فليس ما يشعل الشعرية انتقديه وصف عالم مستقبل وإن لم تكن استجابة الخيال لمثل هذا السحدي تمثل - من وجهه انظرية النقدية - عبثاً .

ويبدو التركيز القوي على دور الخيال متناقضاً مع الطابع العلمي الصارم الذي جعلته النظرية النقدية معياراً لمفاهيمها . ويصف ماركيز الخيال بأنه أداة هائلة في مهمه التمثل المستمر للهدف في موقف يكون فيه مثل هذا المستقبل امكانيه حقيقيه « وبدون الخيال تظل كل معرفة فلسفية في قبضة الحاضر او الماضي ومقطوعة الصلة بالمستقبل الذي هو الصلة الوحيدة التي تربط بين الفلسفة والتاريخ الحقيقي للانسان » (٩)

النظرية النقدية وتقديس العلم

واذا كانت هذه علاقة النظرية النقدية بمفهوم الخيال ، فإن علاقتها بمفهوم العلم تأكيدها أن المهمة الوحيدة المتروكة للفلسفة هي توضيح أشد نتائج العلوم عموميه . فهي ترى أن العلم قد برهن بما فيه الكفاية على قدرته على خدمة تطور القوى الانتاجية وعلى فتح امكانيات جديدة



مختلفة • غان الظروف الحقيقية تقع - مبرة أخرى - تحت المستوى العام للتاريخ • ذلك أن تكبير قوى الانتاج والابقاء على مستوى الحياة منخفضا من الخصائص المميزة حتى للدول المتقدمة صناعيا • والنظرية النقدية ترتبط بهذه الحقائق ، فهي تظهر فيها كجزء من العملية التي تنقل الى الوعي الامكانيات التي بزغت داخل الموقف التاريخي الآخذ في النضج • وهذه الامكانيات محفوظة في المفاهيم الاقتصادية والسياسية للنظرية النقدية •

فهل لبي ماركيز حقا دعوة لوكاتش في كتابه « التاريخ والوعي الطبقي » لأن تتعلم المادية التاريخية أن تطبق منهجها على نفسها ؟

(١) فلسفة النفي Negations ، ص ٧٣ •

(٢) فلسفة النفي ، ص ١٤٠ •

(٣) نفس المرجع ، ص ١٤٢ •

(٤) ص ١٤٣ •

(٥) ص ١٤٥ •

(٦) « التسامح القهري » فن كتاب « نقد التسامح الخالص » تأليف روبرت • برول وولف وبارينجتون مور

وهربرت ماركيز ، لندن ، ص ٩٥ •

(٧) ماركيز • تأليف آلان دير هاكلينر ، لندن ، ص ٢٢ •

(٨) فلسفة النفي ، ص ١٥٠ •

(٩) نفس المرجع ، ص ١٥٥ •

وجود أكثر ثراء • وعلى حين كان التحالف بين الفلسفة المثالية والعلم ينوء بحمل الخطايا الناشئة عن اعتماد العلم على علاقات السيطرة القائمة في المجتمع البرجوازي ، فان النظرية النقدية في المجتمع تستلزم فصل العلم عن هذا النظام القائم • وتؤكد النظرية النقدية على ضرورة التخلص من اضواء طابع القدسية على العلم ، فلا بد من نقد مستمر للأهداف والمناهج العلمية يضع في اعتباره كل موقف اجتماعي جديد • فالموضوعية العلمية « ليست أبدا ضمانا كافيا للحقيقة » •

فهل تقف النظرية النقدية بنقدها عند حدودها الخاصة ، أم أن نقدها يمتد اليها نفسها : يؤكد ماركيز أن النظرية النقدية نقدها ازم ذاتها وازاء القوى الاجتماعية التي تشكل أساسها هي نفسها • ولكنه تأكيد لا تسنمه عملية نقد ذاتي واضحة • إذ يكتفى ماركيز بالقول بأن العنصر الفلسفي في النظرية هو شكل للاحتجاج على « النزعة الاقتصادية الجديدة » التي من شأنها أن تعزل الصراع الاقتصادي وأن تفصل المجال الاقتصادي عن المجال السياسي • ويوجه ماركيز ذلك النقد المعروف الى النظرية المادية في المجتمع بأنها نظرية تنتمي للقرن التاسع عشر وأن أمورا كثيرة قد تغيرت منذ ذلك الوقت • ومع ذلك فانه ينتهي الى أن الموقف الذي واجهه نظرية المجتمع في القرن التاسع عشر يتكرر اليوم بصورة

لهجرت ماركيز

ديالكتيك اللغة لغة الديالكتيك

بجاهد عبدالمعظم مجاهد

يتوقف على أن نضع في اللغة حقيقة الكينونة وجعل الفكر ينغذ إلى هذه اللغة « (ص : ٢٨٩) .
وبهذا فإن « التفكير » يحصل إلى اللغة في نطقها
فحسب كلمة الكينونة إلا منطوقه « (ص : ٣٠٠)
ويترتب على هذا أن « اللغة هي هكذا لغة الكينونة
تماما كما أن السحب هي سحب السماء »
(ص : ٣٠٢) .

فلنأخذ مثلا يمكن أن يوضح الفكرة الدقيقة
الواردة في كتابات هيدجر عن اللغة من حيث
هو مفكر ديالكتيكي : يمكنني أن أقول لفتاتي :
« أنا أحبك » . ليس هذا مجرد تعبير عن ذاتي،
عن عاطفتي ، ليس هذا مجرد توصيل لشعوري
إلى الطرف الآخر . . . إذا اقتصر الأمر على هذا
الحد فإننا نكون في حضرة لغة زائفة . . . ولكن
عندما نتمتع بالمباراة نجدتها تملو على هذا التعبير
الجزئي : أنها تعلن أن الحب من شريعة هذا
الوجود ، أنها تعلن أن الفرد يتجاوز ذاته طلبا
للآخر ويؤسس الحب في الخارج ، أنها تعلن أن
الفرد لا وجود له إلا بالآخر ومن ثم فإن الحب
الذي يوجد في الخارج لا يوجد إلا بالمشاركة . . .
اذن فكان الوجود الذي من شريعته الحب ، أنها
يعلم عن شريعته من خلالنا . . . اذن فكان الوجود
الذي من شريعته أن يتقذف في الخارج ، أنها
يعلم عن شريعته في انقذاف الحب في الخارج من
خلالنا . . . اذن فكان الوجود الذي من شريعته
أن يتجاوز ذاته ، أنها يعلم عن شريعته لكي
يتجاوزوه لكي تجعله يتجاوزنا من خلالنا . . .

ينادينا الوجود ، ولكننا نصمم آذاننا عن
ندائه . . . يتحدث إلينا بلغته ، لغة الباطن
والتاريخ . . . ولكننا مشغولون بلفه ذاتنا
المتوقفة وأنايننا المفرطة . . . ولأننا خارج لغة
الوجود فإننا بلا ماوى ذلك أن « اللغة هي منزل
الكينونة وفي منزلها يسكن الإنسان ، ومن يفكر
أو يخلق بالكلمات إنما هو حارس لهذه السكنى »
(هيدجر : رسالة في النزعة الانسانية : ص
٢٧١) . . . فإذا لم نعرف كيف نتجاوز مع الوجود
أصبنا بالجمود والانكماش لأننا في هذه الحالة
نكون قد أجرينا مونولوجا داخل أنفسنا . . . ان
اللغة كما يقول هيدجر « هي منزل الكينونة
تمتلكه وتخلله ، ولهذا فإن النقطة الجوهرية
هي التفكير في ماهية اللغة ، في تطابقها مع
الكينونة ، وأكثر من هذا التفكير في هذا
التطابق الخالص ، أي سكنى ماهية الإنسان »
(المرجع السابق : ص ٢٨٣)

يا للابتذال !! لقد حشا آذاننا لغو فقهاء اللغة
من آت اللغة هي تواصل مع الآخرين ، ونسوا أن
اللغة بهذا تكون وسيطا وبالتالي تكون أداة ومن
ثم تتجسد وتتجسد داخلها ، على حين أن اللغة هي
السكنى الذى يقيم فيه الوجود ويعلم عن وجوده،
أنها الوجود وهو يفكر في الحقيقة من خلالنا
و « التفكير الذى يفكر في حقيقة الكينونة يفكر
تاريخيا » (ص : ٢٨٤) ومن هنا فإنه « لا يتم
الوصول إلى مادة التفكير بالحديث عن حقيقة
الكينونة » و « تاريخ الكينونة » ، ان كل شيء

يلاحظ ماركيز أن المجتمع الصناعي المعاصر يلجأ إلى الأكلشيبات والشعارات والاختصارات والعبارات المركبة الأمر الذي يسطح الدلالة ويضيع المعنى الحقيقي للأمر .. يقول : « إن الكلمة تصبح أكلشيبها وهي الأكلشيبه تتحكم في الحديث أو الكتابه ، ومن ثم يعوق الاتصال التطور الأصيل للمعنى » (المرجع السابق : ص ٨٧) .. إن ماركيز ساحت على الأسلوب النمطي في التعبير : « إن (القنبلة النيطفة) و (تساعد الإشعاع الذري إلا مژدى) ليس إلا إبداعات متطرفة لأسلوب نمطي » (المرجع السابق : ص ٨٦) وهو ينتصف عن الاعدادى الكامن في علائجه اللغة المعاصرة : « إن النمط والنمطه يصيحيان عقلانين تماما عندما نعلم إن غواصة ذرية حاملة للصواريخ تكلف ١٢٠ مليون دولار وإن أنموذج المخب هو المخب المؤت بالسجاد والمراوح وأجهزة التليزيون وهو مخبيا يتكلف ١٠٠٠ دولار . ولا يقوم الصلص أساسا في أن هذه اللغة تبع .. بل بالأحرى في أنها تروج للتوحد المباشر بين المصلحه الخاصة ولعامه بين العمل والقوة القومية ، بين الرخاء وتدمير الامكانيه » (المرجع السابق : ص ٩٠) .. إن ماركيز يلجأ إلى لغة الديالكتيك ليكشف الاستخدام السلبي للغة حتى تلعب الخفايا على الإنسان المعاصر فتفقد الشورية .. من هذا التعابير الموحيه والاختصارات والتفخيم بالنسيه للضائر .. يقول : « وينتشر استخدام التعابير الموجزة ، مثال على ذلك : (تيلر - ذو الحاجبين الكئين) ، (أبو القنبلة الهيدروجينية) ، (فون براون مخترع الصواريخ العربى المنكبين) ، (حفل عشاء علمى حربى) ، (انغواصة النووية قاذفة الصواريخ) مثل هذه التعابير - وربما لم يكن الأمر مجرد صدفه - تتردد بصفه خاصه في عبارات تربط التكنولوجيا بالسياسه بالنزعه العسكريه وتدمج المصطلحات التي تدل على عمليات مختلفه تماما أو كيفيات مختلفه تماما في كل صلب شامل » (المرجع السابق : ص ٩٣) .. أن وصف مخترع القنبلة الهيدروجينية بأنه أب هو خداع مقصود يربط الحنو بالتدمير . يستخدم الوصف الأول الشعرى لمحو فاعليه الشئ الثانى الفعلى .. وفي هذا يتبدى مكر العقل : « يمكن للإنسان أن يفهم ويرى في بعض هذه التراكيب (مكر العقل) - فالتركيب قد يساعد على جمع مشكلات غير مرغوبه » (المرجع السابق : ص ٩٤)

اذن فان عبارة « أنا أحبك » ليست بهذه البساطه : مجرد اعلان عن عاطفه ، بل هي الوجود يعلن عن ذاته .. هي ذلك التاريخ الذي استمر حتى يستمر الوجود في أن يكون الحب شريعته في ذلك المستقبل الذى يريد أن يمتد حتى يستمر الوجود في أن يكون الحب شريعته .. إن « أنا أحبك » هي شمولية الوجود .. انها الجزئى ظاهريا الكلى جوهريا .. انها تجسيد الواقع في لحظه في انماضه ، غير أن الباطن أنها شوق لتجاوز هذا الواقع .. وإن « أنا أحبك » ، تنفى أيضا أن هناك تهديدا يحيط بهذا الحب .. اننى أخشى ألا يكون الحب من شرع الوجود ، ولهذا أعلنه حتى اقاتل من يمكن أن ينكر أن الحب من شرعيه الوجود .. اننى أجمل الحب الذى كان حيا في الوجود يظهر ، اننى أكشفه ، أزج عنه غطاءه ، اننى أرفع عن الوجود تحجبه ..

هذا هو الديالكتيك اللغة ، خروج من العالمة الواقعيه إلى الامكانيه .. تتجاوز للجزئى واطهار لكل .. هرب من غيق أفق الماضى إلى رحابه المستقبل . لماذا يأتى فعل الفيلسوف المعاصر هربت ماركيز ، الذى قيل عنه انه فيلسوف الشباب والطلبة ، بهذا الديالكتيك ؟

تبنى نظرية ماركيز في اللغة على نظريته في المجتمع المعاصر والنظرية التقدير لتغير هذا المجتمع .. أما بالنسبة للموضوع الأول فهو يذهب إلى أن المجتمع الصناعى التكنولوجى المعاصر ، مجتمع الوفرة ، قد صلب المجتمع قدرته على الثورية وأنه أحال انسان الشمول الممكن إلى انسان ذى بعد واحد مسلوب الارادة .. وأما بالنسبة للموضوع الثانى فهو أن النظرية الاجتماعية نظرية نقدية ، « نقدية لنفسها وللقرى الاجتماعية التي تشكل أساسها » (هربت ماركيز : فلسفه النفى ، ترجمه : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ص ١٦٨) فما موضع اللغة بين هذين الموضوعين ؟

يقول ماركيز : « وهكذا ينشأ أنموذج للفكر والسلوك ذى البعد الواحد فيه تستبعد الأفكار والآمال والأهداف التي تتجاوز بمحتواها الكون القائم للقول والفعل أو ترتد إلى إطار هذا الكون » (ماركيز : الانسان ذو البعد الواحد ص ١٢)

الأولى وواقع الثانية » (المرجع السابق : ص ١٨١) وهو يندد بمتجذبه هذه المدرسة : « أن التحليل اللغوي يحيط بمصطلحات اللغة العادية بالإلحاح بأن يترهل في السياق القمعي لعالم الفنون العظم » (المرجع السابق : ص ١٩١) وبصورة ينفذ ماركيز إلى الحركة الجدلية في اللغة العادية التي يتم بها فلاسفة التحليل اللغوي اهتماما صوريا : « أن الناس وهم يتحدثون أيضا لغة سادتهم والمحسنين اليهم وأصحاب الدعايات . ومن ثم فأنهم لا يعبرون فحسب عن أنفسهم ومعرفتهم ومشاعرهم وتوقاناتهم ، بل يعبرون عن شيء أخسر غير أنفسهم » (المرجع السابق : ص ١٩٣) ويصور لنا ديالكتيك اللغة ببراعة شديدة . (ان ما يقصده الناس عندما يقولون) مرتبط بما لا يقولونه . أو ، ان ما يقصدونه لا يمكن أن يؤخذ كقيمة مباشرة لا أنهم يكذبون ، بل لأن عالم الفكر والتطبيق الذي يعيشون فيه هو عالم التناقضات المستخدمة » (المرجع السابق : ص ١٩٤) ومن ثم يندد ماركيز بانكار فلاسفة اللغة المعاصرين لما وراء اللغة العادية : « ان ألفة المناقشة تحتوي على اللغة الماورائية » (المرجع السابق : ص ١٩٥)

فإذا كان ماركيز قد بين أن ما يقوله الناس مرتبط بما لا يقولونه ، فهل نجد نحن فيما يقوله هو الشيء الذي لا يقوله ، أو الذي يقوله بطريقة وراثية ؟

ولكن ، ما الذي يجعلنا نطرح هذا السؤال ؟ ألم يتناول اللغة تناولا جديدا ؟ ألم يستخدم الجدل الهيكل ببراعة شديدة لتكشف كوامن اللغة وكوامن من المجتمع الصناعي الذي يجعل الانسان من خلال اللغة نفسها انسانا ذا بعد واحد ؟

يقول ماركيز في كتابه (الماركسية انشوائية) « ان اللغة المصطنعة بصفة الطقوس تحتفظ بالمحتوى الأصلي لنظرية ماركس على انه حقيقة ينهي الاعتقاد بها وتندد في التطبيق الذي يظهر تماما على نحو مخالف » (ص : ١١٥) وهكذا تتساوى عند ماركيز الشعارات واللغة السحرية الطقوسية في المجتمع الاشتراكي والمجتمع الرأسمالي . حل ما يقوله أصحاب المعتقد

ان ماركيز يوضح انه في المجتمع المعاصر تسلب عقول الجماهير الأمريكية مثلا وذلك عندما تنسب الأشياء للجماهير وتبدو وكأنها نابعة منهم وصاحبة عنهم . يقول في الكتاب نفسه : « وتأسس الألفة نفسها من خلال اللغة المصطنعة بصفة شخصية وتلب دورا كبيرا في وسائل الاتصال المتقدمة . هذا عضوكم (أنتم) في الكونجرس ، هذا دربكم (أنتم) ، هذا مخزنكم (أنتم) المفضل ، هذه صحيفتكم (أنتم) ، نقد جلب خصيصا (لكم) ، انه يدعوكم (أنتم) الخ . وبهذه الطريقة فإن الأشياء والوظائف العامة المفروضة الموحدة المعيار تتمثل كما لو كانت (خصيصا لكم) » (ص : ٩٢) . ويلي ماركيز الضوء ساطعا على جوهر هذه العملية . « اختصار المفهوم في صورة محددة ، التطور المتجدد في صيغ سحرية صادقة بذاتها ، التحصن ضد التناقض ، توحيد الشيء والشخص بوظيفته - هذه الاتجاهات انما تكشف العقل ذا اليمد الواحد في اللغة التي يتكلمها » (المرجع السابق : ص ٩٦ - ٩٧) وما هو هدف هذه اللغة الوظيفية ؟ « ان اللغة الوظيفية هي لغة معاداة للتاريخ تماما : ان العقلانية الاجرائية لا تفسح الا مكانا واهنا واستخداما ضعيفا للعقل التاريخي » (المرجع السابق : ص ٩٧) ويصور ماركيز التطور التصوري واذا وقف ضد التجريد والتوسط واذا استسلم للوقائع المباشرة ، فانه يرفض الاقرار بالعوالم القائمة وراء الوقائع ، ويرفض الاقرار بالوقائع ومحتواها التاريخي » (المرجع السابق : ص ٩٧) . واذا كان المجتمع التكنولوجي يمارس الرقابة فان ماركيز يبين ديالكتيكيا كيف تتحول اللغة نفسها الى أداة للرقابة : « ان اللغة لا تعكس هذه الرقابات فحسب بل تصبح هي نفسها أداة رقابة حتى حيث لا تنقل الاوامر بل المعلومات » (المرجع السابق : ص ١٠٣) .

والوضعية المنطقية بالنسبة لمشكلة اللغة ، وينقد طريقتها في التحليل اللغوي لأنها تهتمان باللفة المباشرة وتهملان التصورات ولأنهما تسويان بين الكلمات « فالترجمة الاجرائية أو السلوكية تقيم تماثلا بين مصطلحات مثل (الحرية) و (الحكومة) و (انجلترا) وبين (الكنيسة) و (الأناثاس) ، تقيم تماثلا بين واقع

هدمها وعلى إيجاد الحلول البديلة الممكنة خارج نطاق الوضع الراهن .. وهذه العوامل والقوى في حالة الواقع الانساني ، هي عوامل وقوى تاريخية ، ويصعب النفي المتبع آخر الأمر نفيا سياسيا .. وهو بهذا الوصف قد يجد التعبير الاصيل عنه في اللغة غير السياسية ، ولا سيما اذ، أصبح البعد السياسي بأسره جزءا لا يتجزأ من الوضع القائم » (المرجع السابق : ص ٢٢) (تم احلال النفي محل السلب في الترجمة) .
 فهل كان اذن تناولا ديالكتيكيا ذلك الذي نجا اليه ماركيز وهو يحلل اللغة ؟ لقد قال في (العقل والثورة) : « الحق أن الفارق بين الواقع والامكان إنما هو نقطة بداية العملية الجدلية التي تسري على كل تصور في (منطق) هيغل » (ص : ٨٤) .. « لب الديالكتيك هو التفرقة بين الواقع والامكان » .. فهل فرق ماركيز بين الواقع والامكان داخل المجتمع الرأسمالي والاشتراكي ؟ هل جاءت دراسته دراسة عينيه ؟ ألم يلجأ الى التعميم واعتبرها على حد سواء مجتمعي الوفرة والتكنولوجيا ؟ فإذا كانت اللغة في المجتمع الرأسمالي تريد أن تخلق من الانسان انسانا ذا بعد واحد ، فقد نسى ماركيز أن من المفروض في اللغة في المجتمع الاشتراكي المساهمة في خلق الانسان الشامل .. لقد نسى البعد الآخر للغة كما أوضح هو نفسه رأى هيغل : « اللغة تسمح للفرد أن يتخذ موقفا واعيا ضد أقرانه ، وأن يؤكد حاجاته ورغباته ضد حاجات الافراد الآخرين ورغباتهم » (ص : ٩٣) ماذا بعد ان فصل ماركيز الحنو المتشكّل في الأب عن القنبلة الهيدروجينية ؟ لقد ظلت القنبلة قائمة ، ليس هذا الفصل هو الخاتمة بل هو المقدمة لمرحلة القضاء على إمكان إيجاد هذه الرابطة .. لا يأتي الحل بفصل الأب عن الهيدروجينية ، بل بالقضاء على الذين لمكن لهم أن يفسدوا الأب الى الهيدروجينية .. ان ديالكتيك ماركيز محصور في جانبه السلبي ، الجانب التطويري ، أما الجانب البناء الذي ليس الا حركة الواقع نفسه فهنا يلجأ الى العقل المكار معكوسا : ترى دوامة التعبير عن مجتمع الوفرة الصناعي التكنولوجي تختفي الحقيقة الاجتماعية : نوعيه النظام . وإذا كان يقول في (المشق والحضارة) : « عندما يرد المنطق وحدات الفكر الى علامات ورموز فان قوانين الفكر تصبح على نحو نهائي تقنيات للاحصاء والاستغلال » (ص : ١١١ - ١١٣) فاننا يمكننا القول بالمثل ان ماركيز وهو يجعل المجتمع كلا مصمتا متجانسا إنما يصل الى موقف

الاشتراكي ليس الا « تصريحات برجماتية أكثر منها منطقية كما يشير بهذا بوضوح بناؤها .
 التركيبي النحوي فهي صيغ بدون تأويلات ، ثابتة ، تتطلب جوابا دون تأويل ، جوابا ثابتا » (المرجع السابق : ص ١١٢) فهل هذه نظرة ديالكتيكية ؟ ان الديالكتيك ليس الا العيني في حركته .. فإذا سلوينا بين المجتمعين في استخدامهما للغة الشعارات والالكليسيات ، فان ماركيز لا بد مرتب أمرا : قلب النظامين اللذين أوجدا هذه اللغة الطقوسية .. فليصرح بأنه يهاجم المجتمع الرأسمالي ما دام في الآخر سيكسب الهجوم على المجتمع الاشتراكي .. لو كان ماركيز قد استخدم الديالكتيك استخداما حقيقيا لمتقنا العيني لكان قد توصل من خلال دراسته لمشكلة اللغة الى : المجتمع الرأسمالي بلجونه الى اللغة الطقوسية إنما يستهدف الى إفقاد الجميع الثورية وصيهم في قوالب صورية ، أما في المجتمع الاشتراكي وهو يبنى المجتمع الجديد فقد يسقط في جانب من بنائه وفي لحظة ما في أحادية التفكير .. وكان الديالكتيك لا بد موصلا الى : لحو ما يقوم به المجتمع الرأسمالي من خلق الانسان ذي البعد الواحد بلغة الطقوس لا بد من محو الأساس الذي يرتكز عليه هذا المجتمع : استلابه للانسان .. وكان الديالكتيك لا بد موصلا الى : لحو ذلك الجانب الذي قد يسقط فيه المجتمع الاشتراكي خلال بنائه الجديد في أحادية التفكير لا بد من تصحيح هذا بالنقد والنقد الذاتي لا يقلب المجتمع بجمعه ، والأمر كما وضع ماكنتر في كتابه « ماركيز » « من الوهلة الأولى يغفل ماركيز مسائل اللغة بالمسائل الخاصة بالتفكير ويخلق هذين الأمرين بالمسائل الخاصة بالانطولوجيا » (ماكنتر : ماركيز ، ص : ٨٥)

وعلى هذا نشين حيث المقصد لدى ماركيز ..
 نتيبته عندما نضع في اعتبارنا ما كان يقوله في كتابه « العقل والثورة » قبل أن يوظف فكره ضد الانسان .. انه ينقل عن موريس لانشو : « ان الكلمة في اللغة الاصلية (ليست تعبيرا عن شيء ، بل هي غياب هذا الشيء .. ان الكلمة تخفي الأشياء وتفرض علينا احساسا بغياب شاملا ، بل بغيابها في ذاتها » (ص : ٢١) .. ألم يوضح هو نفسه قدرة الديالكتيك الهيكل على النفي ؟ « النفي يكون متعينا اذا كان يرد الأوضاع القائمة الى العوامل والقوى الرئيسية التي تعمل على

وضعي سبق له هو نفسه أن رفضه وأدانه في كتاب « العقل والثورة » ٥٠ وهو مدرك لوظيفة هذه الوضعية تماما عندما قال : « الفلسفة الوضعية هي السلاح الوحيد القادر على مجاربة (القوة القوضوية للمبادئ الثورية الخالصة) وهي وحدها التي يمكن أن تنجح في (امتصاص النظرية الثورية الشائعة) » (العقل والثورة : ص : ٣٣١) ٥٠ أن ماركيز يتأمل النظام ، دون أن يبذل الجهد لتغيير النظام ، وهو عين ما أخذه على أوجست كونت الوضعي : « أن ما ينبغي عمله هو (تأمل النظام بقصد تصحيحه على المسح الملائم ، ولكن مع الامتناع في أية حالة ، عن محاولة خلق هذا النظام) » (ص : ٣٣٥) ٥٠ ولأن ماركيز رجل أمين للوضعية فهو قد كال الهجوم للمجتبئين : الاشتراكي والرماسالي مطبقا كلامه السابق على الوضعية : « أن الوضعية (دون أدنى تبديل لمبادئها الخالصة) تستطيع أن (توفي كل المسذاهب القائمة حقها بطريقة فلسفية دقيقة) - وهي فضيلة ستجعلها مقبولة لدى (جميع الأحزاب والاتجاهات المؤتلفة الموجودة » (ص : ٣٤٠) ولكن نظرا لأن ماركيز يستخدم مكر العقل مقولوا فإنه يصل إلى أن تصبح فلسفته فلسفة مقبولة لدى كل الرافضين بدون ثورية ، فماذا في استطاعة ثورة الطلبة في فرنسا مثلا أن تحدثه وهي محصورة في برامج اصلاحية لنظم الجامعة وما دامت محصورة في نطاق طائفي ؟ إن الأمر كما أوضح ماكنثير : « ولكن كما عرف كل من هاركس وليبنين ، فإن الصراع مع النظام القائم ليس من الضرورة أن يكون عاملا تحريرا » (ماكنثير : ماركيز ، ص : ٨٩) وهو نفسه يعترف بأن « مكر العقل أنها يعول - كما هو الغالب - لصالح القوى القائمة » (الانسان ذو البعد الواحد ، ص ١٥)

إن خطأ ماركيز الأساسي قائم في فهمه لدور النقد داخل الديالكتيك ٥٠ فالتنقد عنده فحسب كشف لما هو سلبي ، ومن هنا جاء ابتعاده من كتاباته الأولى عن الماركسية ولجؤه إلى مصطلح النظرية النقدية ٥٠ وهو نفسه يعترف بما في نظريته من محدودية ، فهذه النظرية النقدية لأنها سلبية فحسب ، فإنها « لا تستطيع أن تتنبأ » (ص : ٨٧) ٥٠ أنه يسلب الديالكتيك قدرته على نفى الوقائعي لتحقيق الواقعي ٥٠ أنه يسلب الديالكتيك ما فيه من حرية على نحو ما سبق له هو نفسه أن أدرك في كتابه (العقل والثورة) : « منهج الجدل هو كل يظهر في كل



لا عقلانية وسحرية أكثر مما هي استخدام فلسفى للغة « ماكنتيه : ماركيز ، ص ٨٥)

وإذا كان ماكنتيه يقول : « فلسفة الهيجلين الشباب ، وشذرات من الماركسية ، وثبت متفحة من السيكلولوجيه الفلسفيه لفرويد : من هذه المواد قدم ماركيز نظرية تشير - مثل عديد من نظريات سابقيه - الأسماء الكبرى للحرية والعمل بينما نخون جوهرها كل نقطة هامه » (ص : ٩٢) فإن هذه الخيانة تتم باستغلال البراعة التي بين بها هو نفسه دور العمل المتدار فى فلسفة هيجل عندما كان ماركيز يعمل تحت مظله الفكر الانانى العظيم بترانه الهيجلى والمادى لكنه استغل هذا المكر معلوبا وهو يعمل فى ظل التراث الهائل للبرجماتيه المناهضه للانسان والحقيقه ..

وقد يستحيل تعبير « أنا احبك » لدى ماركيز الى أنه تعبير يتم فى ظل مجتمع متجنس يسلب الانسان فاعليته ويحيله الى انسان ابعد الواحد، ومن ثم فإن هذا الحب يكون مقضيا عليه .. وينسى أن « أنا احبك » نداء من الوجود نفسه لكي تحيط هذا الحب بالعمايه ، وجهها النداء للآخرين لكي يحموا ختيقة هذا الوجود .. ينسى ماركيز أن « أنا احبك » هي مسكن الوجود الذى يدعونا الى الداخل كي نكون فى حضرة دافئين .. !!

تصور فيه (نفى الوجود وهدمه) ومن ثم فهو يقدم الاطار الفكرى العامل لفهم النظام القائم فى كنيته وفقا لصاح الحرة » (ص : ٣٨٥) بل لقد كان يدرك الصلة بين لغة الديالكتيك ولغة الشعر عندما قال فى الكتاب عينه « انحصر المشترك بينهما هو البحث عن (لغة صادقة) - لغة النفى بوصفه (الرفض العظيم) لقبول قواعد لمبه نرددها مغمشوش . ان من الضروري أن نجعل الغائب حاضرا لأن القند الأكبر من الحقيقة يكمن فيها هو غائب » (ص : ٢١) . لقد فقد الديالكتيك حده الماضى ، ومن هنا ضيق أفق النظرية النقدية . ان النظرية النقدية للمجتمع لا تمتلك أية مفاهيم من شأنها أن تعبر الهوية بين الحاضر ومستقبله ، ولا تقدم وعدا ولا تظهر نجاحا ، انها تظل نافية ، ومن ثم فهي تريد أن تقفل مغلقة لاوثك الذين - بدون أمل - قد أعطوا وأعطوا حياتهم للرفض الأكبر » (الانسان ذو البعد الواحد ، ص : ٢٥٧)

فتتلاعب شسديد بالعبارات ولجوه الى كلمات عامة مبهمة : ايتكنولوجية ، مجتمع الوفرة ، البعد الواحد الخ استطاع ماركيز أن يطمس الحقائق ، والنتيجة هي أن تأكيدات ماركيز تظل طاقية سحرية وتكون موحية أكثر مما هي معقولة ، تماما بالرغم من أنه يستحيل القول باحكام ما هو بالضبط الموحى به . والنتيجة تكون شعومة

المراجع

- Philosophy In The Twentieth Century (Vol. III) Random House — N.Y. — 1962.
- Mac Intyre, A.: Marcuse. Fontana — London — 1970.
- Marcuse, H.: Eros And Civilization Routledge And Kegan Paul — London.
- Marcuse, H.: Le Marxisme Soviétique (Tr. Par Cazes, B.) Gallimard — Paris — 1963.
- Marcuse, H.: One Dimensional Man Beacon Press — Boston — 1966.

- ١ - ماركيز (هيرت) : العقل والشعور .
ميجل ونشأة النظرية الاجتماعية (ترجمة :
د . فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
١٩٧٠ .
- ٢ - ماركيز (هيرت) : فلسفة النفى ترجمة :
مجاهد عبد المنعم مجاهد (دار الآداب - بيروت - ١٩٧١ .
3. Heidegger, M.: Letter On Humanism. (Tr. By Lohhner, E.) In: Barrett, W. and Aiken, H.D.

النظرية الاجتماعية عند ماركيز

بقلم: ريتشارد جودوين
عضو ونحس: حسنى تمام

« الأنطولوجيا عند هيجل » الذى نشر بالألمانية عام ١٩٣٣ ولم يترجم حتى الآن . وكان أول كتاب له بالانجليزية هو كتاب « العقل والثورة » (١٩٤١) وفيه قدم دراسة لوقف هيجل الثورى . وفى عام ١٩٥٥ ، أصدر « ماركيز » كتاب « ابروس والحضارة » الذى وصفه بأنه « بحث فلسفى فى معنى الفرويدية للفهم الاجتماعى » . وفى عام ١٩٥٨ أصدر كتاب « الماركسية السوفيتية » ندد فيه بوحشية الماركسية كما طبقت تحت حكم ستالين . أما أوسع كتبه انتشارا وأكثرها شهرة فهو كتاب « الانسان ذو البعد الواحد » وهو نظرة متشائمة لحالة الانسان فى المجتمع التكنولجى الحديث ، وقد صدر عام ١٩٩٦ .

وفى عام ١٩٦٥ أصدر « ماركيز » « التسامح الطاهر » وهو مقال يرفض فيه أطاح جونستويات ميل على حرية الكلام ، وفى عام ١٩٦٩ أصدر « ماركيز » مقال عن التحرر .

يبدو ذلك الفيلسوف الذى بلغ عمره الثنين وسبعين عاما ، فى صورة الشخص الذى لم يدخر وسعا من أجل تحديد معالم الطريق نحو ثورة فكرية اجتماعية جديدة . . . الا أن ذلك لم يحل دون تعرضه لهجوم فريق من المفكرين كان يوجه له نقدا حادا . . . فلا يتردى فى أن يتهمه بأنه يناقض ذلك تماما . . . ومن ثم ففتح على من يحاول أن يدرس فكر هزبروت «ماركيز» ويتناوله بالتعليل والتقييم أن يكون على درجة كبيرة من الانتباه والحذر ، ذلك لأن أى قصور أو خطأ قد يتعرض له الباحث أو الناقد فى هذا الصدد ، قد ينتهى به

ولد هزبروت « ماركيز » فى برلين عام ١٨٩٨ لأبوين على قدر من الثراء . وقد درس الفلسفة فى جامعتى برلين وفريبرج ، وحصل على درجة الدكتوراه وهو بعد فى الرابعة والعشرين من عمره وفى عام ١٩٣٣ ، أصبح « ماركيز » - بدعوة من ت . و . أدورنو وماكس هورخير - عضوا فى معهد الأبحاث الاجتماعية فى فرانكفورت . وبعد عام انضم إلى سيل اليهود الهاربين من ألمانيا النازية ، وأقام لفترة فى لوس أنجلوس مع مجموعة من المهاجرين الألمان الليبراليين والثوريين من بينهم برنولد بريخت وتوماس مان وآخرين . وفى عام ١٩٤٠ أصبح « ماركيز » مواطنا أمريكيا ، وبعد نشوب الحرب العالمية الثانية بقليل التحق بمكتب الخدمات الاستراتيجية كضابط مخبرات مدنى .

وبعد انتهاء الحرب انتقل إلى العمل فى وزارة الخارجية الأمريكية ولكنه استقال فى عام ١٩٥١ . وكان ماركيز يرتبط ارتباطا واهيا بالمعهد الروسى التابع لجامعة كولومبيا فكان يلقي محاضرات فى جامعتى كولومبيا وهارفارد ، وفى عام ١٩٥٣ منحه أيرام ساتشار مدير جامعة براندز أول وظيفة جامعية رسمية . وبعد اثنى عشر عاما ، وعلى أثر سلسلة من المنازعات مع المدير ساتشار ، وجد ماركيز أن عقد عمله بعد اعتزاله لن يجند . وفى عام ١٩٦٥ انتقل إلى معهد لاجولا التابع لجامعة كاليفورنيا حيث عمل بتدريس الفلسفة حتى اضطرته الضغوط السياسية - منذ عامين - إلى اعتزال العمل الجامعى .

وكان أول مؤلف كبير « لماركيز » هو



الى نتائج غير صحيحة . وهنا ينبغي أن نطرح هذا السؤال : في أى جانب فكرى يقف هربرت ماركيز ؟

من الواضح أن تصور « ماركيز » للعالم الأشياء والنظرية التي يعالج بها القضايا الانسانية انها تجعل المرء يعاني كثيرا من أجل تقييم هذا الفيلسوف تقييمها عادلا صحيحا .. فأسلوبه هنا انما هو مزاج من التعقيد الشديد ، ولهجة التأكيد القاطعة الجامعة ، كما انه لا يخلو من خلط بين النتائج الميتافيزيقية ، والعبادات الخيرية التقريرية ... ونلاحظ فوق ذلك أنه كثيرا ما ينسأى عن المنطق التاريخي والشواهد المحسوسة حين يمرض لأمر من الأمور ، وقد فاته أنها يمثلان المصدر الحقيقي لكل فهم ومعرفة .. فمثلا حين يتحدث عن القوة المخيفة للتكنولوجيا الحديثة ، نراه يغفل عن ذكر تلك الوقائع التي تتعلق بالملاحظة التجريبية ، كما انه من النادر أن يقدم بعض الأدلة التي تدعم وجهة نظره في هذا الشأن .. وواضح أن ماركيز انما هو مفكر يكتب عن مشاكل المجتمع الصناعي الحديث ، ومع هذا ، فهو نادرا ما يشير الى دولة صناعية كبرى مثل الولايات المتحدة .. كما انه لا يذكر مطلقا أنه أجرى ملاحظات ضافية عن هذا المجتمع وعن طبيعة شعبه وثقافته .. والحق أن هذا لا يؤدي الى خطأ النتائج التي توصل اليها فحسب ، وانما يمثل ثغرة خطيرة في تقاليد النقاد الاجتماعيين ، ابتداء من ماركس حتى س . رايت ميلز ، الذين كانوا يبذلون جهودا مضنية في تجميع المعلومات عن المجتمع الذي يفكرون في تغييره .

القضايا الاجتماعية والانسانية .. ويمكن التعبير عن تصور « ماركيز » للعالم على النحو التالي : كل ما هو واقعي موجود ، وما التاريخ الا سجل لنضال الإنسان من أجل البقاء ، ضد الطبيعة وضد صنوف القهر في المجتمع الانساني .. ان الصراع من أجل البقاء انما هو قدر الانسان المحتوم الذي لا فكاك منه ما دام قد اختار أن يعيش حياة متحررة ، خالية من التبعية ، والقسوة ، والسخره والقهر .. ان مثل هذه الحياة هي ما نعينه بالحرية .. تلك الحرية التي يمكن للمرء أن يحقق في ظلها امكاناته ومطامحه .. لكن اذا كان ذلك جائزا في عالم الفكر النظري فانه يتعذر تحقيقه في عالم الواقع .. ذلك لأن هناك هوة سحيقة تفصل دأبات امكانات الوجود الانساني وطبيعة الواقع الاجتماعي .. ومن الواضح أن المفكر المجدل يبحث عن طبيعة تلك الهوة .. لكنه لا يتصرف هنا كصالح ليبرالي يركز اهتمامه على طرق تحسين النظام الاجتماعي .. أنه ينقد ، ويهاجم محاولا اقتلاع تلك الهنات التي تصيب واقعها بالضعف والاعوجاج .. وهو يسعى جاهدا من أجل خلق مجتمع جديد يخلو من تلك الفروق التي تفصل بين الامكانية والواقع ، تلك التي تعني في أى مجتمع أن الانسان ليس حرا ، وأن وجوده ليس عقليا .. أن هذا « اللامعقول » يتخلل بنيتان المجتمع كله ، ويؤثر في كل عمل وفكر .. ومن ثم فإن كل الأقوال الدارجة عن الواقع تتضمن نقيضها ، وعلى سبيل المثال فان عبارة «إن الانسان يمتلك بعض الحقوق التي لا يمكن الانتقاص منها» تعني أيضا أن الانسان ينبغي أن يمتلك بعض الحقوق التي لا يمكن الانتقاص منها ، ولكنه في الواقع محروم من هذا .

ان ماركيز انما يطبق في أكثر انتقاداته فعالية المنهج المجدل وتكتيك التحدى في معالجته للأفكار الأكاديمية التي تتضمن « العلوم السياسية ، وعلم الاجتماع ، والفلسفة الوضعية » ، ومن الواضح أن اعتراض « ماركيز » على كثير من الفكر الحديث هو أن هذا الفكر لا يعدو أن يكون فسحا صوريا وصفيًا ينقص في حلود الخبرة الانسانية الضيقة .

ومن بين الصعوبات التي يتعرض لها من يدرس النظرية الاجتماعية « لهربرت ماركيز » أن مؤلفه الأخير وهو « مقال عن التحرر » يبدو غير متماسك إلى حد ما ، كما أنه لا يخلو من نبرة التشاؤم التي

ويدين ماركيز بمنهج فلسفي ثابت هو منهج الديالكتيك أو قل « قوة التفكير السلبي » وهو مستمد من الفكر الهيجلي والماركسي .. وقد ألزم « ماركيز » بهذا المنهج وقام بتطبيقه في مجال

بهذا فيظهر بصورة أوضح في اتهمائه لأمرىكا المعاصرة ، حيث يشهد اتحاد الانتاجية المتزايدة مع التدمير المتزايد ، والاتجاه نحو الابادة ، وخضوع الفكر والأمل والخوف لقرارات القوى المسيطرة والابقاء للفاقة في مواجهة الثروة التي لم يسبق لها مثيل . ويستطيع الانسان أن يضيف الى قائمة اتهامات ماركيز قائمة اتهمائه الخاصة مثل - تدمير البيئة الطبيعية ، والانهيار الروحي بواسطة المدينة الحديثة ، وتفكك روابط المجتمع والأسرة وما الى ذلك .

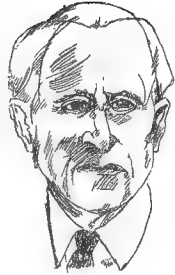
وفقا للتقليد الماركسي ، يرى ماركيز أن الأصل التاريخي للتناقض الاجتماعي هو الحاجة الى العمل لتوفير ضرورات الحياة الأساسية . ويقول ماركيز « ان الفلسفة تستهدف تحقيق المساواة للانسان ، ولكنها تخضع في الوقت نفسه لابتكار الواقعى للمساواة لانه في الواقع المعين ، يشكل الحصول على الضروريات الشغل الشاغل للأغلبية ، كما انه ينبغي الحصول على الضروريات وتقديمها حتى يمكن للحقيقة (وهي التحرر من الضروريات المادية) أن تكون » . وعلى ذلك فكلما تقدم المجتمع استطاع أن يحقق مقدرته متزايدة على مواجهة احتياجات أعضائه وهكذا يصبح أكثر كفاية وانتاجية . وبالتدرج تصبح الطبقات الكادحة مدركة للتناقض الموجود بين المقدره على تحقيق حياة أفضل وواقعها الذي تعيش فيه ، ويؤدي هذا الادراك الى زيادة وعيها لبناء مجتمع أفضل ويقول البروفيسور ماركيز أن المجتمع الصناعي المتقدم أقوى ومنتج الى حد يمنع تطور « الوعي بالعبودية » فقد كون هذا المجتمع مقدره رهيبه تجعل أعضائه يريدون ويحسون بالحاجة الى منتجات ومنتجاته وهكذا فهم من حيث الواقع ، وبصورة زائفة ، يوافقون على النظام الذي يشلمهم ، وهكذا عزاء أعضائه في السعس التي ينتجها ، بل هم قد يهللون ويرحبون بتدميرهم . ان الاحتياجات « الحققة » للانسان هي تلك التي تزيد من تطوره كإنسان حر وهكذا استطاع هذا المجتمع من خلال فعاليته وانتاجيته أن يجعل الناس يريدون ما يقدمه لهم من سلع وحرىات ويبلغ هذا التعليم قدرا من النفاذ والانتشار الى حد أنه وصل الى عزائر الانسان « وتكونهم البيولوجي » ، محولا طبيعته الى أداة لقهر ذاته . وهكذا خلق أعضاء هذا المجتمع « وعيا سعيادا يسهل عليهم قبول انحرافات مجتمعهم » وتشكل فكرة « الوعي السعيدي » هنة جزءا جوهريا من فكر « ماركيز » الاجتماعي ،

الرجل الذي أدت به ثقته في العقل بوصفه المصدر كانت تسود كل تحليلاته السابقة فنفس الوحيد لاي تغير الى أن يكتب في عام ١٩٦٠ « ان التناقض الجدل متميز عن كل معارضة زائفة وجوفاء سواء أكانت الوجودية أو الهيغزية فنفس هذا الرجل يجد في عام ١٩٦٩ مفزى سياسيا عميقا في استخدام كلمات مثل « خنزير » للاشارة الى الروح البيروقراطية المتفشسية في الموظفين الرسميين

غير أن ماركيز يمثل آخر الامر على أملة الثورى المتمثل في قوة العالم الثالث ، التي تواجه القوة الامبريالية التي تمثلها الولايات المتحدة ويمكن القول ان « ماركيز » بذلك قد صار بطلا للعالم الثالث على غير انتظار . صحيح أنه أمر طبيعي أن يحس الفيلسوف الذي تجاهله الناس عشرات السنين بالرغبة في ربط عمله الفكرى بنموذج حتى يمكن استلهامه من قسوة فكرية قد اكتشفت حديثا غير أن ذلك لا يضيف قيمة جديدة الى فكرة ، ومع ذلك فانه من الاجحاف أن نقول من قيمة فكر « ماركيز » ونسخ منه ذلك لأن مؤلفاته « بشكل عام » تعكس بالفعل بنينا متماسكا نسبيا ، كما أن كثيرا من الأفكار التي قد تبدو في تصوراتنا جديدة ، نجدها متضمنة بوضوح وبالضرورة في أعماله الفكرية السابقة .

وسواء كان الانسان يتفق أولا مع جوهى انتقاد « ماركوز » للعلم الاجتماعي الحديث والفلسفة الحديثة - فإن استخدامه للجدل يلقى أمامه الضوء على ثقافة كثير مما تقوم به الأكاديميات . انها تذكرنا بأن المعرفة والمنهج الدراسية التي لا ترتبط بأرقى امكانيات الانسان ومجتمع لا بد وأن تؤدي بالضرورة الى ما فى الواقع الراهن من تقاض ولا شك أن انتقاد « ماركوز » للمنهج الدراسى ليس الا جزءا من جهوده الأكثر طموحا لتطبيق قوة التفكير السلبى على كل مجتمعنا الصناعى المتقدم .

لقد قام البروفيسور ماركيز بوصفه مفكرا مخلصا للجدل بتحديد صفة المجتمع الجديد على ضوء الامكانيات الواقعية المتاحة عند المستوى التحقق من الثقافة المادية والذهنية فيقول ماركيز أن الناس وقد حررتهم التكنولوجيا من الحاجة التقليدية للعمل من أجل الحصول على الضروريات ، سيكون لديهم الوقت والرغبة في تطوير « فن الحياة » أما ما يعنيه ماركيز



• • • ماركيز

التجريبى ولا يقرره الاستدلال المجرد من فرضيات فلسفية • ورغم أن الولايات المتحدة هي بوضوح نموذج للمجتمع الصناعي المتقدم ، فإن من الصعب على الإنسان أن يحكم من كتاباته أنه عاش في أمريكا أو في أى مكان آخر في الغرب ، كما أن معظم استشهاداته مقتبسة من صحيفة تايم أو النيويورك تايمز • وهكذا فإن الغرض الأساسي لنظرية ماركيز الثورية هو في جوهره تأكيد لا يقوم على سند يتحتم على المرء بأن يقبله على علته • انه لمن المشكوك فيه ، أو على الأقل أمر لم يقم عليه دليل ، أن يكون المجتمع التكنولوجى الحديث أكثر قوة في قمع الإنسان • ويستطيع الإنسان أن ينتقل عبر الهضبة الهندية ويرى السكان الهنود وقد عاشوا في اليأس والكدر قرونا مستغلين ومقهورين ، ومع ذلك لم تظهر شرارة الوعي الا مؤخرا وهي رغم انقراضها

لا تزال ضعيفة وهشة كما اكتشف جيلمار في بوليفيا • صحيح أننا - كما قال البروفيسور ماركيز - لا نملك القوى الاقتصادية الكبيرة القادرة على التغيير ، ولكننا نكون نوعا آخر من الطبقة ذات القدرة الشورية الكامنة التي يتفصح سطحا على النظام وعلى الوضع الراهن للأمر ، لا في حرم الجامعات وأسياد الزنوج فحسب بل وبش صغف الطبقة الوسطى بأسرها ، في الممارسة المتزايدة للحرب الاستعمارية • والنقطة الهامة هنا هي أن البروفيسور ماركيز قد بالغ كثيرا في إبراز قوة المجتمع الحديث بينما قلل باعتقار من قدرة الروح الإنسانية على الاعتراف بما تظلم له من تناقض والكفاح للتقليل منه •

ولا شك أنه كان على البروفيسور ماركيسوز أن يعترف بأن البعض قد أقلتوا من « الوعي السعيد » واكتسبوا « وعيا ثوريا » • • • ويمثل ذلك بائس ذي يده في البروفيسور ماركيز وأتباعه • وحتى السنوات العشر الأخيرة كان ماركيز وأتباعه يكملون قائمة المسئولين عن التشاؤم المنتشر لنظرية « الإنسان ذو البعد الواحد » • ومع ذلك فإن مؤلفه الحديث يفتتح قائمة الثورة على أوضاع المجتمعات الرسالية أمام شباب المثقفين والزنوج وشعوب العالم الثالث • • • ان كثيرا منها تسعى ، الى جانب إلغاء الفقر المادى الى الحصول على تلك الزايب التي يحققها المجتمع المتقدم • • • ومن الذى يستطيع أن ينكر عليهم ذلك ؟ وبالإضافة الى اكتشاف ماركيسوز لجيوب جديدة للثورة الكامنة ، اكتشف أيضا علامات جديدة للضعف في البنيان الداخلى للمجتمع الرأسمالى ومن بينها الثورة في العالم الثالث ،

فعلى أساس هذه الفكرة تركزت تياراته لصدى التسامح والحاجة الى خلق ادراك انساني جديد ، وطبيعة انسانية جديدة وإنسان جديد أصلا •

وربما كان أوضح تلخيص لفكرة قوة « النظام » هو ما ورد في مقدمة عام ١٩٦٨ لكتاب « النفي » اذ يقول « ماركيز » « لقد غنت الارادة الشاملة ضرورية اليوم ، كما أن وسائلها متاحة ، من ارضاء الجماهير ، وأبحاث السوق ، وعلم النفس الصناعي ، ورياضيات الكمبيوتر ، وما يسمى علم العلاقات الانسانية • فكل هذه تتكفل بتحقيق الانسجام الأتوماتيكى التلقائى الديموقراطى غير الارهايب بين الفرد واحتياجاته ومتطلباته الضرورية اجتماعيا • • • انها تتضمن الانتخاب الحر للأفراد والسياسات الضرورية لاستمرار وجود هذا النظام وتطوره • ان الإلغاء الديموقراطى للفكر وهو ما يتعرض له « الرجل المادى » بصورة أوتوماتيكية وينفذه (في العمل وفي استخدام جهاز الانتخاب والاستهلاك والاستمتاع به) ، يتم في التعلم العالى عن طريق الاتجاهات الوضعية في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس ، التي تجعل من النظام القائم اطارا لفكر المدرك لا يمكن تخطيه • •

ويؤدى هذا التحليل على الفور الى إثارة السؤال التالى ، وأنى له أن يعرف ؟ وذلك أن مدى تحول الناس وتشبيهم لجنة النظام العالى هي في المقام الأول مسألة واقع تقرره الملاحظة والتحليل

وبعض الاتجاهات نحو الأزمة الاقتصادية ، واضعاف النسيج الأخلاقي .. ولكنه سيكون من الخطأ مع ذلك ، أن نعتقد أن هذه المصادر الثورية الجديدة والتوترات الرأسمالية قد أدت الى ادخال أكثر من شعاع واه من الأمل الى ظلمة ماركيز .

يقول البروفيسور ماركيز « ومع ذلك فإن الثورة ليست مدرجة في جدول الأعمال » لأن التحول الجذري لأي نظام اجتماعي لا زال يتوقف على الطبقة التي تشكل الأساس الانساني لعملية الانتاج .. ففي المجتمع الذي لا يستطيع الناس فيه أن يرفضوا نظام التسلط دون أن يرفضوا أنفسهم ، ودون أن يرفضوا احتياجاتهم وقيمهم الفردية ... فإن التحرر سيعنى التخريب ضد المصالح السائدة للغالبية العظمى من الشعب وضد ارادتهم .. وإذا كانت الطرق السلمية الى التغيير مغلفة ، فإنه يستتج من هذا أن وسائل التغيير لا بد وأن تكون عنيفة . والا فكيف يتسنى للأقلية أن تفرض ارادتها على أغلبية معارضة ؟ وتلك هي النتيجة التي يدفع اليها الى حد ما البروفيسور ماركيز ، وإن يكن على غير رضى . فمن الانصاف للبروفيسور ماركيز أن أذكر أنه ينفر بوضوح من فكرة العنف ، ويعتبرها أمراً غير أخلاقي بصورة مجردة ، ويستهدف إقامة مجتمع تنتفي فيه الدوافع العدوانية .. وهو في لقاءاته العامة قد

أنكر مراراً أنه يدافع عن العنف .. يقول ماركيز « إن العنف ضرورة أكثر منه فضيلة وهنالك فارق بين أنواع العنف .. إلا أن العنف أيا كانت صورته أمر غير انساني وشرير ... » وإذا كان البروفيسور « ماركيز » قد استطاع إقامة الدليل على أن الطرق السلمية مسدودة ، فإنه فشل في أن يدل على الافتراض الثاني الذي لا يقل جوهرية عن الأول وهو الأمل في تحقيق النجاح . والواقع أنه لم يكن لديه هو نفسه سوى أمل واه في التغيير الاجتماعي ، وقد بذل كثيراً من جهده لكي يوضح مدى جبروت النظام القائم في المجتمعات الرأسمالية .. ويفسر ماركيز العنف بطريقة أخرى .. فهو يؤكد أن مجتمعا ينهمك في المذابح التي لا معنى لها في فيتنام ، وقهر الزوج واضطهاد المنيوذين هو نفسه مجتمع عنيف .. وهكذا فإن الثورة على هذا المجتمع إنما هي في الواقع جهد يبذل من أجل تقليل هذا العنف . وإذا نحن قبلنا وصف البروفيسور ماركيز لمجتمعنا الأمريكي بأنه مجتمع عنيف - ولا شك أن قسما كبيرا منه صحيح - فإن هذا لا يصلح مبرر للعنف الثوري . لأن الثورة ليست انتقاما وهي ليست إعجابا بالذات . إن الثورة جهد جاد لاحتداث تغييرات أساسية في البنيان الاجتماعي .. وإذا كان من غير المحتمل أن يؤدي العنف الى تحقيق هذه النتيجة ، إذن فلا ينبغي اللجوء اليه .



دور العلم والتكنولوجيا

في

بناء الدولة العصرية

كهاك رستم

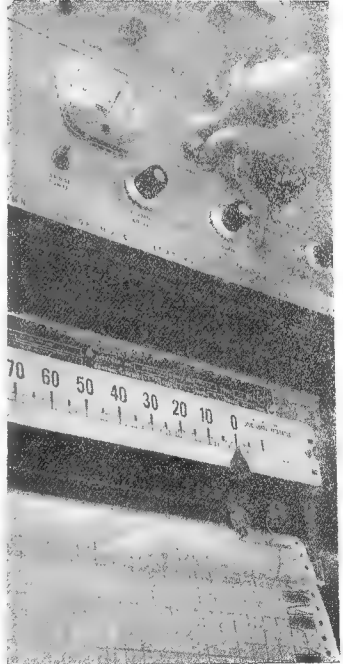
أكد بيان ٣٠ مارس « أن الدولة الحديثة لا تقوم - بعد الديمقراطية - إلا استناداً على العلم والتكنولوجيا » واقترح البيان في موضع آخر « أن ينص الدستور على قيام الدولة العصرية ، لأن الدولة العصرية لم تعد مسألة فرد ، ولم تعد تقوم بالتنظيم السياسي وحده وإنما أصبح للعلوم والتكنولوجيا دورها الحيوي » .

ولا حاجة بنا الى القول بأن هذا هو المفهوم الحديث للدولة العصرية وقد جاء اعتراف الدولة به دليلاً على رغبتها الأكيدة في ارساء دعائم العلم والتكنولوجيا عندنا على أساس جديد وطيد . . . بيد أن تحقيق هذا الغرض تحكمه العوامل الثلاثة الآتية :

١ - عامل انتمائنا لدول العالم الثالث . وهذا العامل يفرض علينا أن نتعرف على المشكلات المحورية التي تعاني منها بلدانه ، وأن نستوعب الحلول التي وضعت لها .

٢ - عامل الوجود الاسرائيلي على قطعة عزيزة من أرضنا . وهذا العامل يتطلب منا مواجهة التحدي الاسرائيلي بنفس أسلحتنا ، ولا يتأتى ذلك الا بدراسة معمقة لعناصر وأبعاد تفوقه في مجال العلم والتكنولوجيا .

٣ - عامل ارتباطنا بمعاهدة المصداقة والتعاون مع الاتحاد السوفيتي أحد الدولتين الكبيرتين اللتين تسكنان بزمام المبادرة في العلم والتكنولوجيا وهذا العامل يتطلب منا وعياً ذكياً بالسياسة العلمية للاتحاد السوفيتي كذا مؤسساته العلمية والتكنولوجية بهدف تعميق وترشيده خبرتنا في هذا المجال .



والسقوط القادمة ليست أكثر من محاولة للعرض
العوامل السابقة عرضاً خاطفاً حيث لا يتسع المقام
لنقطتها أشمل لها .

مشاكل البحث والتنمية في الدول النامية :

إن انتماءنا إلى العالم الثالث يفرض علينا أن
نواجه مشاكل التخلف والجمود التي تعاني منها
بلدان هذا الجزء من العالم والتي يطلقون عليها
اسم الدول النامية ومفتاح حل هذه المشاكل يكمن
في ربط العلم والتكنولوجيا بالانتاج . وإذا كانت
الفجوة الهائلة بين مستويات المعيشة في الدول
النامية ونظائرها في الدول المتقدمة موازية للفجوة
بين مستويات العلم والتكنولوجيا الحاصلة بين
الجانبيين فإنه يتعين علينا أن نضع أيدينا على هذه
المشاكل في محاولة للتماس الحلول لها . إن
التنمية في تحليلها الأخير معناها النمو والتغيير .
والهدف الأساسي للتنمية هو تحسين نوعية الحياة
في الدول النامية . ولكن البحث والتنمية في
البلاد النامية تعترض طريقها العقبات الخارجية
الآتية :

١ - الافتقار إلى نظام دول مناسب للاختيار
وتدقيق الاعمال العلمية والتكنولوجي في الدول
النامية .

٢ - المشكلات الخاصة ببرامات الاختراع وما
شابهها من الملكية الصناعية . أما العقبات الموجودة
في داخل الدول النامية فيمكن إجمالها فيما يلي :

١ - القصور الكبير في قدرة البلد على امتصاص
وتطبيق والتماس العلم والتكنولوجيا وتنمية زواياها
من الطاقة البشرية المدربة .

٢ - الافتقار إلى المعاهد والموارد التي تشتد
الحاجة إليها لتدريب علمائها وفنييها بالدرجة التي
تحتاج إليها هذه الدول للتنمية السريعة .

٣ - النسيبة الكبيرة من العلماء الذين يتلقون
التدريب ويتجهذبهم فرص العمل القرية في الدول
الأكثر تقدماً .

٤ - تطبيق العلم والتكنولوجيا على التنمية
يواجهه ليس فقط الجهود بل أيضاً في كثير من
البلاد المناخ الاجتماعي والسيكولوجي غير الملائم
للاستخدام الاختراعات في طرق الانتاج .

هل تستورد الدول النامية التكنولوجيا ؟

هذا السؤال طرح على اللجنة الاستشارية للأمم
المتحدة وقد رفضت اللجنة وجهة النظر التي يقول

بها بعض الاقتصاديين ومؤداه أن الدول النامية
ليس أمامها من سبيل إلا الحصول على التقنيات
المستخدمة فعلاً في البلاد الأكثر تقدماً وأن الدول
النامية تخطئ خطأ مضاعفاً كما أنها تهدد مواردها
إن هي قامت بالبحث على مسئوليتها ، نظراً
لمضاعفة تكاليف البحث والتنمية والمصاحبة الخاصة
التي تواجهها هذه الدول ، وقد عدت اللجنة من
الأسباب العديدة التي تدعو إلى عدم اعتماد الدول
النامية كلية على الموارد الأجنبية للتكنولوجيا
الأسباب التالية :

أنه يتعذر أن لم يكن يستحيل على بلد لا توجد
به إلا قلة قليلة من الأفراد العلميين والفنيين المدربين
أن يحلّق على التكنولوجيا المستخدمة في التحسين
وأن يستوعبها وأن يفتسها كسد احتياجات الأفراد
الخاصة بالبلاد ، كما يتعذر على البلد نفسه الاحتفاظ
بالأجهزة الضرورية وأصلها أو حتى تشغيلها ،
أما إذا قام بلد ببناء كفاءاته العلمية والتكنولوجية في
الداخل فإنه يكون في وضع أفضل بكثير مما لو
استخدم الأجهزة المستوردة من الخارج .

ومن هذه الأسباب أيضاً أن الافتقار إلى الأفراد
العلميين والفنيين هو في الحقيقة عقبة كاداه تحول
دون التوسع في تطبيق التكنولوجيا التي عرفت
فعلها في بلد آخر . وأخيراً فإن التكنولوجيا
المستوردة تقتبس عادة حالات تختلف تماماً عن
الحالات التي استخدمت فيها في البلد المصدر لها ،
وعموماً فإن اختيار التكنولوجيا المناسبة لا يمكن
أن يقوم به بلد يفتقر أساساً وبالدرجة الأولى إلى
تنمية محلية وتجريبية ، ومن أجل ذلك يجب أن
يوجه البحث والتنمية نحو مشكلات الانتاج ،
ويتطلب هذا أن توثق المعاهد القائمة في هذه البلاد
صلاتها بزراعة البلد وصناعاته ، كما يجب أن
توجه المعاهد الجديدة من البداية نحو المشكلات
المحلية . ومن جهة أخرى تحول دون قيام العلم
والتكنولوجيا المحلية مشكلات خاصة بالتعليم
والتدريب ، ففي البلاد النامية تشتد الحاجة إلى
تدريس العلم بطريقة أفضل في كل مستوياته
وتدريب عدد أكبر من البحوث العلميين ، كما أن
التعليم في المستوى العالي كثيراً ما تسوده التقاليد
البالية التي لا تتلاءم مع الاحتياجات الفعلية للبلاد
كما تميل المناهج إلى أن تقوّل على مثال مناهج
البلاد التي في مرحلة متقدمة من التنمية . وفي
البلاد النامية يمكن تخريج الأعداد الغفيرة من
الخريجين الذين يكونون على دراية لا بأس بها
بإنجازات العلم والتكنولوجيا في الدول المتقدمة إلا
أنهم لا يمتلكون لا الكفاية للبحث العلمي ولا الحافز

بالتكنولوجيا بينما في بلاد أخرى في مرحلة صناعية أكثر تقدماً يكون ما تحتاج إليه هو إيجاد العلاقة العضوية التي تربط التكنولوجيا بالصناعة . ومن المسلمات التي لا تقبل الجدل أو المناقشة أن صياغة واقتباس سياسة مناسبة تنهض دونها صعوبات في كثير من الدول المتقدمة ذاتها ، بيد أن هذه الصعوبات تتخذ شكلاً أضخم في الدول النامية حيث يجب أن تبدأ السياسة العلمية عند مستوى التعليم الابتدائي وتنتهي بالانتاج . ولبلوغ هذه الغاية يتعين وجود الأجهزة التالية :

- ١ - وزارة مسئولة للعلم والتكنولوجيا
- ٢ - سكرتارية علمية تحتفظ بصلات وثيقة بالمعاهد البحثية والصناعة والزراعة
- ٣ - مجلس للسياسة العلمية يتصل بأساس برئيس الدولة .

التعاون العلمي وتبادل العلماء :

وفي كل الأحوال يجب تنمية التعاون العلمي مع البلاد الأخرى سواء اتخذ شكل التعاون الثنائي أو التعاون المتعدد الأطراف وذلك حتى تتمكن الدولة النامية من الاستفادة من التخصص العالمي . ومن مظاهر هذا التعاون تبادل العلماء والاتصالات بين العلماء في الدول النامية وزملائهم في الدول المتقدمة : وتحقيقاً لهذا الغرض اتخذت اللجنة الاستشارية للأمم المتحدة توصيات لأغراء العلماء المبرزين والشباب واستقطابهم للعمل في البلاد النامية .

وحق يتحقق قيام قاعدة علمية عريضة لحمتها العلم وسددها التكنولوجيا يجب أن تكون السياسة العلمية منبثقة من النظام الاقتصادي والأيديولوجية التي تعتمدها هذه الدولة أو تلك فالدول الرأسمالية تتجه سياساتها العلمية نحو انتاج أسلحة الفناء والدمار أي أن العلم والتكنولوجيا يستخران فيها لخدمة المؤسسة العسكرية . أما البلاد الاشتراكية وعلى رأسها الاتحاد السوفيتي فتعمل على أن يكون العلم والتكنولوجيا فيها في خدمة الانتاج وبالتالي في خدمة الجماهير على نحو ما سنفصله في السطور القادمة .

العلم والتكنولوجيا في الاتحاد السوفيتي :

مصادر تنظيم ما قبل سنة ١٩٥٧

إن النمو السريع لقطاع البحث والتنمية وتزايد المشكلات في الاتحاد السوفيتي وعلى وجه

ولا المقدرة على تطبيق تدريبيه على المشكلات العلمية في بلادهم . ولكن إذا كان المجهود العلمي والبحثي في البلاد أنامية يجب أن يوجه نحو المشكلات الصناعية والزراعية فإن ذلك لا يعني أبداً انصراف جهود البلاد عن العلوم الأساسية ، كما يجب ألا نهمل العلوم الاجتماعية ، ذلك أن التنمية الاقتصادية عموماً والتصنيع بوجه خاص يثير العديد من المشكلات الاجتماعية ، من أجل ذلك فإن الانسانيات والعلوم الاجتماعية تشكل فرعاً هاماً من فروع البحث العلمي لا ينفصل عن سائر فروع العلم ويخضع معها لإشراف المؤسسة العلمية في البلاد المتقدمة خلافاً لما هو حاصل فعلاً في كثير من الدول النامية ولا نستثنى من ذلك بلادنا .

اختلاف سياسات التنمية العلمية في البلاد النامية عنها في البلاد المتقدمة :

يقول السكرتير العام للجنة الاستثمارية للأمم المتحدة « بوسع التكنولوجيا أن تكون أعظم قوة في العالم ترمي إلى إيجاد مستويات أعلى للعيشة . بيد أن هذا الوعد الذي يقدمه العلم والتكنولوجيا يمكن الوفاء به فقط إذا ما استثمرت موارد البلاد في البحث العلمي والتكنولوجيا وإذا ما تم التطبيق بروح التعاون الصادق مع مراعاة الاختلافات القائمة في البلاد المختلفة وتعمل اللجنة على اختيار إمكانية إقامة برنامج للتعاون يسهم فيه العلماء والفنيون في البلاد المتقدمة في دراسة مشكلات الدول النامية » .

يتراءى لنا أن الدول النامية تحتاج إلى عون الدول الأكثر تقدماً وثراء في إقامة علمها وتكنولوجيا المحلية على أساس سياسة للتنمية العلمية والتكنولوجية لا تكون صورة طبق الأصل من سياسة الدول المتقدمة . ذلك أن الفرق بين الدول النامية والدول المتقدمة يمكن في أن الاستراتيجية التي تضعها الدول المتقدمة وتلتزم بها في الوقت الحاضر تختلف اختلافاً جوهرياً ومرحلياً عن السياسة التي تطبقها الدول النامية في ذات الوقت .

ومن هنا يتضح أنه لا توجد أية نماذج معيارية تتبعها الدول النامية ، وإذا كان هذا هو الفرق بين الدول النامية والدول المتقدمة من ناحية السياسة العلمية فإن الظروف والمشكلات تختلف اختلافاً كبيراً من بلد نام إلى آخر . وسياسات التنمية العلمية شأنها شأن غيرها من سياسات التنمية تتوقف على نمط الدولة النامية ، ففي بعض البلاد يكون كل ما تحتاج إليه الدولة النامية هو إيجاد العلاقة التي تربط البحث الأساسي

التكنيكية والعمل على ادخال التكنولوجيا الحديثة الى الاقتصاد القومي »

على أن أهم ما استحدثته القرار هو تكوين الجمعيات العلمية الملحقه بمجالس الوزراء في الجمهوريات وفي بعض الأحيان على مستوى مجالس الاقتصاد القومي «Sovanarkhoz» وتختص هذه الجمعيات بالصناعة والانشاءات والمصانع وغيرها مما كانت تديره في السابق الوزارات بما في ذلك بعض معاهد البحث والتنمية . كما نص القرار على الارتفاع بالمستوى الفني لفروع الصناعة والانشاءات باستخدام أحدث منجزات العلم والتكنولوجيا والتحسين الشامل لتكنولوجيا الانتاج .

أفراد التنمية والبحث :

تدل تلمه spetsialisty الروسية على مستويين الاول - دون المهني suphprofessional والثاني - المهني professional وبالتالي تشير الى الأشخاص الحاصلين على تعليم تخصصي technicum من الدرجة الثانية وكذلك الى الأشخاص الحاصلين على تعليم عال . وفي سنة ١٩٥٥ بلغ عدد الاختصاصيين ١٢٩ مليوناً من دون المهنيين ٢٩٢ مليوناً من خريجي معاهد التعليم العالي ، وفي سنة ١٩٦٠ بلغ عددهم على التوالي ٢٩٥ مليوناً و٣٠٣ مليوناً .

المدارس المهنية وخريجوها :

يطلق على المعاهد المدنية السوفيتية للتعليم العالي اسم « вуз » ومقردها « вузы » وتنظم عدداً من الجامعات ومدارس العلوم ، كذا المدارس المتخصصة التي يطلق عليها عادة اسم «معاهد» . ومن المعروف ان التعليم العالي في الاتحاد السوفيتي هو تعليم مهني يقضي فيه الطالب مدة تتراوح بين الأربع سنوات والخمس سنوات ونصف السنة . وفي الاتحاد السوفيتي أكثر من ٥٠٪ من الطلبة يدرسون العلوم أو الهندسة . وفي سنة ١٩٦٠ بلغ عدد خريجي الهندسة في الاتحاد السوفيتي ١٢٠.٠٠٠ أي ثلاثة أضعاف خريجي الهندسة في الولايات المتحدة الأمريكية في نفس السنة . ويكسب التأكد على التدريب الهندسي الفلسفة الأساسية للتخطيط السوفيتي وانعطافه الشديد نحو الصناعة ، وتوجد في البلاد أيضاً منظمات للبحث والتنمية والتصميم وهي معاهد يسميها الروس «مؤسسات البحث العلمي ومنظمات تخطيط المشروعات والتصميم» .

المخصوص منذ الحرب العالمية الثانية أديا الى العديد من التغيرات التنظيمية والارتجال والتجريب خصوصاً في مستوى القمء من التخطيط والتنسيق والكثير من هذه المشكلات والجهود التي بذلت لحلها نجمت من البحث والتنمية (R & D) نتيجة لاتجاه الدولة نحو التصنيع واهتمامها بالصناعات الرئيسية كالحديد والصلب والبتروول وتوليد الكهرباء من القوى المائية . . الخ من أجل ذلك وضعت سياسة الدولة العلمية على أساس تنمية قطاعات مختارة مثل صناعة بناء المكنتات ، انطلاقاً من شعار « بنا المكنتات لبناء المزيد من المكنتات » وظهر ذلك بوضوح في قطاعات الأولوية للتكنولوجيا والصناعة .

وفي مجالات أخرى انصرفت جهود البلاد الى الاحتفاظ برابطه أبحاث - التنمية - الهندسة - الانتاج ورفضت مشكلات التنسيق وتبادل المعلومات وقف الموارد المالية الضئيلة على الأولويات ومنع التكرار . وعندما ازداد اتساع « مؤسسة البحث والتنمية » وأكب ذلك في السنوات ١٩٥٥ - ١٩٦٠ ازداد عدد البحوث العلميين من بين أعضاء هيئة المعاهد البحثية الى أكثر من الضعفين (٩٧.٠٠٠ في سنة ١٩٥٥ الى ٢٠٠.٠٠٠ في نهاية سنة ١٩٦٠) كما ازداد عدد المعاهد البحثية بنحو ٤٠٪ من (٢٧٩٧ معهداً في أول سنة ١٩٥٦ الى ٣٨٢٨ معهداً في أول سنة ١٩٦١)

تنظيم سنة ١٩٥٧ :

أصدرت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في ٤ فبراير سنة ١٩٥٧ قراراً يستهدف تحسين وزيادة فعالية البحث والتنمية « من أجل ضمان التقدم التكنولوجي الدائم لتنمية الاقتصاد القومي » وجاء بهذا القرار « ان الية متجهة الى اقامة وكالة خاصة بحكومة اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية يكون عليها مراقبة اتجاه ومستوى التنمية التكنولوجية في الداخل والخارج وان تدرس دراسته مستفيضة ومتعمقة كل ما هو جديد ومتقدم في التكنولوجيا »

وقضت المادة « ١٩ » من القرار المشار اليه « بتشكيل لجنة علمية تكنيكية تتبع مجلس وزراء الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي يبعد اليها دراسة منجزات العلم والهندسة والممارسات المتقدمة في الانتاج في الداخل والخارج ، ونشر الثقافة العلمية

الاختلاف في مواصفات الباحث العلمي من التعريف التالي للبحاث العلميين الذي وضعته في سنة ١٩٦٢ دائرة الإحصاء المركزية : هم الاختصاصيون غير الحاصلين على درجات علمية ولكنهم يشتغلون بالعمل العلمي في المشروعات الصناعية وفي منظمات تخطيط المشروعات » .

يبد أن الاصطلاح يستخدم ليقصد به غالباً : الاختصاصيين الحاصلين على درجات علمية متقدمة والألقاب العلمية والمهنية المشتغلين بالبحث في المعاهد البحثية وأعضاء هيئة التدريس في الكليات التابعة لمعاهد ال (VUZ) .

مبادئ التخصص :

تضع هيئات التخطيط الرئيسية في البلاد قراراتها على أساس احتياجات الاقتصاد المتوقعة وهي تحدد في كل سنة عدد الطلبة الذين يسمح لهم بالالتحاق بالمعاهد ونوع التعليم الذي يتلقونه وما إذا كانوا طلبة لكل أو لبعض الوقت .

أكاديمية العلوم :

يرجع تاريخ أكاديمية علوم اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية إلى سنة ١٧٢٥ حين أنشأها بطرس الأكبر وأطلق عليها اسم « أكاديمية العلوم الامبراطورية » . ولا يمكن أن نسرد في هذه النجالة التاريخ الطويل للأكاديمية وما اختلف عليها من أحداث وتطورات ولذلك نكتفي هنا بتحديد أهدافها كما نص عليها قانون سنة ١٩٣٠ الذي جاء به « أن الأكاديمية تعمل في جميع فروع العلم النظري وتعاون بكل الطرق الممكنة في تطوير البحث وتسهم في إقامة منهج علمي موحد مؤسس على النظرة المادية للعالم ، وتوجه لل المعرفة العلمية نحو سد الاحتياجات التي يفرضها إعادة البناء الاجتماعي للبلاد » وقضى القانون بأن تعمل الأكاديمية على إثراء العلم بالمخترعات الجديدة ومناهج البحث وإن تعاون في استخدام الموارد الطبيعية للبلاد وإن تطور المناهج لتطبيق نظريات ونتائج التجريب العلمي على أعمال البناء الاشتراكي لاتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية » .

وجدير بالذكر أن الأكاديمية كثيراً ما تعرضت للنقد اللاذع من اللجنة المركزية للحزب - وترتب على ذلك أحداث تغييرات كثيرة في أغراضها وأهدافها وفي طريقة تعيين وانتخاب أعضائها ، كما يظهر ذلك من قرارات المؤتمر الواحد والعشرين للجنة المركزية للحزب حيث قدم



البحاث العلميون :

يقول الكسندر ج. كورول أنه لا توجد في اللغة الإنجليزية كلمة واحدة تعني الباحث العلمي في اللغة الروسية ، فلفظة علم science ولفظة علمي scientific تشيران إلى كل فروع المعرفة والاستقصاء سواء في الفيزياء أو الأدب أو الكيمياء أو الفنون أو الفلك أو الماركسية - اللينينية . وبديهي أنه يوجد تمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية إلا أن كلا النوعين يندرجان تحت اللفظة الشاملة « العلم » .

وتصف دائرة المعارف السوفيتية البحوث العلميين بأنهم « الاختصاصيون الذين يقومون بالبحث والعمل على حل المشكلات أو يجيبون على التساؤلات التي يطرحها فرع أو آخر من فروع العلم أو المعرفة العلمية . و يتركز نشاط البحوث العلميين في المعاهد البحثية العلمية الخاصة - المعاهد والمعامل والمرصد ومحطات التجريب وما شابه ذلك ، كما يشسحب نشاطهم أيضاً على معاهد التعليم العليا حيث يعملون كأساتذة ومحاضرين ومدربين » .

ويضع ج. فيدكين G.J. Fed'kin التعريف التالي للبحاث العلميين :

هم : العاملون في الصناعة والزراعة والمشروعات والمؤسسات الأخرى الذين تتوافر فيهم المواصفات الضرورية للعمل العلمي الذي يزوجه بالأنشطة البحثية العلمية . ويبدو

العلوم • وقد أثار نمو السيبرناتيقا الجدل حول العديد من المشكلات المنهجية مثل التعامل بين التفكير الانساني والأعمال الآلية السيبرناتيقية وطبيعة الإعلام وصلته بالفهم الفيزيقي المادي لدرجة التبادل entropy وغير ذلك من المشكلات ، ونعصر أهميته السيبرناتيقية في تنظيمها لعملية من نحو إيجادها لبرلات الاندروية التي نحن محل الاساءة ان لم نعمل بحسن من عدم ، إما الاوبوميه او الامتته لما يجب ان يسميها البعض حتى اداء الانتاج والاداره وعبرهما من العمليات الاجتماعية الضرورية دون اشتراك الانسان اشتراكا مياتريا حيا • والاوبوميه هي اعلى مرحله في تطور التكنولوجيا وقد ظهر اثرها واصبحت في العشرينات في الخطوط الاوبوميه للالات الميديائيه وبع ذلك الحوانيت البشريه والمصانع الاوتوميه التي استخدمت في الحسنيات الملثبات الحاسبية ومذلات التحكم الحديثه • والتوسع الهائل في الاوتوميه أسفر عن نتائج اقتصاديه وسياسيه وثقافيه على جانب كبير من الاهميه والتطوره •

ينراى لنا انها تقدم ان العلم والتكنولوجيا في الاتحاد السوفيتي يتميزان بلوجه جديد من الكروية والديناميه • هما يعصمان للتخطيط المتعم بهدف خلق افضل الظروف لتحقيق مجتمع الوفرة وتوجيه العلم والتكنولوجيا نحو خدمه المجتمع والانسانيه في وقت مما وذلك عن طريق الفرغهم من كل مضمون لا يتلاق مع الضمير الانساني الذي يرفض ان يستغفر العلم والتكنولوجيا للأغراض العدوانيه غير الانسانيه وخلق اسلحة الفناء والدمار • واذا كانت معاهدة الصداقه والتعاون بيننا وبين الاتحاد السوفيتي قد نصت في موادها ١ ، ٥ ، ٦ على « تطوير وتوثيق علاقات الصداقه والتعاون الشامل في المجال السياسي والاقتصادي والعلمي كذا التعاون الشامل وتبادل الخبره في المجالات الاقتصادية والعلميه والفنيه واعداد الفنيين والمتخصصين ومواصلة تطوير هذا التعاون في مجالات العلوم والفنون » • فما احرانا بان نستفيد من الفرص التي اتاحتها لنا معاهدة الصداقه مع احدي القوتين اللتين تربعان اليوم على عرش العلم والتكنولوجيا خصوصا وان الاتحاد السوفيتي الصديق كان معدودا من بين الدول المتخلفة واستطاع في أقل من ثلاثين عاماً أن يلحق بالولايات المتحدة الأمريكيه وأن يعمل « على تجاوزها » كما ستجئ الإشارة الى ذلك بعد قليل •

مؤتمر « بناء الشيوعية » المنبثق من هذه اللجنة نعريرا يتضح منه ان الأكاديميه تستجيب للنقد ويعمل على ملاقي نواقص العمل فيها حيث جاء بالتقرير المشار اليه « ان الجمعية العامه لأكاديميه علوم اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية قد اتخذت قرارا يتضمن الاجراءات الضرورية لاعادة تنظيم عمل الأكاديميه حتى تركز على القدرات الفائقة للعلماء وعلى أفضل الكادرات العلمية لحل المشاكل التي تطرحها الخطة السبعيه (١٩٥٨ - ١٩٦٥) ولانقضاء التكرار غير المبرر في العمل العلمي والاقتصاد في استخدام الموارد البشرية والماديه وتقوية الروابط التي تربط العلم بالانتاج والعلم بالحياة » •

هذا ويتبع الأكاديميه العديد من الأكاديميات الفرعية المتخصصة •

السيبرناتيقا والاوتوميه :

ان لفظه سيبرناتيكسيه cybernetics تدل على ميدان مميز للنسائط ظهر على المسرح العلمي في نهاية الحرب العاليه الثانيه عندما سر نوربيرت فينر viener لتباه المعروف باسم « السيبرناتيقا او التحكم والاتصال في الحيوان والمخنه » وقد عرف فينر الاصطلاح بانه الميدان الدامل للتحكم ونظريه الاتصال سواء في المخنه أو الحيوان • ولم يثن فينر يعرف ان الاصطلاح كان قد استعمل منه نحو قرن بمعنى أكثر تحديدا بمعرفه اندريه امبير Ampere في سنة ١٨٤٣ • ويستخدم الروس الاصطلاح ليدل على السمات المشتركة للعمليات ونظم التحكم في الاجهزة التكنولوجيه والمتعضيات الحيه (الكائنات الحيه) والنظم الاجتماعيه • وظهر السيبرناتيقا كعلم مهد له عدد من الانجازات التكنولوجيه في نظريه التحكم الالكتروني والالكترونات التي مكنت من صنع أجهزة الاختيار السريعه والبرامج الحاسبية المضببطه • ونظريه الاحتمال ودرجه خاصه تطبيقها في فحص مشكلات الارسلات والعمليات الاعلاميه والنطق الرياضي وفسيولوجية النشاط العصبي وثبات العلاقات أو التوازن في العملية البدينيه homeostasis • وفي دراسة نظم التحكم تجمع السيبرناتيقا بين الطريقتي الماكروسكوبية المتعلقة بالعالم الكبير (والطريقة الميكروسكوبية (المتعلقة بالعالم المصغر) والسيبرناتيقا تقدم لنا مثالا قريدا لتداخل العلوم بعضها في بعض كما تمدنا بمادة غزيرة للبحث الفلسفي لاشكال حركة المادة وتصنيف

السياسة العلمية في إسرائيل :

الأمريكية ، هذه العروة الوثقى التي تربط العمل اليهجي « من الخارج » بالعمل اليهجي « من الداخل » هي التي منحت دويله الصهيونية من الحصول على نتائج نهجوت بتأليف اقتصادي شبه رمزي . ويرى المراهيون ان اسرائيل هي وحدها التي تتفرد بهده المكانة المستترة بين شعوب العالم الثالث التي لم يقم احدها بايجاد مثل هذه المعونات التي تتدقق فيها العلاقات العلمية . صحيح أن العديد من الدول النامية لاهند وبالكسند وبعض الدول العربية في الشرق الأوسط لديها المادة الخام البشرية التي تؤهلها لافاهه مثل هذه المعونات الا ان الافتقار الى المعاهد المتخصصة والمهارات الإبداعية والتطبيقات تقف كلها عقبه نادا في طريق توثيق صلابها وتعميقها بالمجتمع الدولي . وقد استطاعت اسرائيل أن تقيم هذه الشبكة من العلاقات نتيجة لوعيتها الذكي بالدور الهائل الذي يلعبه التعليم في اقامة الدولة المصرية المركزة على دعمتي العلم والتكنولوجيا كذا قدرتها العاتقة على التكيف مع التغيرات المستمرة اناجة عن الطفرات العلمية والتكنولوجية التي يشهدها عصرنا والتي لم تشهد الانسانية نظائر لها في تاريخها الطويل . وقد تذك ذلك كله في اسرائيل بالرغم من الظروف غير الملائمة تماما . فاليوم يعتبر الصهاينة العلم هو العنصر المحوري في التنمية الاقتصادية والتغير التكنولوجي والوقرة العسكرية . وفي أغلب الدول النامية والمتخلفة لا يوضع هذا ابدا موضع التطبيق .

ولقد عملت الحركة الصهيونية في فلسطين منذ البداية على تطوير العلوم اليهجي والتطبيقات بهمة لا تعرف الكلل ، كما استطاعت ان دور الرئيسي والفعال للعلم في الحرب والسلام ، والدليل على اهتمام الحركة الصهيونية المبكر بالعلم ان حجر الأساس للجامعة العربية في القدس ارسى في ٢٤ يوليو سنة ١٩١٨ في الوقت التي كانت فيه الحرب العالمية الأولى مشتتة ، علاوة على ذلك كان حاييم وايزمان باحثا كيميائيا كما كان زعيمًا للحركة الصهيونية طوال فترة الانتداب البريطاني ، كما كان أول رئيس لدولة اسرائيل وقد نادى وايزمان بصوت جهر مطانبا بادخال العلم الى كل مستويات التعليم . ومن أهم الظواهر التي تسترعي نظر المراقبين ان العلم في اسرائيل هو اتجاه ذهني لكل افراد الشعب ابتداء من رئيس الدولة الى الفلاح في الحقول والفني في العمل والمعلم في المدرسه والجندي في ميدان القتال . ويتعاطف شعور الصهاينة بأن العلم

يقول البروفيسور هوارد .ل. بافيس في مقاله . « النظر الى الامام » ان جماعة من الربيب الامريكين زاروا مؤخرًا الاتحاد السوفيتي وادأوا في كل مكان هذا الشعار « الحق بالولايات المتحدة الأمريكية وتجاوزها » ويستطرد بافيس قائلا : انه شعار جديد ويجب أن نتبناه أيضا . نحن أيضا في حاجة الى أن نلحق بالولايات المتحدة الأمريكية وان نتجاوزها يجب أن نتجاوز كل جهودنا السابقة لا لمجرد أن نباري الجهود الروسية فحسب » .

انتهى كلام البروفيسور هوارد .ل. بافيس وهو ان دل على شيء فانما يدل على ضراوة الحركة العلمية والتكنولوجية التي تدور رحاها بين القوتين العالميتين الكبريتين . ولكننا لم نورد هذه العبارة لهذا السبب وانما اردناها لسبب آخر هو شعورنا بتعاطف حاجتنا الى رفع الشعار التالي في كل مكان : الحق باسرائيل وتجاوزها . وبديهي ان تحقيق هذا الشعار لا يكون الا بالعمل الدائب على الانتصار عليها في معركة العلم والتكنولوجيا وبالتالي إزالة آثار العدوان واسترداد الأرض السليمة .

ولا خلاف في أن نكسة ، يونيو هي التي فتحت عيوننا على ما يجري في الأرض السليمة التي اغتصبها الصهاينة بالكر والغدبة ومساندة الامبريالية الأمريكية بكل ما تحتاج اليه ابتداء من زعيف العيش الى الفانتوم ، ولكن هذه المساندة الخارجية لا يجب أن تصرفنا عن الاستبصار بالقوى الذاتية لهذا الشعب والانجازات التي حققها في مجال العلم والتكنولوجيا نتيجة سياسته العلمية التي وضعها لتخدم المؤسسة العسكرية ، وذلك حتى لا تعرض في المستقبل لآل تنبأ به هذا الكاتب الوقح الذي قال في احدى الندوات التي عقدتها احدى المجلات الاسيوية لناقشة الموقف في الشرق الأوسط بعد رحيل القائد الخالد عنا « ان مصر البلاد العربية رهن بإرادة الله أولا وإرادة اسرائيل الحسنة أو السيئة ثانيا » .

تبادل العلماء والخبراء :

لقد استطاعت اسرائيل التي لا يتجاوز عدد سكانها ٣.٦ مليوناً أن ترسي نضجها العلمي وسياستها العلمية على أساس وطيد من الروابط القوية التي تربطها بالعمل اليهجي الجاري في الدول المتقدمة في أوروبا والولايات المتحدة

لا ينمو ولا يزدهر الا اذا ارتبط بالحياة اليومية .
ومن جهة أخرى يؤمن الاسرائيليون بحقيقته ان
العلماء في أي بلد تواجههم معايير دولية ، وهذا
يعنى ان عليهم :

— أن يكونوا على دراية تامة بالبحث الذي
يجرى في الخارج .

٢ — أن يتلقوا اللون الملائم لاجراء البحث ذي
الصفة الدولية المعترف بها .

وإدراك القادة الصهيونيين لهذه المعايير أثمر
نتاجا اقتصاديا عاليا يتمثل في التطور السريع
والطرد لمعايير الزراعة وخلق الصناعات الأساسية
الضرورية لتساعد الكفاءة العسكرية الصهيونية .

ان التكنولوجيا ويوجه خاص تكنولوجيا الحرب
هي نتيجة العلم ، والتحسينات اليومية التي نظرا
على تكنولوجيا الحرب لا يمكن أن تتم بمعزل عن
البحث العلمي وأكبر مثال على ذلك توسع
المؤسسة العسكرية في استخدام الكمبيوتر
والكتروني ويزاك Weizak في سنة ١٩٥٤ —
١٩٥٥ الذي ظل يعمل حتى سنة ١٩٦٣ عندما
استبدل به كومبيوتر كثر تقدما هو جوليم Golem
(١٩٦٣) وفي نهاية سنة ١٩٦٧ كان في إسرائيل
نحو ٨٧ كومبيوتر .

المؤتمرات :

ان مكتسبات العلم لا تعود فقط على
الاستخدامات العسكرية بل لها أيضا آثارها
السياسية والدعائية . وانطلاقا من هذا المفهوم
انتهجت إسرائيل سياسته قوية ترمي الى اقامة
المؤتمرات العالمية في مختلف مناشط العلم ، ففي
السنوات ١٩٦٦ — ١٩٦٨ اقيمت في إسرائيل
المؤتمرات التالية : ١٢ مؤتمرا في التكنولوجيا ،
٥ مؤتمرات في العلوم الزراعية ، ١٢ مؤتمرا في
العلوم الطبية ، ٣ مؤتمرات في العلوم الاجتماعية ،
٦ مؤتمرات في العلوم البحتة ، هذه المؤتمرات
الثمانية والثلثون في السلوم والتكنولوجيا
ساعدت على اظهار إسرائيل في صورة الدولة
الجديرة بالاحترام بينما أسفر غياب الجهود
المثابرة في الصالح العربي عن اظهار الدول
العربية في صورة الدول المتخلفة التي ترسف في
إغلال الجهالة . وفي سنة ١٩٦٠ اقام معهد
وايزمان مؤتمرا عالميا « لدور العلم في تقدم الدول
الجديشة » حضره ١٣٠ مندوبا من ٤٠ دولة منها
١٤ من الدول الأفريقية ، ٩ من الدول الآسيوية ،

وفان ابا ايمان وزير التعليم والثقافة في ذلك
الوقت ورئيس معهد وايزمان المضيف الرسمي
للمؤتمر . وفي سسنه ١٩٦٨ اقيم مؤتمر في
نيويورك للعلم والتكنولوجيا في إسرائيل والشرق
الاطوسط « أوصى بما يلي : تستطيع إسرائيل ان
تلعب دورا أساسيا وفعالا في مساعدة الشعوب
النامية وتقدمها باستنباط وسائل توسيع
امدادات الطعام وإيجاد أعمال من خلال الصناعات
المرتكزة على العلم . » وفي المؤتمر الدولي السابع
للكيمياء الحيوية انذى عقد في طوكيو من ١٩ —
٢٥ أغسطس سنة ١٩٦٧ قدمت فيه البحوث
التالية : ٣٧٣ مجموع البحوث المقدمة منها ٩
قدمتها إسرائيل ، ٢ من العالم العربي (واحد من
الجمهورية العربية المتحدة والاخر من الجامعة الأمريكية
في بيروت) ، ٨ بحوث مشتركة أو مقدمة من البحوث
للحرب المقيمين في الولايات المتحدة الأمريكية .
وطبقا لقائمة الاجتماعات التي نشرتها مكتبة
الكونجرس الأمريكية عقدت المؤتمرات التالية :
١٦ مؤتمرا عالميا في إسرائيل في سنة ١٩٦٦ ،
٣٩ مؤتمرا في سنة ١٩٦٧ ، ١٨ مؤتمرا في
سنة ١٩٦٨ .

المعاهد :

انشئت المعاهد في فلسطين منذ وقت مبكر من
تاريخ الحركة الصهيونية فحتى سنة ١٩٣١ كان
العدد الاجمالي لنصباينة في فلسطين لا يزيد على
٢٠٠٠٠ نسمة ولكن هذا العدد القليل استطاع
أن ينشئ معهدين في الوقت الذي كان يخطط فيه
لانشاء معهد وايزمان .

وللمعاهد الاسرائيلية منتشرة في طول البلاد
وعرضها بهدف أن يكون التعليم العالي متاحا في
كل مكان على النحو التالي : الجامعة العبرية في
القدس . معهد إسرائيل للتكنولوجيا في حيفا .
معهد وايزمان في ريفخوف . جامعة تل أبيب .
ديار — ايلان ، ومعهد الالتحاق بهذه المعاهد
بتضاعف كل خمس سنوات ، وتطرد البحوث
بنفس المعدل ، والمطاهرة الالفة للنظر ان عدد
الطلاب الاسرائيليين الذين يحضرون لدرجته
الدكتوراه في الانسانيات والقانون والعلوم
الاجتماعية لا يزيد عن ١٥٪ ، وهذا التحيز
للمعلوم نيس تعبيرا عن اهتمام الطالب ورغبته بل
هر انبثاق من سياسة الدولة الرامية الى التوسع
والعدوان ، كما ان التاكيد على العلوم الطبيعية
والتطبيقية هو محصلة سياسة إسرائيل
العسكرية .



المعاهد غير الأكاديمية :

تستهدف خلق وتطوير الجامعات ومعاهد البحوث كاولويات تحتل مكان ارفع .

وفي الحوار الذي دار بين وايزمان وجابوتينسكي فيما يخص بنمط المعاهد التي يجب أن تنشأ في فلسطين ، احرز وايزمان نصراً مهيئاً وتبنت الدولة آراؤه . وهذا يعني أن الجامعة يجب أن تبدأ من القمة ، ولكي تبني الجامعة من القمة فإن ذلك يستلزم حشد التسهيلات المناسبة والاساتذة الضروريين ، وما لم تبدأ الجامعة من القمة فإنها لا تستطيع أن تحقق أهدافها وفي الطرف الآخر توجد الجامعة التي تبدأ من القاع فتبدأ بالطلبة وتعمل ما في طاقتها في ظل الموارد المحدودة . والبدء من القاع سريعاً (خلال سنوات قليلة) يؤدي الى « مهدة » عقلية وسياسة جامعية تحتاج الى قرون لتبطل نواقصها . والغالبية العظمى للجامعات في العالم الثالث بدأت من القاع وتعتبر البحث يقع خارج نطاق العمل الجامعي .

الخلاصة :

ان البحث العلمي للعدو الاسرائيلي يتسسم باعطاء المزيد من الاهتمام للعلوم البحتة والتطبيقية كما يخضع البحث الاكاديمي لمتطلبات المؤسسة العسكرية وأوضح مظهر لهذه العلاقة هو التأكيد على الطبيعة النووية في كل المعاهد الاسرائيلية وفي اسرائيل نحو ٣٥٠٠ عالماً يدور انتاجهم العلمي حول نفس الموضوع . ويمتاز

بضع دليل الاتحاد العلمي والتكنيكي والمعاهد في اسرائيل تحت لفظه معاهد : - المحطات ومعامل البحوث ووضع تحت عنوان العلوم الطبيعية والتكنولوجيا ٦٨ مركزاً كما وضع ١- مركزاً آخر تحت عنوان معامل البحث والتنمية الصناعية ومن هذه المعاهد ال ٥٢ سبع صناعات هي جزء لا يتجزأ من المؤسسة العسكرية .

الجامعات :

ان الصفة الأولى للجامعة هي نشاطها البحثي . ذلك أن الجامعة - اية جامعة - اذا لم تشغل بالبحث فإنها لا تستطيع مواكبة التطورات المستمرة في ميادين المعرفة ، ولقد تقررت طبيعة الجامعات الصهيونية قبل الحرب العالمية الأولى حيث صيغت على مثال الجامعات الألمانية . وقد كان غرض ووظيفة الجامعة مدار نقاش لوقت طويل بين وايزمان وجابوتينسكي وكان الأول واقفاً تحت تأثير الجامعات الألمانية لذلك دافع عن فكرة إقامة معاهد البحوث المتقدمة ضمن إطار مدرسة الخريجين .

أما الثاني فكان يرغب في أن يرى جامعة « تعليمية » أكثر منها « بحثية » ويتضح من التاريخ المبكر للجامعة اليهودية ان الأولويات لم تكن مؤسسه على ما يسمى اليوم « بالسياسة وعموماً فالسياسة العلمية للحركة الصهيونية العلمية » بل على فهم عميق للدولة العصرية .

العلم الاسرائيلي كما قدمنا بالصلة الوثيقة التي تربطه بالمجتمع العلمي والبحثي الدولي ويتمثل ذلك في المؤتمرات الفويهية والدولية التي تعقد في اسرائيل وفي خارجها . وفي سنة ١٩٦٨ عدت اسرائيل طبقة لدراسه قام بها معهد الاعلام العلمي بفيلادلفيا الدولة السادسة عشرة في الصالح في اسهامها في التاليف العلمي (العلم البحت والتطبيقي في وقت ما) وتشير كل الدلائل الى ان جهودا جبارة تبذل لتحسين هذا المركز في السنوات القادمة .

خاتمة

بعد هذا العرض الموضوعي السريع لدور العلم واتكنولوجيا في الدول النامية وفي بلد صديق هو الاتحاد السوفيتي وعند العدو الاسرائيلي نستطيع تأسيسا على ذلك ان نضع أيدينا على المشكلات التي تفترض تقسم العلم والتكنولوجيا عندنا والتي تتركز في النقاط التالية :

١ - الافتقار الى النظرة الشاملة التي تربط العلم والتكنولوجيا بالتعليم ابتداء من مراحله الاولى باعتبار ان العلم والتعليم هما وجهان لعملة واحدة .

٢ - الافتقار الى السياسة العلمية المنبثقة من الاحوال والمشاكل القائمة فعلا في المجتمع والتي تستهدف اغراضه القوية والبعيدة .

٣ - الافتقار الى خطة للبحث والتنمية .

٤ - الافتقار الى اعداد الافراد العلميين والباحثين المدربين (لانزال حتى اليوم بحث عن توصيف دقيق للفرد العلمي والباحث العلمي)

٥ - النقص الكبير في المعاهد البحثية المنبثقة من الاحتياجات الفعلية للبلاد (تتبع وزارة البحث العلمي ستة معاهد فقط . قارن هذا العدد بالعدد الهائل من المعاهد في اسرائيل)

٦ - ارتباط البحث العلمي بالتكنولوجيا يستدعي وجود وزارة للعلم والتكنولوجيا وبالتالي يجب ان يستبدل اسم وزارة العلم والتكنولوجيا باسم وزارة البحث العلمي .

٧ - الافتقار الى المجالس القومية والمجالس المتخصصة وجدير بالذكر ان بيان ٣٠ مارس نص في اكثر من موضع على انشاء هذه المجالس ولكن ذلك لم يخرج ابدا الى حيز التنفيذ وقد جاء برنامج القومية المتخصصة كهيكلة استثنائية وبحيث العمل الوطني فاكده على ضرورة تكوين المجالس تربط بمراكز البحث العلمي ومعاهده .

٨ - ضرورة تشجيع حركة تبادل العلماء والخبراء بيننا وبين الدول المتقدمة من جهة وبين الدول النامية من جهة اخرى .

٩ - ايجاد القنوات التي تجعل الينا انجازات العلم والتكنولوجيا من البلاد المتقدمة ويتخذ ذلك شكل مراكز للاثلام والتوثيق .

١٠ - اقامة المؤتمرات على المستويين المحلي والدولي والاشراك فيها بعقد منها خارج البلاد .

١١ - انشاء اكاديميه للعلوم ومخطات التجريب . . . الخ

١٢ - تطبيق انجازات السبيراناطيا والأتومية .

١٣ - بذل المزيد من العناية في استيراد الاجهزة العلمية بهدف خدمة البعث في مراكز البحوث .

١٤ - علم فصل الانسانيات والعلوم الاجتماعية عن البحث العلمي والخروج على هذا الفصل الذي نغرد به وحدنا .

وبعد ،

فاننا لا نجد خيرا من اشارة الرئيس انور السادات التي وردت في بيانه الذي القاه على الأمة في ١٠ يونيو الماضي نختم بها مقالنا : « لن يكتب للمنطقة السلام الا اذا استطعنا ان نبني دولة عصرية تتسلح مدنيا وعسكريا بأحدث أسس العلم والتكنولوجيا » ان قيام دولة عصرية في بلادنا تعتمد على العلم والايمان ليشكل ضرورة بقاء وضرورة حياة » .

❖ والمجلة مائلة للطبع صدر القرار الجعوري بأشاء اكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا وتعيين الدكتور مصطفى كمال طلبة وزير الشباب السابق واحد رواد البحث العلمي في جمهورية مصر العربية رئيسا لها بدرجة وزير .

1. Report of the Advisory Committee on the application of Science and Technology to Development, U.N.
2. Soviet Research and Development Alexander G. Karol.
3. Science and Higher Education in Israël, Antoine Zahlan.
4. The Scientific Revolution: Challenge and Promise, Edited by Gerald W. Ebers and Paul Duncan.
5. Industrial Research and Development. Jacob Schmooker (International Encyclopaedia of the Social Sciences).

المكتبة المدرسية

أحمد إبراهيم الشريف

لتعليم والدخل الاقتصادي والحرية السياسية .
والقاعدة صحيحة ولاشك ، وقد قام عليها ألف
دليل ، من أدبه إحصائيته الى أدله نظرية ، ولكنها
تشيد في بيت المثقف المصري وحده ، كأنها لكي
يثبت للناس أنه ما يزال وريث جيل هيرودوت
وأنه ما يزال قادرا على ارتكاب أعجب المفارقات •

واتهامنا المكتبة المدرسية والاستهانة بها في
هذه التهمة ليس معناه أنها السبب الوحيد ،
ولكن معناه أنها السبب الكبير ، فالسبب الحقيقي
هو أن مثقفنا حينما يتخرج من الجامعة ، ويستقر
في بيت الزوجية الدافئ ، يعود الى ما كان
عليه قبل دخول المدرسة ، أو يعود الى مثل حالة
من استقر في حياته على وضع آخر دون أن يتعلم
أو يتثقف من البدايه ويعد من الأميين • فهو في
الحقيقة مثقف ما دام في مرحلة الدراسة ، أما بعد
الانتهاء منها فينبهه وبين الثقافة ما بين الإنسان
والسلم من علاقة ، ولن تجد انسانا يرضى أن
يعيش عمره على السلم ، وحسبه أن يحصل الى
أعلى ثم يترك السلم بعد الوصول •

وهذا هو ذنب المكتبة المدرسية بغير مراء ، أو
قل هو ذنب الاستهانة بها في عملية التعليم
والتحقيق •

ومن الأمراض التي تنهم المكتبة بها أننا لا نجد
من رجالتنا وأعمالنا الى يومنا هذا من كتب
مذكراته ، الا ما كان في النادر القليل ، وجدير
بالذكر ان هذا النادر القليل لم يكتب ما كتب
عن حياته لأنه سياسي أو اقتصادي أو عسكري

في كل ما قرأت عن التعليم المعصرى في الأشهر
الأخيرة - ولقد قرأت ما وسعني - لم أجد إشارة
الى المكتبة المدرسية ، وكأنها ليست عاملا مهما
من عوامل تكوين المواطن المثقف الذي نهضت
الى تكوينه من انفاق هذه الملايين الكثيرة من
الجنهات كل عام •

وانى اذ اكتب مقال هذا ، انما اكتبه لأذكر
ناسيا أو أبصر غافلا • فما المكتبة بالشيء الهين
في التعليم ، بل لعل أكثر امراضنا الاجتماعية
والثقافية راجع الى استهانتنا بالمكتبة في مدرسة
الصفار • فمن الامراض التي ترجع الى هذه
الاستهانة انتشار المقاهى المصرية ، والاقبال
الشديد عليها من المثقفين ، مع علمنا برسالة
متها انافهة التي تقتصر على الأكل والشرب ،
واللعب الذي لا جدوى منه ، ومسح الاحذية
وبيع ورق البانصيب كل هذا مع الأعراض عن
البيوت وتربية والأبناء وملء فراغ النفس والعقل
والوجدن في نفس المثقف وفي نفس زوجته
وأبنائه اعراضا يؤدي الى ما نعلم من سيئات
اجتماعية يضيق الصدر بها ولايستطيع ان ينطلق
بها اللسان •

ومن هذه الأمراض أيضا ازدياد النسل في
نسبته ، وليس في عدده وحسب •

مع أن القاعدة العامة لتزايد السكان الطبيعي ،
أي الزيادة التي ترجع لفرق بين المواليد والوفيات
تقرر أن نسبة التزايد تنخفض كلما ارتفعت
المستويات الحضارية للمجتمع ، وهي مستويات

ذو مكانة ومجد وتاريخ ، بل كتب ما كتب لأنه أديب اشتغل بالسياسة أو الحرب أو الاقتصاد ، كالرافعي وهيكلي على وجه التمثيل ... هذا بينما تطالعنا المكتبات الغربية بمذكرات رجال لم يبلغوا من الشهرة والمكانة درجة تذكر ، وقصائدهم أنهم كانوا مكلفين بصل ذي بال ، كسكرتيرة المستر تشرشل ، أو كطبيب البعثة التبشيرية في كامبوديا في أثناء الحرب العالمية الثانية ، أو كحلاق هتلر ، أو عشيقه موسيليني الى آخر ما هناك .

ومن هذه الامراض كذلك ، ما تعانيه المكتبة العربية نفسها من فقر مدقع مثل مهين .

ان الأحصاء يقول لنا ان الذين يعرفون القراءة والكتابة في بلادنا يبلغون أكثر من اثني عشر مليوناً من الرجال والنساء . ومع هذا فإن

ان الأحصاء يقول لنا ان الذين يعرفون القراءة والكتابة في بلادنا يبلغون أكثر من اثني عشر مليوناً من الرجال والنساء . ومع هذا فإن الكتاب الذي تباع منه ألف نسخة في العام يعد من السعداء . بل ان الصحيفة اليومية ، على تعدد أنواع الاهتمام بها ، لم تبلغ بعد مرتبة ربع المليون فإذا استثنينا من هذا القطار ما يوزع في البلاد الخارجية - عربية وغير عربية - طاعتنا الحقيقة المرة وهي ان رجلاً واحداً من بين كل خمسة وعشرين رجلاً متعلماً هو الذي يشتري الصحيفة اليومية ، وهذا معناه ان رجلاً واحداً من كل خمسة وسبعين مواطناً هو الذي يهتم بقراءة الصحف والصحف في توزيعها مجسودة عند أصحاب الكتب والمجلات . وكما على افعال المكتبة من أوزار .

هذا قليل من كثير .

ولا اظنني بحاجة الى مزيد من التحليل والتعليل لابين ذنب المكتبة المدرسية وذنب الاستهانة بها في احداث هذه الادواء والامراض الاجتماعية والثقافية ، فهو أوضح من أن يحتاج الى بيان . ولهذا فاني اتركه فيما أنا بسبيله ، وهو بيان هذه الاستهانة وهذا الاهمال لرفق من أهم مرافق المدرسة فيما ينبغي أن يكون .

المكتبة مكان وزمان وكتاب ونظام .

فاما عن المكان ، فليست حجرة المكتبة مطلوبة لمجرد الزينة والتباهي والفخفة الكاذبة ، ولا هي العاطفة المنظمة ، التي تختلف بنظائرها وأساقها

مطلوبة لحفظ العهدة وأطمئنان السيد أمين المكتبة على عهده وتبذر تبديدها كلا ، ولا هي حتى للقراءة ، فأقراءة ممكنة على مقاعد التلاميذ في الفصول ، والقراءة ممكنة على مقاعد الفناء والحديقة والقراءة ممكنة في المنازل ، والقراءة ممكنة في الردهات والطرفات وفي كل مكان .

انما المطلوب من حجرة المكتبة أن تكون عادة والعادة لا تتكون في شتيت من الامكنة .

وانما المطلوب أن تبذر في نفس الطفل وأن تنمي فيها غراس حب الكتاب واحترام الكتاب والمحبة والاحترام اذا لم يتكونا في هذه السن فلن يتكونا بعده والحب والاحترام لا يتكونان لمنثور من الكتب والاورق في كل مكان وفي أي مكان .

لقد رأينا الفلاح الأمي الذي يتصرف على فطرته الدينية يتهيب البدول على حرم الكتب الامتوضا وبعد أن يخلع نعليه ، علامة التقديس والهيبة والمحبة والإجلال ، ولكن هذا الفلاح نفسه لا يفعل مثل هذا كلما رأى كتاباً أو رف كتب هنا وهناك انما هو حرم العلم حرم المكتبة وساداتها الراهب القائم فيها بكل جلال القداسة والتبجيل هذا هو معنى المكان تكوين عادة وعاطفة ، وأذهان وليس مسألة فنية ، لحفظ الكتب ، أو لأداء أعمال الاعارة والاستعمادة ، أو كائنة النفعية ما تكون .

وهذا هو الدليل الكبير على تهاونا بالمكتبة المدرسية . فالمكتبة عندنا هي آخر مرفق يخص له مكان ، وهي أول مرفق يطرد من مكانه اذا تنازعت المرافق الأخرى على المكان .

وقد أخذت وزارة التربية والتعليم في الزعم الأخير بالاعتناء بالمكتبة في رسوم مدارسها الجديدة ، فلم تعد تبني داراً للدراسة الا وفيها حجرة للمكتبة ، وهذا اتجاه محمود ومستزاد . ولعله في المستقبل أن يزيد .

الا ان المكتبة ما زالت تتبوأ المكان الاخير ، فحجراتها في الرسوم أبعد الحجرات تطرفاً ، لا أوسطها وأقربها الى جميع الطلاب ، وما زالت هي الضحية الأولى كلما ضاقت المدرسة واحتاجت الى مكان .

والمكتبة زمان فلا عادة بغير ترداد وتكرار في زمن واحد وعلى تيرة واحدة ، ولن تنشأ لمجرد الزينة والتباهي والفخفة الكاذبة ، ولا هي العاطفة المنظمة ، التي تختلف بنظائرها وأساقها



لا قانون الا هو ، له الحكم واليه يرجعون .

الا ان هذه المشكلة على تنفيها بسيطة والتغلب عليها يسير . أما المشكلة الحقيقية فى هذا الصدد فهي جمال العرض وجاذبيته .

ان الطعام غريزة من أهم غرائز المحافظة على الذات وأقواها ، ومع ذلك اذا لم يكن الطعام جميلا منظره ، شهيا طعمه ، زكية رائحته ، لم يجذب اليه الطعام ولو كان جوعان . فكيف بالكتاب وهو عادة لا غريزة ، وعادة كمالية لا تتوقف عليها الحياة وان كانت تكتمل بها الحياة وزينتها وكرامتها أولى لهذا الكتاب أن يكون الجميل المنظر ، الشهي الطعم ، الزكى الرائحة ، فلتن كانت الغريزة تدفع الجماع الى الطعام ، فما يدفعه الى القراءة دفع قط ، واذا لم يجذبه من الكتاب جاذب فلا قراءة ولا قراء .

وجمال العرض فى المكتبة يقوم على اثنين ، على الناشر وعلى أمين المكتبة ، فاذا لم يسكن الناشر معنيا بمظهر الكتاب فلا حيلة لأمين المكتبة فيه .

والواقع أن عناية ناشرينا بمظهر الكتاب دون المستوى الواجب بكثير ، وحسبك أن تقارن بينهم وبين ناسجى «القوط والبشاكير» . نظرة واحدة الى رف القوط والبشاكير عند أى بائع لها تطلعك على منظر يجب عليك الشراء منها ولكن كم نظرة يا ترى الى أرفف المكتبات تفريقا بمحاولة معرفة أسماء هذه الكتب والمطبوعات !!؟ دع عنك أمر الشراء والانتقاء !

على كل حال ، ليس موضوعنا اليوم عن الناشرين فلتعد الى أمناء المكتبات فى مدارسهم وبين كتبهم ، فنرى أن الكتاب قلما يكون حديثا أو مفيدا الا أن يكون مرجعا من المراجع الخالدة كالمعاجم والأطالس أو أن يكون قصة أو مسلاة لا يهم فيها الحسنة أو تقادم الزمان ، أما كتب العلوم والفسون والآداب ، مما تم فيه الحداثة والتجديد ، فالأمر فيها صعب ويوشك أن يستحيل والسبب دائما هو القانون المالى ، عمدة الراتبين ، الذى نحافظ عليه بحفاضة تفوق بحفاظتنا على أعراسنا وأولادنا وتراثنا ومستقبلنا مجتمعين .. والله ما أدرى ما السحر والجاذبية فى هذا القانون العتيق العقيم ؟ !

كان الأمر فى الماضى يجرى على النحو التالى :

تشتري الوزارة فى القاهرة ما يمن لها من الكتب للمكتبات كل عام فكان العرف السائد ، والنتيجة الدائمة أن تاتي الكتب كلها مصبغة

عن الانفعال الجياش المضطرب ، الا فى اطار من النظام والانساق فى الزمان كما فى المكان .

ولقد سمعنا وقرأنا ورأينا ونفدنا من الآراء والفلسفات فى التربية والتعليم أشكالا والأوان ومن مختلف الشبكات والجهات حصص للهوية وحصص للعب وحصص للفن والموسيقى وحصص وحصص ، ولا آخر لما يتحمل جدول الدراسة على مدى الأسبوع كل هذا ، ولا حصة واحدة للمكتبة وكل ما يخصص لها أن الطالب الذى ياتي من بيته مقتنعا بالمكتبة وفائدتها ، عميق الحب والايان بها ، يوضع امام امتحان عسير فى القسحة : اما أن يلعب ويترك الكتاب ، واما أن يؤثر الكتاب على نشاط الألعاب شئ قد لا يبدو لأول وهلة ، ولكنه اذا بدا بدا فى ثوب الخصومة للمكتبة وللكتاب .

المكتبة كتاب والكتاب شكل ومضمون ، وأسعار . فاما كتب مكتباتنا فهي العجب العجيب ، ما دخلت المكتبة فى مدرسة عملت بها ، على امتدادها طولا بين الخرطوم وبورسعيد ، وعرضاً بين مدارس البنين ومدارس البنات والمدارس المشتركة بين الجنسين ، وارتفاعا بين المدارس الابتدائية والاعدادية والثانوية والعالية ، الا وأساسى واحد من اثنين ، اما العطب وإما الفتيان .

قد لا تكون المكتبة هى المذنب الأكبر فى هذا الذنب ، وكل ذنبها انها مضطرة للمحافظة على الكتب المقطعة وغير ذت الغلاف أو العنوان أو ذات الغلاف الكابى القائم المنقر لكل القراء ، ووجه الاضطراب انها لا تستهلك الا حسب قواعد ولوائح ومقتضيات القانون المالى ، عمدة الراتبين المشهور .

ولربما خفف من وطأة هذا الذنب أن من الكتب ما هو قيسم ، وأن من حقه أن يحب ويحترم على قدمه ، بل من حقه أن يحب ويحترم لقدمه ونفاسته ولكن أى معنى للمحافظة على قصة من آلاف قصص الأطفال التى لا يزيد ثمن النسخة منها على قرشين بعد أن تهتك وصبارات وورقات هنا وهناك !!؟ ولكن القانون المالى قال ، وقوله الحق

ترسل الى كل مديرية نصبها من ميزانية المكتبات نقدا ، فتقدم المديرية بدورها بتوزيع هذه النقود أو الاعتمادات على الأصح - على مدارسها ، لتقوم كل مدرسة بشراء الكتب كما تهوى .

والطريقة ولاشك جميلة ومفيدة ، .. لولا الملعونة في رقيتها . والملعونة في رقيتها في هذه المرة ملعوتان لا واحدة .

أما الأولى فهي أن الميزانيات لاتصل الى المدارس الا بعد شهور وشهور من بدء السنة المالية ، وقد لاتصل الاعتمادات قبل شهر يناير أو فبراير أو ربما مارس في بعض الأحيان . واللوائح تمنع الشراء والتعاقد وما إليها من الاجراءات المالية منذ بداية مايو من كل عام . واذن فعل المكتبات أن تشتري ما يلزمها من الكتب في خلال شهري مارس وابريل فقط . وهذا شيء ممكن ومقول في القاهرة والاسكندرية وربما في بعض المراكز الكبرى القريبة من القاهرة ، ولكن ما الذي يمكن أن يفعله ناظر مدرسة نجح أولاد حسنين الابتدائية للبنين ، القابع مع مدرسته في سفح جبل ما من جبال الصعيد ؟ ! شيء واحد ، هو إعادة الاعتماد الى مصدره دون مساس به بعد انقضاء المدة لتعذر الشراء ، وأراح الله من أراح السيد الناظر من إلفوتير وأذن الاضافة وكشوف الاستعاضة وعشرات الأوراق التي يسجل فيها هذه المألئيم خوفا على أموال الدولة من الاختلاس .

والملعونة الثانية هي أن الاعتماد الكلي للمكتبات لا يزيد على ما تنفقه الوزارة على مدرسة ثانوية واحدة في العام ولو كانت من أصغر مدارسها . والنتيجة لهذا أن توزع الاعتمادات على المديرية حسب وزنها ، ثم على المدارس حسب أهميتها وكبر حجمها لاحسب حاجتها ، فتكون المبالغ المخصصة للمدرسة فيها أكثر من ألف تلميذ هي عشرة جنيهات في العام . نعم في العام . . . عشرة جنيهات فقط . . . لماذا لاتصنق 1؟ نعم عشرة جنيهات لشراء كتب لألف تلميذ في العام ، بإواقع قرش صاغ أمبري واحد كامل في السنة .

والمكتبة أخيرا نظام .

فهارس موضوعات ، وفهارس مؤلفين ، وفهارس كتب .

بصيغة السيد المدير العام لشئون المكتبات في هذا العام ، فإن كان من خريجي أكستر بانجلترا ، فالكاتب كلها انجليزية أدبية ، وإن كان من كبار رجال الجغرافيا والتاريخ ، فلا نهاية للأطالس وكتب الرحلات ، وإن كان من أبناء دار العلوم ، فالكاتب كلها نحو وبيان وبديع وقس على ذلك سائر التخصصات .

ولما كان المدير العام لا يبقى في مكانه أكثر من سنتين أو ثلاث ، لأن مرتبة المدير العام لا يمكن أن يصل إليها موظف التربية والتعليم دون السادسة والخمسين من العمر ، وهو ما لاترك له فرصة كبيرة قبل التقاعد ، كان في هذا رحمة بالمكتبات ، الا أنها رحمة الصدفة ، فلو تصادف أن تتابع أربعة مديرين من مشرب واحد فهناك خمسة عشر عاما من نوع واحد من الكتب وخمسة عشر عاما كافية لأن يدخل تلميذ في أول مرحلة الدراسة وإن يتخرج منها من آخر مراحلها . . . فهي جيل تعليمي كامل لا مجرد حقبة تزول .

ولا ننسى - ونحن نشر - ما كان يحدث في ذلك الزمان ، حينما ينشر ناشر ما كتب السيد الأستاذ المدير العام أو الوكيل العام ، وفي الغالب ما تكون كتابا سخيلا لا قيمة لها ، فلا يجد السيد المدير العام ما يكافئ به مجاملة الناشر أحسن من أن ينقل مخازنه الى مخازن التربية والتعليم ، وينقل خزنة التربية والتعليم الى خزنته . . . وعبيد الله اخوان على كل حال .

الا أن محتويات مخازن الناشرين ليست هي أحسن الكتب المتيسرة في الأسواق . فإذا ما جئنا الى توزيع هذه الكتب ، فهناك المفارقات المصرية الصميعة التي تبرز أي فكاكة مسرحية عرضت على الحشبة أو على الشاشة أو في أي مكان كتاب في حنسة التليفزيون مقيد في مكتبة مدرسة نجح أولاد حسنين الابتدائية للبنين ومجلة الفن البيزنطي في العمارة « باللغة الايطالية » في مدرسة ثانوية عامة ، ويبحث في فنون الانحلال في الدولة الرومانية في العصر السويقي في مكتبة مدرسة اعدادية للبنات والاهرام ، موسوعة بخاتم « اشتراك » ، ترد للمدرسة بعد ثلاثة أشهر من التاريخ المسجل على صفيحتها الأولى . . . الى آخر هذه المضحكات الميكيات . . . ويرحم الله أبا الطبيب المختبني .

لم تكن هذه الحالة بالتى يمكن السكوت عليها فتغير الحال منذ سنوات وأصبحت الوزارة



لقد أطلت في التحليل والوصف ، وعلى عمد
ما أطلت ، لكي يبدو الحل من خلال التحليل .
والحل مزيد من المال . .

ومزيد من الامناء الاكفاء . . .

ومزيد من الامكان في الكتب والادوت . .

ومزيد من التحرر من اللوائح الجامدة التي
وضعت في أيام اسماعيل . .

ومزيد من الوقت المخصص للمكتبات .

وأهم من هذا: مزيد من العناية بالمدرسة
الابتدائية ومكتبتها وحديقتها ، فهناك يتربى
النشء والحلق والعلم المفيد . . لست أرى معنى
لأن أعين خبراء المكتبات في الجامعات بعد أن تعود
الطلاب ما تعود وتحتج على عاداته أو كاد ، ولا
أعينا حادا منهم في المدرسة الابتدائية التي
تدرس فيها العادات وتتمى من الأساس . كما
لا أرى معنى لأن تكون حصة التعبير حصة في
الفصل ، يعطى التلميذ فيها موضوعا معينا له
عناصر يحددها له الأستاذ ليكتب فيها ، ولأن تكون
حصة حرة في المكتبة تحت إشراف بعيد من
الأستاذ ، حتى إذا ما وصل التلميذ إلى شيء عبر
عنه وكتبه وعرضه عليه ، فيقوم الأستاذ ما عرج
من تعبيره هناك .

ومثل هذا يقال في حصة الرسم والفنون . .
ومثله يقال في حصة التاريخ وبعض حصص
المجرفاها والعلوم . . المهم أن لا تكون المكتبة
مكانا منزويا ، قائما ، لا يخصص لها إلا المدرس
الذي فشل وأعجز رؤسائه أن يصلحوه ، بل
أن تكون كما ينبغي لها أن تكون .

وليس معنى هذا أن أنام المكتبات اليوم –
لاكلهم ولا لجهلهم – مدرستون قاشلون . . كلا
ما إلى هذا قصدت ولا يمثل هذا الرأي الفج آمنت
ولكنني إنما أصف حالة سائفة في وزارتنا تجعلها
تنظر إلى المكتبة نظرتها إلى كائن طغيلى غريب ،
هو آخر من يعتنى به ، وأول من تزوى العيون
عنه ، وما ذلك هو الذى ينبغي أن يكون . فهل
يجب أن نعود إلى شرح ما ينبغي أن يكون ؟

ومراجع في متناول الأيدي ، ودوريات سريعة
التناول ، فوائد ثنافية تتحقق ، إجراءات
مخترية تستوفى لتضيف إلى هضبة الأوراق
الثافية والأضابير التي لا يمكن الرجوع إليها حتى
لن : راد أن يرجع إليها مزيدا من الأوراق
والأضابير .

وأرفق كتب ، وسائيل لترتيب الكتب
ولحفظها ، ولتعليم الطالب كيف يتناول الكتاب
وكيف يستفيد منه وكيف يحافظ عليه وكيف
يعيده إلى مكانه وكيف يتعاون مع زملائه على
الاستفادة من الكتاب .

ومقاعد ومناضد ، وجوامل للكتب الكبيرة ،
وإرشاد للطالب كيف يحافظ على صحة رتيبه
وأعضائه وعينه في أثناء القراءة ، حتى لا تضيق
إلى مصائبنا الصحية أمراض القولنج وأمراض
الصدر وأمراض العيون ، ليجرد أننا نترك التلميذ
في بداية حياته دون أن نعوده القراءة السليمة
في وضع جسمي سليم .

وانارة وتهوية ، وانغام هادئة تشمخذه الذهن
وتريح الأعصاب وتقوى حسن الثمار من الوقت
المستفاد .

وغير هذا وهذا كثير .

وكل هذا يتلخص في تعيين أمين للمكتبة ،
يمكنه أن يقوم بهذه الرسالة الهائلة ، وأن يتحمل
هذا العبء الثقيل .

أما أمين مكتبتنا اليوم ، مدرس الجغرافيا أو
اللغة الانجليزية الذى يعهد إليه بالمكتبة في
مقابل تخفيض نصابه ثلاث حصص من كل أسبوع
أو مدرس اللغة الفرنسية الذى استغفينا عنه
بعد الفاء مادته في المدارس فحولناه إلى أمين
مكتبة ، أو من كان على مثل هذا النحو أو ذاك
فلا فائدة منه ، بل لعله أشد ضررا وأنكى . .
ذلك مدرس بدون عمل ، فهو إما صديق للناظر
يعتبه في عمله الإداري ، أو عدو له يسبب له
المشكلات من جراء قراغه الطويل .

التبادل

الثقافي

بقلم: ميروزلاف زولا فسكي
ترجمة: أحمد محمود سليمان

التفاعل بين الشرق والغرب : فنحن على المام تام بدور الاغريق في نشر الحضارة الهيلينية في جميع أرجاء الامبراطورية الرومانية بعد زوال الامبراطورية الاغريقية كما اننا نذكر تلك السياسة الثقافية الواعية ، ولو انها كانت سابقة لأوانها ، للويس الرابع عشر الذي أرسل مدرسين للغة الفرنسية لعديد من الممالك على نفقته الخاصة . وعلى ذلك فان ما ندعوه الآن بالتبادل الثقافي قد وجد ، وتطور ، وكان له أثر بعيد المدى قبل أن تبرز الى حيز الوجود بوقت طويل أية هيئات قومية أو دولية تعمل على تنظيم هذا المجال القديم من النشاط البشري والنهوض به .

في ضوء هذا التراث القديم قد يبدو غريبا أن نقول أن التبادل الثقافي يحتوي على عناصر

لامراء أن الظاهرة المعروفة اليوم باسم التبادل الثقافي ترجع نشأتها الى تلك الايام البعيدة التي كانت فيها الجماعات البشرية في مرحلة التكوين . ان الانسان ليصور القبائل البدائية التي لم تكن قد تعرفت على بعضها البعض بعد ، تهرع الى الشاطئ بحثا عن الملح ، وهي اذ تفعل ذلك لم تكن تتبادل المواد الخام والمنتجات الانسانية فحسب ، بل كانت تتبادل كذلك عرضا ودون قصد الاغاني والرقصات والطقوس والتقاليد والعقائد ، بعبارة أخرى كل ما يدور بخلدنا من تأملات وأفكار . ويحفل تاريخ المدنية الانسانية برمته ، وتاريخ الثقافة والفن والفكر الانساني بشواهد وآثار عديدة تدل على هذا الامتزاج المتبادل . ولقد اتضح لنا بالفعل من هذا الكثير ، ولكن ما زال أمامنا قدر أكبر نسمى الى استجلائه . فمثلا نعرف الكثير عن

العلاقات الودية الوثيقة السياسية والاقتصادية تقترون عادة بتعاون ثقافي واسع المدى ، فانه كثيرا ما يحدث أن تكون اقامة العلاقات الثقافية أو دعمها هي في الغالب أول خطوة في الطريق صوب وئام سياسي .

ومن سوء الحظ أن لعكس قد لوحظ أيضا . وينجم هذا لدى محدود من نفس طبيعة الأشياء ، اذ أن مهمة السياسة الثقافية الخارجية هي بطبيعتها مهمة تهدف الى الوئام ، كما أن التبادل الثقافي من شأنه زيادة التفهم المشترك مما يؤدي بدوره الى التعايش السلمي ، ولذلك فان أي حد من هذه العلاقات أو قطع لها من شأنه أن يشتم منه رائحة الحرب الباردة . والحقيقة أن محاولات العودة الى أساليب الحرب الباردة قد كانت عادة تبدأ بتصرفات موجهة ضد التبادل الثقافي تهدف بالفعل الى اسباغ قيمة سلبية عليه بدلا من القيمة الايجابية التي يجب أن يتسم بها . وهذه هي الاحداث التي كانت تدور بخلد مؤتمر اليونسكو العام حينما وافق بالإجماع عام ١٩٦٦ على اعلان مبادئ التعاون الثقافي الذي تتضمن بنوده تحذيرا ضد استغلال التبادل الثقافي في أهداف تتضارب مع مبادئه الأساسية .

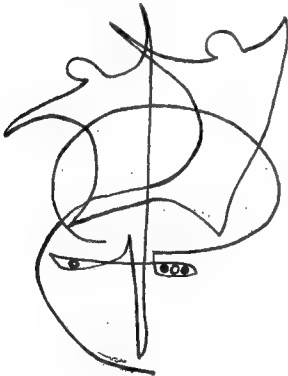
وذا كانت العلاقات الثقافية ، كما ذكرنا ، تكون الآن جزءا هاما مطردا من السياسة

جديدة ما زالت حتى الآن ناقصة غير واضحة المعالم . ومع ذلك فهناك صحيح لأمرية فيه ، ويستحق منا اهتماما خاصا ، كما سنرى حينها نتحول الى معالجة ذلك السؤال الذي نركز عليه اعظم اهتمامنا فيما يخص بما نرمي اليه حاليا ، الا وهو : متى صار التبادل الثقافي مع البلاد الأخرى أداة فعالة من أدوات السياسة الخارجية وعبارة أخرى ، منذ متى تطور هذا التبادل الى وسيلة مباشرة تأثير واع في الموقف الدولي .

من المؤكد أن هذا حدث من وقت قريب جدا . وفي استطاعة المرء أن يفاخر بالقول بأن التبادل الثقافي لم يصبح جزءا من الاسلحة السياسية للدول في معاملاتها الخارجية الا بعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها . ففي القرن السابع عشر تصور كويمينيوس ، المربي الكبير الذي ينتمي الى اقليم بومينيا ، ان المستقبل سيتميز عن اتساق دولي في مجال التعليم والثقافة ، ولكن المحاولات الأولى لارساء التعاون الفكري على أساس منظم لم تبدل الا بعد قيام عصبة الأمم ، ومنظمة اليونسكو هي الآن حاملة لواء هذه الشعلة على نطاق اعظم ، ومدى أوسع بكثير . كما لم تبدأ وظيفة المحقق الثقافي في الظهور كأحد الوظائف الملحقه بالمفوضيات الا في عشرينات القرن العشرين ، وكان هذا دليلا واضحا على الحاجة الماسة لجعل التبادل الثقافي جزءا لا يتجزأ من السياسة الخارجية . وفي ذلك الوقت أيضا عقدت اتفاقيات ثنائية واتفاقيات بين دول متعددة أدت الى تخطيط التبادل الثقافي . ولكن في استطاعتنا أن نقول عن يقين ان التبادل والتعاون الثقافي لم يرتبطا ارتباطا نهائيا لا انفصام له بالسياسة الخارجية ، وان أهميتهما في العلاقات الدولية لم يبدأ نموجا تى الاطراد ، الا بعد الحرب العالمية الثانية .

وفي هذه الفترة الحديثة للغاية اتسع نطاق التبادل الثقافي اتساعا كبيرا جدا في كل من الناحية الجغرافية وفيما يخص بمحتواه ، ومما هو جدير بالذكر أنه افتتحت مجالات كبيرة للتعاون العلمي والتكنولوجي لتساير التوسعات الهائلة في التجارة العالية والصناعة .

وينبغي علينا أن نبين هنا أن الهدف من العلاقات الثقافية الداخلية في نطاق السياسة الخارجية ليلد من البلاد انما هو هدف لا مقبوض ولا التواء فيه : هدف يرمى الى النهوض بالعلم ، والتقارب ومن ثم فانه يعني التعايش السلمي ، ويزيل أسباب التوتر ، ويشجع التسليم . فكما أن



الأخيرة في وسائل الاتصال التي تجعل في حيز الامكان اذاعة كل أنواع المعلومات وكذلك الأحداث والظواهر الثقافية على نطاق جماعي . فالراديو والتلفزيون يتسللان الى كل مكان ، أو على الأقل في استطاعتها ذلك . ان هذه ثورة حقيقية قادرة على ازالة الحدود الفاصلة بين المراكز الثقافية الكبرى وبين ماكان من قبل غدراننا اقليمية أو حتى صحارى قاحلة . ولو ان الانسان ادخل في اعتباره عامل التوقع ، لما كان اول هبوط له على القمر مرعاة للدهشة ، فان ويلز ، وفيرن ، وجيرزي ذولا فسكي تمكنوا جميعا من تصور هذا الحادث وتنبأوا به . ومع ذلك فلم يتنبأ أحد منهم بأن اللحظة التي سيضع فيها أول قادم من الأرض قدمه على سطح القمر سيسببها عدد مئات الملايين من مشاهدي التلفزيون . واننى لمى يقين من أن هذه حقيقة ذات أهمية حاسمة فيما يختص بفلسفة الاتصالات . وماذا تكون الثقافة والفن بعد ذلك كله ، ان لم تكن رسالات موجهة الى كل من هو راغب وقادر على تلقيها ؟

ومن الواضح ان السهولة الفنية والسرعة التي هي من خصائص وسائل الاعلام الجماعية يمكن أن تكون عامل اغراء لنقل كل شيء ، أو أى شيء . ولذلك فان أية سياسة ثقافية قائمة على تعسيف جيد ، وتنفيذ سليم يجب أن تركز على ضمان وجود أقصى درجة من المحتوى التثقيفي الحقيقي في وسائل الاعلام الجماهيرية . وإذا لم يحدث هذا فقد تؤدي وسائل الاعلام الجماهيرية الى عزل الناس عن الثقافة بدلا من تقريبهم اليها .

ولقد شاهدنا جميعا أمثلة عديدة من المواد المتلفزة التجارية المجردة من أى قيم تعليمية ، أو انسانية ، أو ثقافية تفوز المجال الذي كانت تشغله الكتب ، والمسارح ، والسينما ، والحفلات الموسيقية ، والمعارض ، محاولة إياه الى أرض قاحلة جرداء .

وفي المسالات الأقل تطرفا ، يؤدي سوء استعمال وسائل الاعلام الى أحداث ثقافية بدئية لاتفر حياة الفرد لحسب ، بل وتفكر كذلك صور الحياة الاجتماعية الاخلاقية والجمالية .

واننا لنسمع اليوم الكثير عن تلسوث 'بيئة' الانسان الطبيعي بواسطة فضلات مدنيته . ولقد آن الاوان لبده الحديث عن تلسوث مدنيته عن طريق الثقافة لكاذبة التي تذرعيها مسا تسمى بصناعة الترفيه التي تعمل من خلال وسائل الاعلام الجماهيرية .

الخارجية ، فانها تستمد مقومات حياتها من مجموعة كاملة من الانظمة ، والانشطة ، والمبادئ والاهداف والمسايب التي توجس في لفظ السياسة الثقافية التي تكون من مجموعة متلاحمة من الطرق التي تقوم الدولة بتنظيمها وتخطيطها ، ومن انظمتها السياسية والاجتماعية والثقافية التي تهدف الى توجيه الفنون جهة تعليمية وأيديولوجية خاصة ، والى جعل المجتمع على وعي بشراة الثقافي . وترتكز سياسة الدولة الثقافية على أحداث تأثير ايجابي في مجال اسهام المجتمع في الحياة الثقافية ، وعلى دعم وتطوير الأوساط الثقافية والقيام بالبحوث في المجال الثقافي . وتحدد هذه السياسة بواسطة مبادئ الدولة الأيديولوجية والتعليمية ، ويقوم على تنفيذها شبكة من المؤسسات الثقافية التي تتميز بمواردها المادية ، وافراده الماديون .

وفي مؤتمر وزراء الثقافة الذي عقد في البندقية عام ١٩٧٠ قبل الكثير عن مسؤوليات الدولة في مجال الثقافة ، وعلى الاخص فيما يتعلق برعاية الدولة للفنون لتجعل محل موارد المونوات المالية الخاصة الأخذة في التلاشي بسرعة . كانت هناك آراء متباينة حول هذا الموضوع ، ولكنهم كانوا جميعا متفقين على شيء واحد : حيث ان الشكف والاسهام في الحياة الثقافية هما حق مقدس لكل مواطن ، فانه فرض مقدس كذلك على الدولة أن تتكفل بضمان هذا الحق ذلك لان مانسسميه بالثقافة لا تتحدد حسب بالكنوز التي يبتغها الفنانون ، بل ايضا بالمدى الذي تكون عليه هذه الفنون ميسورة للمجتمع كله ، وكذلك بعض نجاتنا في ازالة الحد الفاصل بين الاستهلاك السلبي للثقافة والاسهام النشط في خلق قيم ثقافية .

وعلى ذلك ، فيما ان السياسة الثقافية الخارجية هي عنصر هام من عناصر السياسة الخارجية برمتها ، فانها تستمد قوتها من سياسة الدولة الثقافية الداخلية ، بل في نفس الوقت قد تعكس أوجه ضعفها . ولذلك فان تحويل التعاون والتبادل الثقافي الى عامل له حسابته في التقارب والفهم ، والسلام في الشئون الدولية يتوقف على زيادة الدولة لمسؤولياتها تجاه إنهوض بالثقافة ، كما كانت الحال قبل ذلك فيما يتعلق بالتعليم . فيجب أن تساير عمومية الثقافة عمومية التعليم ، وشبكة المعاهد الثقافية شبكة المدارس .

وقد ازدادت أهمية السياسة الثقافية بدرجة كبيرة نتيجة لما حدث من تطور هائل في الآونة



تطور النشوء الجمالي وغيايب لنظرية العربية

د. عبد الحميد ابراهيم

كان يتراءى لموسى في شبه جزيرة سيناء - كما جاء في سفر الخروج - في صورة نار تبعث في نفسه الرعب والخوف . وإذا كان كل هذا من باب الرجم والتخمين فلا مندوحة من أن نتحدث على الفن القولي في وصف اللوح الجمالي عند العرب .

الجزيرة العربية هي صحراء مترامية الأطراف متناقضة المناخ ، ففي النهار تشتعل فيها الشمس وتصلب الصحراء شواطئ من نار وفي الليل يرق الهواد ويهب التسيم ويحلو السهر ، وهي صحراء بيضاء مكشوفة تعريها الشمس طيلة النهار ويلصقها البدر طيلة الليل ، فلا يتخفى فيها شيء ولا تعرف تداخل الألوان ولا تركيب الضوء والظل ، أن كل شيء واضح وملبوس لا يكاد للعين ولا يتصب الفضل في التحليل والتركيب وملء الفجوات الغامضة ، فلا يجر بما فيه من فرائس وحوريات ونباتات عجيبة ، ولا طيور تستتر تحت الانسجاء ، ولا غابات ولا أفعال ولا حيوانات قريبة يدور بينها صراع عنيف وقتال وحشي يصل للإنسان أصواته وهممته وفوضاؤه من داخل الغابات الكثيفة فيلهم القليل ويهين الكثير . ولا أحداث غريبة تحدث بعيدا من ملتقى النظر وفوق الجبال العالية وتشر في العربي روح القس والإسطورة . وقد شكل كل ذلك وجدان العربي وحدد نفسيته ، فهو إذا تار كائششمس في الظهرة « ترمي بشرير كالقصر كأنه جمالات سفر » ولكنه سرعان ما يهدأ ويرق كنيسة صسراوية ، وهو يكره الالتواء ويرق من التجريد ويحب الوضوح والتشويق الملموس ، وهو متناقض ليل الصحراء ونهارها ، ولا يستطيع أن

إذا أردنا أن نتعرف على اللوح الجمالي في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام فلن نجد أمامنا إلا الفن القولي ، حقا كانت توجد في الجزيرة العربية - كما أخبرنا القرآن الكريم - الأصنام ، وهي عبارة عن تماثيل مثل اللات وعزى ومناة كان العرب يعبدها ويتعلقون بها أشد التعلق ، يهيئونها بالكعبة ويصحبونها في أسفارهم ويقدمون لها القرابين ، بل أن التعت كان معروفا عند العرب في فترة مولدة في القدم ولسبق الفترة التي عرفنا فيها الفصائد الجاهلية بكثرة ، فيروي أن إبراهيم - عليه السلام - قد دخل معبد قومه وعظم الأصنام الا كبيرهم بعد أن حاورها بطريقة يمتحن فيها قدرتها على النطق والحياة ، ولكن الإسلام - لاحتبارات عقائدية لا جمالية - قد أزال الأصنام من الوجود لأنها تفسد الكثير من الناس فيخلونها شركاء من دون الله ، ومن لم لا نستطيع أن نعتمد على الشكل الجسماني لهذه الأصنام - الا من باب التخمين والرجح - فقلع مثلها مثل المظلات العربية لهتم بالمظهر الخارجي أكثر من التركيز على المعاني التجريدية والمواظف الداخلية ، ولعلها تظل من التناقض والانسجام ويقوم كل جزء منها بفرديّة مستقلة كأجزاء القصيدة العربية المتمدة الموضوعات ، ولعلها أشبه بفن النصت الأرتجي والأفريقي الذي لا تجد تناسباً بين أجزائه فقد لا يتفق حجم النشة أو العينين مع بقية أجزاء الجسم ، ولعلها أشبه بشيخ القبيلة بل ربما تكون تجسيدا لصفاته بصورة مثالية لأنها الآلهة ولأنها تخلق بهذه الانتصار شيخ القبيلة في صفاته التمولجية فليها مظهر البشش والفضب والقوة وسرعة الانتقام ، أو لعلها أشبه باله التوراة الذي

يلت على حالة واحدة مدة طويلة ولا أن يقبل الفكرة
تتأ ، و ن تم كان فكره سريعا ولكنه لم يح ، ومن ثم كان
ينتقل من فكرة الى فكرة ويميل الى الإيجاز لا يستطرد
مع جوانب الفكرة ولا يسترسل في القصيدة النفس ،
ليس في حياته مفاجآت ولا تغير ، أن الصعراء أمراء
تكرر لنفسها في كل مكان ، فلا فرق بين سبقت المروى
والدخول وحول الال الاسم ، أن أسماء الأمكنة تكرر
كثيرا في القصيدة العربية فكان لا تجد فروقا متيزة بين
مكان ومكان ، أنها أمكنة متشابهة وروائية لا تبعت على
التغير ولا تثير في النفس التجديد .

وقد لعبت هذه البيئة وذلك الوجدان دورهما في
تكوين الفنون العربية وتعدد ملامح الذوق العربي فاعتمدت
على أو كادت على الفنون التي تعتمد على « الدراما » وعلى
محور الصراع وتعدد الشخصيات وتعدد العلاقات فلا
ملحمة ولا مأساة ، ولم تكن « أيام العرب » التي حفظتها
لنا الكتب الأدبية - إلا مجرد مناقشات ومساجلات فردية
أو قبلية وبسبب منافع مباشرة أو اندفاعات طارئة . ومن
ثم كانت أساطير العرب بسيطة وخالية من التعقيد والتركيب
والها هي مجرد خبر عن عارف أو صغراء أو جان في وادي
عقير ، فلا قصص طويلة تعالج حول هذه الأساطير ولا تدخل
في العلاقات بين شخصياتها ، وهذا الذي نراه في الأساطير
الأفريقية من الآلهة التي كانت تنطفي من أمين الأفريقي
أما داخل الغابات الكثيفة أو تحت أمواج البحر اللعين فوق
قمم الألب العظيم ، أن الخيال العربي هو أين بيئته ،
فليس لنا أن نتساءل لماذا لم يعرف العرب الملحمة أو لماذا
لم يترجموا مأسى الأفريق ؟ أن السؤال هنا في غرابته
وسداجته مساو تماما للسؤال لماذا لم يعرف العرب
جنيات البحر ولماذا لم يتحدثوا عن الغابات والأشجار .

سماحته مساو تماما للسؤال : لماذا لم يعرف العرب
الملحمة والتراجيديات وأن يصيها كل طاقته الفنية في
الشعر الغنائي ، لأنه هو الذي يمكن أن يعبر عن الفردية
وأن ينقل العذرة العاطفية كلو العذرة وأن يستجيب
لانعطالات انشراح الطارئة ، أن القصيدة العربية - كما
تمثلها المحطات - هي العادل الفني للذوق العربي والتي
يمكن أن تشف من مثله العليا في الجمال ، أنها مكرنة
في مرضوعات وكل موضوع مستقل عن الآخر ويعيش حياته
الخاصة ولا يجمعه مع الموضوعات الأخرى إلا نفس
الشاعر ، أن الموضوع قد يثير انعطالات تتناقض مع
الموضوع الآخر ولكن لها ميروا من نفس الشاعر ومن واقع
بيئته ، أن الغزل في أول القصيدة يختلف عن مشاق
الرحلة ويختلف عن وصف الناقة ويختلف عن موضوع
الحج أو الفخر ، والشاعر يرسم قصيدته من خارج وفي
لوحات مكتوبة ومصنوعة أن مملكة امرئ القيس متناهية
بالزحاحات المحسوسة والرمزية عن عرصات الدار وعن
مغامراته الحسية وعن حركات فرسه ، حتى المهيوم
الداخلية تحول عنده الى معادلات خارجية أنها نهج

عليه كجمل «تطوى بعاليه وأردف أبعجازا وناء وبكلاكل» ،
والموسيقى عند الشاعر العربي رتيبة متكررة ومن خلال
انعطالات تنطق في الحركات والسكنات بل وفي المد واليد
أن تنتهي بإيقاع متشابه يشبه خف الناقة وهو يخطف الأرض
بين الحين والحين ، والخيال عنده يتنمس من وقعه عن
طريق التشبيه أو الاستعارة ، إنه خيال قريب المألوف
لا يعاني الشاعر الجهد في الحصول عليه ، وإنما هو شيء
يذكره شيء ، أن ردف الحبيبة مثلا يذكره بكثيب الرمل
وعينها تذكرانه بالبقرة الوحشية ورمشها بالسهم .

وهو ذوق يعيل الى الموسيقى الصاخبة الخطافية
التي تتأني في خلال المفاص مجتذلة ورائة ويمكن أن تسيطر
على السامع ، وكان الشعر ينشأ - وتؤثر فيه - وقد
أدرك القرآن الكريم بأبعجازها البليغ نفسية الأعزاب وما
فيها من جفوة وعذوبة في المصانعة حتى مع رسول الله
- عليه السلام - كما جده في أول سورة الحجرات ، ومن
ثم تميز القرآن بالأهوال التي تحدث يوم التراكيب الجليلة
والهيمية ، الله يريد أن يعذب نفوسهم وأن يسيطر على
مشاعرهم ، أننا نقرأ القرآن ونحس أنه قد سيطر علينا
من أول لحظة وقد استلب منا نفوسنا ، أن صورة العظيم
وصورة المذابح والأهوال التي تحدث يوم القيامة وصورة
التهديد والوعيد وصورة القسب والانتقام تتوالى في جو
من الموسيقى القوية والحروف الضخمة تسيطر على نفوس
الأعزاب وتفسر في الوقت نفسه تأثر العرب بسماع القرآن
وخضوعهم له وأرقامهم لأوامره ، يكونون في أول الأسر
معاندين ثم يسمعونه فيسلمون كما فعل عمر بن الخطاب
أو على أخى حيد يترغفون بانه « يعلو ولا يعلى عليه »
كما قال الوليد بن المغيرة .

- ٢ -

ويظل هذا الذوق الحسي الذي يعبر عن الإنسان من
الخارج فارضا سطوته ومشكلا ما يمكن أن يسمى « طباقية
فنية » هي القابل الطبيعي للتأني التي عرفها التاريخ
القديم ، فقد كان تاريخ ملوك وحكام وقصور كتب التاريخ
تحدث عن الحاكم وتؤرخ لفعله بأعماله ، أما الطبقة
العامة والرأسة فلم تزل تصيبها من الاهتمام ، إذ كان
حظها في الحياة قليلا تحت ظل السلطة وتوارث
الاختصاصات . ومن ثم كان هذا الذوق ذوقا خاصا
فيه التائق والصناعة ، وفيه الترف والمنايا بالزخارف
والجمال الخارجى ، بغضب الآن أو العين أكثر مما
يغضب العقل أو الوجدان ، أن الملح قد استأثر بالانصبة
الكبرى من الشعر وانطلق النقاد يعلون الشجر كيف
يبدحون ويدلونهم على الصفات التي أرشى أصحاب
الشان ، يقول ابن رديق « فإذا كان الممدوح ملكا لم
يبال الشاعر كيف قال فيه ولا كيف أظن ويجود المديح
حينئذ كلما أفرق الشاعر في أوصاف الفضيلة وأنى

الكثيب . وهذه الملاحم وأن كانت تيمتد من أثنائك والصناعة وتتمو بطريقة بدائية إلا أنها مليئة بالحركة والحياة وتختلف كلية عن هذا الجمال النائم الذي كان نرين القصور وهي غنية بالأحاسيس والمشاعر الغياصة ، صخرة بصدق وحرارة من نفحة الشعب الذي كان ينطق بها أشد التعاطق حتى أن أحدهم أصابه الأرق لأن راوى سيرة عنترة قد وقف به منذ جد أسره ولم يبدأ حتى طرق باب الراوى ليكمل له السيرة ويطلق عنترة من سجنه ، وحقت هذه السيرة ما لم يحققه أدب الخاصة ، فهي تميل إلى الاستغالة وتعبد الشخصيات واستخدام الأساطير والخيال الخلاق ، واستحدثت ألوانا أخرى لتساند الفن القولي وتبرز تأثيره مثل الانشاد والإيقاع والربابة وحركات الراوى ، وهو بذلك حجة سديدة من يهتمون العقلية العربية ، مثل أرنست دنتان - بانها عقلية غير خلقة تميل إلى المحاكاة ولا تجيد التخيل الابتكاري .

وكان لابد أن يحدث انفصال وعماد بين هذين اللوطين ، هو صورة فكرية للعداء بين مصالحي الطليعتين ، فالخاصة لا يعترفون بلوق العامة ويرون فيه أسلفا أو كما يقول ابن كثير في تفسيره « وأما ما يذكره العامة من البطال من السيرة المنسوبة إلى دهلصة والبطال والأمير عبد الوهاب والقاضي عتبة فقلب وإفتراد ووضع بارد وجهل وتضيق فاحش لا يروج إلا ما فيه أو جاهل ردى ، كما تروج عليهم سيرة عنترة الفصيح المكتوبة وكذلك سيرة البكري والغلب وغير ذلك » ، أما العامة فقد ضاعوا بالتكلف وأحيوا حياة الفطرة والخيبة ، أن زوج مدوية ابن أبي سفيان قد شافت حياة القصور والترف ولافت إلى حياة البادية وانشدت في ذلك قولها :

ليس عبادة وتفسر عيني
أحب إلى من ليس الشكوف
وبيت تنطق الأرياح فيه
أحسب إلى من قصر منيسف

~ ~ ~

وجاء العصر الحديث وحصلت هزة للثقافة العربية في عصر أصابته في الصميم ، فبعد اتصالنا بالحضارة الأوروبية من طريق البعثات والكتب أو اتصال الحضارة الأوروبية بنا من طريق الاستثمار والمستشرقين حدث تطور جدير للثقافة العربية وللا هذا التطور ينمو تدريجيا ، بدأ أولا بتسخي نقطة الأسفاف التي وصل منتهى في عهد الاتراة والممالك حيث أصاب ألفن هزال وموات وتكلم في حلى ميتة وأشكال قريسية في دوح فيها وامتد ذلك إلى جميع مظاهره وكان هذا نتيجة لفساد الذوق العام وتدهور

بمخاضها « واستأثرت الرسائل الديرانية والسلاطونية والتوفهيات بجزء كبير من النشر ، أما النقوش والرسوم والفنون التشكيلية فقد كانت نفيسة (تطبيقية) الغرض منها تزيين القصور وزخرفتها ، والنسبساء والسجاجيد والخزف والرمز والأواني ونقوش القصور والحصانات كانت جميعها لإرضاء السادة الترفين ، يصف البحري قصرا من قصور السادة فيقدم لنا صورة لهذا الجمال الترف :

وكان حيطان الزجاج بجوده
لحج يمحى على جنوب سواح
وكان تلويح الرخام إذا التقى
نفرته بالنظير المتقابل
حيك اللجام وصف بين منحنى
وسير وقصاير ومشاكل
ليست من الذهب القليل سقوف
نورا يضيء على اللجام العافل
فتري أنه ون يجلن في خيرونق
منتهب العالي آتق المسافل

وكذلك الفناء والوسيقى ارتباطا بالآخر والحنانات التي تعمل على ترفيه الطبقات وكانت الجوارى المنصيات يسفرن في الزينة والخرفة واستخدام الرياش والمراوح والكتابة عليها بناء الذهب وكل ذلك أراضاء للسادة الذين لا يخلون بشيء ، وقد لعب فن الخط العربي دوره في تزيين القصور والحصانات والمساجد وكان يكتب بماء الذهب وبلاوة وروتن . أن الطابع اللوحي لهذا الجمال الترف كان طابعا سكونيا يليق بالقصور ويليقي بالترفين ، وقد خلا من عنصر المائدة ونصر الصراع والحركة ، أنه جمال نائم يرضي نؤوم الصحن ويشبع حاجته ، يصف امرؤ القيس امرأة في مقلته فيخلع عليها من السمكات الخارجية ما يجعلها نموذجاً للذوق العربي المترف فهي مهلهلة يفسدها ذوات جيد كجيد الرمح وفرع أسود فاحم وهي متزلة يفيض المسك فراشها وتنام حتى الفصحى .

ولكن بجانب هذا اللوحي كان هناك ذوق آخر ينمو بعيدا عن القصور ، وبطريقة بدائية لا تجد عناية النقاد ولا اهتمام أهل الفكر ولكنه كان صادقا فيه حرارة وانفعال ، لأنه يعبر من طبقة كادحة لها آمانيها وآلامها . كان هذا ذوق الطبقة الصاعدة التي نفرت بطبيعتها من ذوق الخاصة ووجدت آدابها بعيدة عن نفسها ومن ثم لجأت إلى نوع من الآداب لا يلف عند المصنف اللطيفة أو المضمرة التي حدها علم البديع ولا يلف عند محد حد إبراز المثل الواحد بصور متعددة يوضحها علم البيان ، وإنما يتم بالصراع والحركة ، فطاعت إلى الإلاحم والسير الشعبية تجعلها مطامعها وآمانها وتستعضي بها عن الواقع

خطوات الإبل ومع نشيد العادي وأخذ يقترب من الفؤاد المعاصر ويتعامل مع موسيقى مركبة ومتنوعة لتزويج بالبساطة والسلاجة وكجزء فائقة بعيدة عن الأيقاع الريب وتلعب دورها الحر كجزء في سيمفونية كبيرة ، ومن ثم أصبح الشاعر فنانا حرا يتعامل مع قصيدته من خلال الموقف والحركة النفسية ويخرج على القسالب المسبقة ويتطلع الى رؤية جديدة للعالم ومن خلال فلسفة إنسانية عامة . واختفى في هذا العصر روح العداوة لذكر المعاصم وذلك بعد استئثار الجماهير واليهود الطبقة الشعبية وانتشار التعليم ونشر الروح الديمقراطية والفلسفة الاشتراكية ، ومن ثم زال الأزداء للفكر الشعبي ونال نصيبه من الدراسة والاهتمام ، فجمعت النصوص الشعبية وألقت كتب ونشرت رسائل جامعية حولها وأصبح الأدب الشعبي يدرس في الجامعات وله أساتذته ومتخصصوه وصار الروح الشعبي منطقة جلب والهام لكثافتك النسون في الألفية وفي الأدب وفي الفن التشكيلي ، يقول بدر الدين أبو غازی في مجلة الهلال « في الفنون الشعبية معين لا ينضب للاداء والفنون القومية ، فهي لمعدا بنسج وكاداماتنا ويمتجنا بنسجها وطباعتها الخاص ، مرور الزمن لا يذهب بها وتوافد التيارات لا يطمسها فلولها المسحوق دساس ينساب في وجدان الشعب وتتوارى الأجيال ، وظهرت جماعة الشعر العامي وهي تختلف اختلافا جليا عن الزجل بدخومه القديم ، فلما أن القصيدة الحديثة قد انقطعت في نسبتها الى القصيدة العربية القديمة فذلك الشعر العامي المعاصر لا ينسب الى الزجل القديم ، فهو يستخدم وسائل فنية جديدة ولا يقترب عن الجمهور باستخدم لغته فصيح بل وبالتمرير عن روحه وإمانيه ونظره للحياة » .

وباختصار فإن انفسا جديرا قد حدث بين اللوق العربى القديم واللوق العبرى المعاصر . فالإنسان المعاصر ليس تطورا للإنسان القديم بل هو شيء مختلف منه في كل شيء في زيه وفي مأكله ومشربه وفي مسكنه ناهيك بنظرته للحياة وذهقه الفنى ، ان اتصالنا بالحضارة الأوروبية لم يكن متكاثا بل كان اتصالا مغلوبا بفأظ ، فكان أن فلدنا قدرتنا على المراجعة واستيعاب الدلات وهضم الجديد ، وببرها بما هو أجنى برة استتنا انفسنا وواقفنا (رداة الطهاوى تحت عنوان « العربى تلغ ») يتحدث عن نموذج من المثقفين الذين ياترن من الطابع ويتكبرون للأهل ويكفون من الحضارة بقشورها ، أن اليابان كانت أكثر ذكاء منا في اتصالها بالحضارة فلم تلقد العلم العلم الحلى وحافظت على جوهر شخصيتها وطورت معانها من فنون ودرج ورفهر ، إتنا لم نخص الحضارة ونمايشها لم نأفرها خلايا أصيد كما حدث ولت اتصالنا بالحضارات الأخرى أيام العصر العباسى وحين كانت الدولة العربية في إسان ازدهارها وقوتها ، إتنا نستطيع أن نميز بوضوح ذوقا فرنسيا عند الفنانين الذين تلقوا ثقافة فرنسية ، ولوقا إنجليزيا عند

حسب الجمال والحياة ، وفد الى مصر الرحالة ابن سعيد المغربى في القرن السابع الهجرى فساده فساد الحياة بها فآثر دروب القاهرة ضيقة مظلمة كثيرة اقتراب والازبال والمباني بما عليها من قصب وطين قد ضيقت مسلك الهواء والنضوء ويضيق منها الصدور وتندلج للنفس وحشة عظيمة . تغطي اللوق الحديث هذه المنطقة المسماة وعاد الى المتبع العربى القديم حيث كان اللوق وخاصة في العصر الجاهلى - ولهم ما به من قصود - ذوقا أصيلا لته مستمد من البيئة ومن واقع اللنان للفنسى ، ولكن اللوق الحديث أخذ يتحرر حتى وصل الى نقطة تجاوز فيها بمراحل كبيرة اللوق العربى كمسا وضع أصوله الأولى العصر الجاهلى ، حتى أن المقارن بين اللوقين يجد فروقا جديرة ولا يخرج من الحكم بأن اللوق المعاصر مخالف تماما للوق القديم ، ان نظرتنا الجمالية الحسائية لا تعرب بجودها الى اللوق العربى وإنما الى الحضارة الأوروبية فهناك فنون جديدة - مثل القصة والمسرحية - لم قد عرفت ومنحتنا نوعا من الخيال البجع الذى لا يلقى عند حد التصرف والانساح والبحث عن تشبيه أو كناية وإنما يخلق عالما جديدا فيه الحركة وتنوع الشخصيات ولراء العلاقات وفيه الصراع والظلال والى الذى يمتد ويتفرع ويغص ويتصرف اللنان وفيه بجانب ذلك أهداف إنسانية عامة تتجاوز الأهداف الشخصية والمباشرة ، أن الفكر ن خلال هذه الأشكال مال الى الاستقالة وإيافه الموصسوع مختلف نواحيه وتبيعه في مختلف مساريه ، أن انمهاش صاحب أكل السعال أمام حكاية وتعليقه على ذلك يقول (والله أن هذا مى فاحش وتطول كثير .. والمعنى المقصود يفهم بدونه ، لم بعد مثارا بل أصبح هذا المعنى وهذا التطويل أمرا مطلوبوا . ولم بعد نلف عند حد الجزئية أو حد الانفعال الطائري أو حد العواطف الفردية المنعزلة ، وحدث اهتمام بمختلف الفنون الأخرى وتزايج بيتها على أساس حقيقة جوهرية ترجع بالفن الى منبع أصلى مشترك وحاجة أساسية في الإنسان يلقى عندها النعت بالرسم بالادب بالموسيقى بآبائيه بالأوبرا ، ومن ثم اخلا اهتمامنا يتزايد بهذه الفنون ولم بعد الفن اللولى هو مساحب الساحة ولم بعد الشرع وحده كما كان عند العرب القدامى «ديوانها وسجل ملاهمها» ، فالنحت قد أصبح له متلوقوه وهنائوه الذين تعددت مدارسهم واتجاهاتهم وهناك كاية للفنون الجميلة وأخرى للفنون التطبيقية ، والموسيقى أخذت تتطور وتنال احترامها وهناك أكاديمية للفنون تعرس الموسيقى العربية والموسيقى العالمية وتدرس الباليه على الاسس الفنية العالمية ، وبدأ خط جديد في الموسيقى يقترب من الفن العالى الذى يميل الى تعدد اللسان واستخدم الهارمونيه والبرليوفنيه ولا يتكفى بمخاطبة الأذن وأحداث الانتاع وكفى وإنما يخطب الوجدان في منطقة يلتقى فيها بالأرواح الكرهلة من جميع الأجناس والطائفة ، ولأشهر أبعد عن الموسيقى الخليجية التى نشأت على

أن المسئول عن غياب النظرية الأصلية هو روح التقليد الذي يسرى في نفوسنا وفي مختلف مظاهر سلوكنا، وهي ظاهرة تترك بوضوح على مدى تاريخنا العربي، وقد ولقت عقبة كاداه في سبيل تطور ثقافتنا الجيئال « أن « عود الشعر » قل يمثل في تاريخنا الشعري منطقة أرحاب واحتفاء، القديم ثل شيئا مقدسا على من قلله الأدباء، « أن الشاعر القديم يقول « أما عجبت أن الشاعر (يعني الجاهل) قال : أنبت أجاصا وتلأحا فلم يحتمل له « ، وأن الشاعر الحديث يجاز بالشكوى :

ونحن كسما غنى الأوائل لم نزل
نفنى بأرماسج وبيهي وأندع
عرفنا مدى إلهي القديم فهل مدى
لشيء جديد حافس التلع متع
وحين اتعلمنا بأوروبا قل الجانب التقليدي يسيطر علينا
ويهيمن من التفكير والراجمة ، وتحول الكثير من أسرارنا
إلى صورة باهتة للأسر الغربية ، فإلى عهد قريب كانت
الفتاة مثا تعرض على أن يكون « البياتو » جزءا مهما
في جهاز فرسها حتى لو لم تعرف استخداماه ، إنها ظاهرة
بلاشك تحتاج إلى دراسة ولكنها على أي حال لا ترجع إلى
تكون بيولوجي في العقلية العربية ، فالتقليد منذا عادة
سيئة ليس إلا ، وهذا يعني أن الأمل موجود إذا حاولنا
أن نعمل جاهدين على إلزاتها لأن ذلك هو الشرط الأساسي
والأولي لكي يتم لنا بناء أصيل وخلاق .

ويلعب غياب الجانب النظري في حياتنا دوره
الكبير في القعود عن تكوين ذوق أصيل ، أن فلاسلتنا
لا يستطيعون الواقع ولا يستعملون تفكيرهم الخاص ، ومن
لم يستطيعوا - رغم إسماء الفلسفة الكثيرة في كلياتنا
- أن يتوصلوا إلى فكر أصيل ، فهم إما وجوديون أو
منطقيون وضعيون أو شارحون لهذا وذلك من الفلسفة
الاجنب ، ولكنهم لما يكونوا هم ولما يعددوا ملاح أصيلة
لكننا لها جذورها التاريخية ولها واقعها الاجتماعي وتعمل
على إشاعة التجرد في حياتنا ، وأن فلسفة مصرية للجمال
لما تتم في حياتنا الفكرية ، أن من المستحيل أن نصل إلى
ذوق أصيل بعيدا عن الجانب الفلسفي والنظري ، أن
نقائنا القدامي أمثال ميد الفساد الجرجاني قد قاوا
بذورهم - في جذود وضعهم التاريخي - في تجديد فكر
مهما كان رأينا فيه فهو مستمد من واقع الأدب العربي ،
ولكن نقائنا الحديثين وابتداء من طه حسين والمقاد حتى
لوسى عوض وبعد الفساد الفلف لم يقدموا إلا شرحا
للفلسفات الجمالية الأجنبية أو تعليقاً وتفسيراً لبعض
الاعمال الأدبية « أن الشئانية الواغمة بين الجانب
الأكاديمي الذي تمثله الجامعة والجانب التطبيقي الذي
تمثله الصحافة لا ينبغي لها أن تدوم لأنها مخالفة لى منطق
حساري في العالم « للجانب النظري دون أن يستند

الذين تنقلوا ثقالة الإنجليزية « إما الذوق العربي فقد تجمد
عند طائفة من العلماء المحافظين وقفوا عند فترة معينة ولم
يستطيعوا أن يسايروا الركب المعاصر ، وبذلك أصبحت
هناك ثنائية في الأدواق هي انكساف ثنائية التعليم ولروح
العداوة والريبة بين القديم والجديد ، ومن ثم غابت
النظرية العربية الأصلية التي تقدم على أن تساير الركب
المعاصر في الوقت الذي لا تنكر فيه لجوهرها الأول « أن
القديم وحده لا يصلح أساسا للتطور لأن هذا مخالف لسنة
الحياة وحركة التاريخ ، والجديد لا يصلح وحده أساسا
لنظرية أصيلة لأن النظرية ليست مجرد كلمات وأفكار على
الووق بل لا بد لكي تصبح ذات فعالية من أن تعيش بين
الناس وأن تمر من فلسفتهم ، أن الجديد يراق على
القديم وينشئ منه ، فإما هي يعمل المعاصر في ثنائية
والعاصر يتضمن الماضي ، فقلب للأوضاع وتفرق بين
شيتين يتماثلان أن تحدث هذه العداوة والانفصال بين
القديم والجديد ، فهي عداوة بين الأب وابنه عداوة
للقانون التفر الذي يحرص الأب فيه على أن يعطي ابنه
لمرة تجاربه ويعاقل الابن أن يكمل الطريق ، أن ذوقنا
المعاصر ليس أصيلا إذ هو شيء محتلب يعتمد على غيره
وهذا أسوأ ما يصيب الشخصية بالفساد ويقعدها عن
الانطلاق والمعاشة ، ومن ثم لكثير من الأعمال الفنية مننا
إما تقليد خافت للانتماجات الأوروبية يتخلص طابع التفر
وذلك الشيء الذي يمكن أن ينتسب إلى الفنان فيميزه عن
غيره ، وإما ذوق عند السطح الخارجي للأشياء
دون التبين لجوهرها ، فليس من التميز من شخصيتنا
أن نرسم قروية تحمل قمعا أو ذوق قصة تحمل اسم
فلاحه مصري أو نضع شخصية أو حيا شعبي وإنما أن
نمبر من الجوهر عن ذلك الشيء الذي يتغنى وراء كثير من
المظاهر ، أننا لو فعلنا ذلك لاقتربنا من الحقيقة حتى
ولو لم يكن في عملنا ضوانا مصرياً أو حيا شعبياً .

أن عظيمة الفن الحقيقي أنه يقدم في لحظة خاطفة
الثابت وراء التفكير واللب وراء القشود .
أن جمال صوت الشيخ محمد رفعت يرجع إلى أنه
يلخص في نبراته جوهر القرآن ، أنه ينقل - أليسا
بطريقة لا يستطيعها إلا هو - لب الإسلام إلى صوت
يشبه نسمة خفيفة تهب عليك في عصر يوم من أيام
رمضان وقد جلست في واحة ظليلة ومن حولك الصحراء
الواسعة من كل مكان . وإذا كان ذلك كذلك فإين
الفن الذي يعبر من شمسنا الصبافية ويبلس للكتلة
والقشرة ويلخص جوهر الشرق وجبه لتوايل والحسيات
في الوقت الذي أحتمس فيه الأديان والسماسيات ، أين
الذوق الذي يعبر من نوع من الجمال الواضح « حريف » ،
أين اللوحة أو التمثال الذي يلخص جهرنا ويظهر طابع
التفر بعيت تمام معارفنا في التناجف في الخارج وقبيل
عليها العالم لأنها تمثل شيئا من « الروح الشرقي » بكل
ما في هذه الكلمة من استشارة وجاذبية .



لوقنا الجمالي والبحث عن أصالة شخصيتنا .

حقاً .. هناك اتجاه يتزايد هذه الأيام ويبحث عن الشكل الأصيل لمجتمعنا ، فلا ننسى قصير الشركات وتأميم المؤسسات والاهتمام بالهنر المهرى الأصيل ممثلاً في العمال والفلاحين ، وفي الجانب النظري نذكر دعوة الدكتور على سامي النشار في البحث عن طريقة التفكير العربية لا في كتابات الفلاسفة أمثال الكندي والغلابي المتناثرة بالتفكير الإفرتي وإنما في كتب الأصول والفقه التي تتطرق فيها أصالة العرب وطرق تفكيرهم الخاصة وفي الجانب التمهيدي نذكر دعوة الدكتور يوسف أدريس إلى خلق قالب مسرحي مستمد منا ويسميه « مسرح الفرائي » ونذكر دعوة الدكتور علي الراعي إلى إحياء «الكوميديا المرتجلة» التي يشترك الجمهور مع المؤلف ومع الممثل في إخراجها بحيث يتم تأليفها كل ليلة .

ولكن كل هذا يظل مجرد اهتمامات فردية لمحاة تحتاج إلى المناقشة والاهتمام ، وهو الدور المنتظر من مجلة مثل « الفكر المعاصر » تولى هذه القضية العناية ، بتشجيع الدراسات الميدانية والدراسات ذات الطابع الفكري الأصيل ، والدعوة إلى إجراء حوار حي على صفحاتها يرتفع بهذه القضية من الاهتمام الفردي إلى المشاركة العامة .

إلى تلهم لما يدور حوله يتحول إلى ألفاظ ويصبح قريباً من لغة « الكلمات المتقاطعة » ، والجانب التطبيقي إذا لم يستند إلى فكر نظري يضل طريقه ولا يصل إلى مرحلة الإضافة ، إن علم النفس الإبداعي الذي أحييت خلاله نظري في جامعاتنا ينبغي له ألا يكرر الخطأ نفسه فيعتمد على تعريب الجداول وتحويل الاختبارات النفسية والمقاييس الأجنبية ، إن دوره خطير إذا اتجه إلى العقل الميداني وقدم لنا بمنهج العلم السليم ملاح الذوق العربي وقام باستطلاعات واسعة يمكن من خلالها تصديق النظرة الجمالية ، ثم قام بعد ذلك بدراسة نظرية في تحليل النتائج وبيان الأسباب والكشف عن الجانب الأصيل الذي يمكن « تعليمه » أو الترائه . وأن الأمل معقود على معهد « النقد الفني » الجديد الذي أنشأه «أكاديمية الفنون» في تعريب نقاد طبيعيين يعملون على توصيل الذوق وتوجيهه، إننا لا نريد له أن يكون تكراراً للمعاهد الفنية الأخرى لا نريد لقسم الجماليات به أن يكون تكراراً لكليات الآداب ، ولا لقسم الموسيقى أن يكون تكراراً للمعاهد الموسيقية ، ولا لقسم الفن التشكيلي أن يكون تكراراً لكلية الفنون الجميلة أو كلية الفنون التطبيقية ، وإنما نريد له أن يتجاوز رسالة هذه المعاهد ويقوم بدور الفلسفة الجمالية وتعميد الجانب النظري وتخرج نقاد في مختلف الفنون قد تثقوا ثقافة عالية ويمثلون في الوقت نفسه على تطوير

يعد علم الأسلوبيات stylistics أحد الفروع التطبيقية لعلم اللغويات الحديث ، وهو علم مازال يتحسس طريقه الى النور ، ذلك أن دراسه أسلوب ما بطريقة علمية منهجية تحتاج بالضرورة الى وجود مناهج لغوية متكاملة ، وإطار نظري شامل تستند اليه ، وتكتيك محدد تتوخاه في الوصف والتحليل ، وهي أمور لم تستوف دراستها بعد * والصعوبات التي يقابلها عالم الأسلوبيات أو المحلل اللغوي صعوبات جمة أولها تعريف كلمة «الأسلوب» التي يستمد منها العلم تسميته ، ذلك أن القول بأن علم الأسلوبيات يقوم بدراسة « الأسلوب » لا يوضح الأمور كثيرا نظرا لتعدد التعريفات الشائعة لهذه الكلمة من بينها - فيما يتعلق بدراسة اللغة :

١ - العادات والسمات اللغوية التي تميز شخصا ما ، وبخاصة كتابا من الكتاب ، فحين نقول أسلوب العقاد أو طه حسين مثلا نقفز الى أذهاننا بعض السمات التي ينفرد بها العقاد أو طه حسين ، لا كل العادات اللغوية التي يتميزان بها * .

٢ - كل أو بعض الصفات اللغوية التي تتسم بها حقبة ما من جماعة أو من الكتاب ، مثلما نتحدث عن خصائص العصر الكلاسيكي (الأوجسطي) أو العصر الرومانتيكي في إنجلترا سواء في الشعر أو في النثر * .

٣ - نستخدم لفظ الأسلوب ، بطريقة نشر حديدا بمعنى تقييم وسيله أو أكثر من وسائل التعبير ، وبخاصة حينما تصدر حكما على لغة كاتب ما ، فنقول أنه يتميز بأسلوب « رصين » أو « جزل » أو « مؤثر » أو « جميل » أو « فخيم » أو « رديء » الى آخر هذه الصفات ، أي اننا نصدر حكما على الانطباع أو التأثير الكلي الذي تخلفه في نفوسنا لغة كاتب من الكتاب دون أن نشير الى خصائص معينة نبني عليها حكمنا هذا * والملاحظ هنا أن هذا التعريف لكلمة الأسلوب لا يقوم على أساس علمي أو موضوعي أو وصفي أو منهجي ، كما هو الحال بالنسبة للتعريفين السابقين ، مما يذكرنا بما كنا نتلقاه ولا يزال يتلقاه طلابنا من أن أسلوب هذا الكاتب أو ذاك « حسن الجرس » « رصين الالفاظ » « حلو الديباجة » .. الى آخر هذه العبارات التي ليس لها مدلول خاص في ذهن الطلاب فيرددونها دون فهم أو وعي ، ولا تربي فيهم ملكات النقد الواعي السليم * .

علم الأسلوبيات

ومشاكل

التحليل اللغوي

د. علي عزت

أولا : هل من الممكن فعلا أن نؤسس أو نستكشف صلة ما بين الصيغ اللغوية وبين وظائفها في أسلوب ما ؟ أي هل ثمة علاقة مميزة بين الصيغ اللفظية أو النحوية أو الصوتية في أسلوب ما ، وبين الوظائف التي تؤديها هذه الصيغ في السياق الاجتماعي التي تستخدم فيه ؟ الملاحظ أنه يمكن استكشاف هذه العلاقة في كثير من الأحيان ، فعلا في الأسلوب العامي المصري نجد أن التعبير عن اليأس أو الاستسلام - وهي وظيفة لغوية تستخدم في السياق الاجتماعي المصري - يرتبط في أغلب الأحيان ببعض أو بكل الملامح اللغوية التالية :

- (أ) - استخدام أداة أو أكثر من أدوات الاستفهام : إيه ، فين ، مين ، مين .
 (ب) - استخدام صيغة الفعل الناقص للمفرد المتكلم مثل : أعمل ، أروح ، أقول ، آجي .
 (ج) - مصاحبة هذه الصيغ بلفظ من الألفاظ التي يمكن أن تطلق عليها اسم الألفاظ الحشو expletives نظرا لأنها لا تضيف كثيرا إلى المعنى مثل : بس ، يعني ، بقى .

(د) - استخدام واحدة من مجموعة محددة من عبارات التخاطب addressive phrases بمسبوقة بالأداة (يا) مثل : ياربي ، يا عالم ، ياخواني ، يا هو .

(هـ) - استخدام نغمة كلامية معينة تميزها عن غيرها من الصيغ المرتبطة بوظائف لغوية أخرى مثل الاستفهام عن شيء أو التعبير عن الغضب أو اللوم أو السب ... الخ ، وتوضح هذه الملامح السابقة من الأمثلة الشائعة التالية التي تستخدم في مواقف اليأس والاستسلام في اللهجة المصرية :
 أعمل إيه بس ياربي ! ، يعني أعمل إيه ياخواني !
 أروح منه فين ا ، أروح لين ا ، أعمل إيه بس يا عالم ا ، أروح فين وآجي مين ا ... الخ .

ثانيا : هل يتبين علينا أن نفرق في الوظيفة اللغوية بين ما يمكن أن نسميه بالأسلوب المتعادل أو neutral style وبين ما يمكن أن نسميه بالأسلوب الانفعالي Emotive style . وبمعنى آخر هل هناك فائدة ترجى في دراسة الأسلوب من وراء التمييز بين الأسلوب المتعادل الذي يتضمن الوظائف اللغوية العادية مثل الإخبار أو التقرير أو الاستفهام أو الأمر ، وبين الأسلوب الانفعالي المختلف مثل الدهشة والتعجب والأسى والغضب الذي يرتبط بوظائف لغوية تعبر عن الانفعالات والتدنية والتسليم والتعظيم والاحتجاج والتسنيب والمجاملة ... الخ ؟ الرأي عندى أنه ينبغي في

وهما يكن من أمر هذه التعريفات فانه يمكن القول بأن الهدف من وراء علم الأسلوبيات هو دراسة الأساليب اللغوية المختلفة بحيث نشير إلى الملامح اللغوية التي تميز الصيغ الشائعة في كل أسلوب من الأساليب ، وإلى الصلة - ما أمكن - بين هذه الصيغ وبين وظائفها اللغوية من ناحية ، وبين هذه الصيغ وبين المواقف الاجتماعية التي تستخدم فيها من ناحية أخرى ، كما نفسر ، كلما أمكن ذلك ، الصلة في استخدام هذه الملامح ونقابها بالملامح البديلة في الأنماط اللغوية الأخرى : ثم نصنف هذه السمات إلى فصول تبويب أما على أساس ميزاتها اللغوية من نحوية وصوتية ولفظية أو على أساس وظيفتها في السياق الاجتماعي (١) أو على أساس العلاقة بين الاثنين معا .

والمقصود هنا بالأساليب اللغوية المختلفة كل ما يتسع له هذا المدلول ، وهو يشمل على وجه التحديد :

(١) أساليب الكلام العادي مثل :

- ١ - الأسلوب الدارج
- ٢ - الأسلوب الفصح
- ٣ - الأسلوب البليد
- ٤ - أسلوب اللهجات المختلفة

(ب) أساليب الكتابة العلمية والأدبية والفنية بأنواعها المختلفة مثل :

- ١ - لغة الأدب
- ٢ - لغة العلم
- ٣ - لغة القانون
- ٤ - لغة الصحافة
- ٥ - لغة الإعلانات
- ٦ - لغة الدين ... الخ .

(جـ) الأساليب الفردية لكل كاتب من الكتاب على حدة وبخاصة في لغة الأدب من شعرورواية وسخرية ... الخ حيث يتفاوت الأسلوب من كاتب إلى آخر تفاوتاً كبيراً .

أما موضوع البحث الذي نتناوله الدراسة الأسلوبية فهو أي شريحة من الكلام المنطوق أو اللغة المكتوبة التي يمكن للمحلل اللغوي أن يعزلها من الفيض اللغوي المتدفق ثم يخضعها لمعايير البحث والتحليل ، سواء كانت هذه الشريحة عبارة أو جملة أو فقرة أو نصا بأكمله ، وهنا تثار عدة مشاكل في ذهن الباحث نطرحها فيما يلي :

(١) انظر مقال « اللغة ونظرية السياق » ، الفكر

دراستنا لأسلوب ما أن نميز بين هذين النوعين من الأساليب طالما أن الفروق بين الأسلوبين تتعلق بمظاهر لغوية مختلفة نذكر من بينها :

(أ) استخدام صيغ وتراكيب تحويه معينة .

(ب) الانحراف أحيانا عن الوظائف المألوفة

لأجزاء الكلام أو للصيغ النحوية المختلفة مثل استخدام المذكر للإشارة إلى المؤنث أو العكس

(ج) اختلاف وضغ أو موقع أو ترتيب الكلمات أو العبارات في الجملة .

(د) استخدام الألفاظ أو المصاحبات اللغوية بطريقة مجازية .

(هـ) استخدام سمات فونولوجية (صوتية) مميزة مثل النغمة إنكليزية ، والرفع أو إسقاط طيبة الصوت ، والإيحاء ، وطول أو تقصير بعض المقاطع أو الأصوات المنحرفة أو إسنائه ، واختلاف درجة النبر وغيرها ؛ فهناك فارق مثلا بين نطق كلمة (فين) في اللغة العامية في الجملة الاستفهامية « رايح فين ؟ » أو « حتروح فين ؟ » حين تستفسر من صديقك عن المكان الذي هو ذاهب إليه ، وبين نطق نفس الكلمة في جملة الترغيب التي تلهاه بها ؛ خاصة إذا لم تكن قد التقيت به منذ أمد طويل : « فينك يا راجل من زمان ؟ » وحتى الألفاظ المصاحبة للجملة الأولى قد تختلف عنها في الجملة الثانية ، فقد تتبع الأولى بجملة مثل « حتروح النادى ولا السيما ؟ » على حين قد تتبع الجملة الثانية بعبارة مثل « عاش من شافتك ! » وهي معايير لفظية تفرق بين الوظيفتين .

ثالثا : هل من الأفضل دراسة الملاح اللغوية في أسلوب كاتب ما لادنها ، بصفتها سمات تميزه عن أسلوب غيره من الكتاب ؟ أو الاجدى أن نتقدم خطوة عبر حدود النقد الأدبي ونحاول أن نتبين ، ما وسعنا الجهد ، دلالات هذه السمات اللغوية وآثارها ، سواء من وجهة نظر الكاتب أو من ناحية تأثيرها على القارئ فنيا أو جماليا أو اجتماعيا أو سياسيا أو عاطفيا . . الخ ؟

الواقع أنه لما كنا حريصين في المقام الأول - من وجهة نظر علم اللغويات على الأقل - على ألا نعرض مقاييسنا ومعاييرنا في دراسة الأسلوب لأي من عوامل الافتراض والحدس والتخمين أو الاجتهاد القائم على غير أصول علمية ، أي بغير شواهد ملحوظة يمكن إخضاعها للتحليل الدقيق،

فانه ينبغي أن نحترس في محاولتنا هذه ، وأن نكون صادقين دائما مع أنفسنا ، خلا نعرض لهذه الدلالة أو تلك ما لم تكن مشفوعة بأدلة وبراهين ملموسة ومدعمة بالإسناد التي نلحقها في النص نفسه أي دون أن نفرض على هذا النص معايير من خارجه ، والا فعنا في نفس النفع (لدى وقعت فيه مدارس الأساليب التقليدية التي أزلنا نعاني منها في حياتنا الأدبية والفنية ، وهو التخييل في مناهات الاجتهادات الذاتية وعدم توحى الجهاد والموضوعية في الأحكام النقدية . مما يترك المجال مفتوحا لعوامل شخصيه أخرى بعيدة كل البعد عن النقد العلمي مثل التحيز وانتعصب وتزييف الحقائق وغيرها .

وند نرى أن محاولة اجتياز علم الأساليب لحدود النقد الأدبي هي محاولة جديرة بأن تبذل في سبيلها كل جهد ، إذ أنها محاولة الغرض منها التزاوج ما أمكن بين الأدب من ناحية وبين التشاخصات علم اللغويات الحديث من ناحية أخرى سواء في مجال علم المفردات lexicology أو النحو grammar أو الصوتيات phonology إلى جانب أنها عاونة لتنقية علم النقد من شوائب اندائية وعشوائية . فإذا قلنا على سبيل المثال أن أحد اصمخ اللدوية التي يميز شعر عيد موسيبي انبياني هو كثرة استخدام الجمل الاستفهامية البديهية أي التي لا تتوقع اجابه من المصاطب فانه يمحتمل أن يتجاوز حدود هذا الوصف إلى التفسير القديم على شواهد من شعره فنقول أنه يلجأ إلى هذه الوسيلة حين يستند به اليأس ويحس أن المعاني والقيم الشريفة قد اهدرت ، ذلك أن المتطفلين قد أقحموا أنفسهم على ميدان الشعر انقاص المنبع ، والرفع وعلو الهمة أصبحتا غير ذي جدوى في زماننا هذا ، والحب يبدو أبعد ما يكون كلما دنا منه الشاعر ، أما الموت وأزراء الزمان فهي تلاقح الشاعر وحبيته وتطاردهما في كل مكان حتى في عقر وطنهما . فلم يعد لهما حبيب فيه أو ولد . وقصائدهم تفرخ بهذه الجمل الاستفهامية الصيغه التي تشبع فيها رنة الأسى والشجن إذ يقول في قصيدة (شعري):

ماذا على الشعراء لو قطعوا يد المتطفلين ؟
ماذا على الشعراء لو بصقوا على هذى النعوش ؟
ويقول في قصيدة (القتلة) :

ماذا سيحدثي السنأ ؟

من بعد أن سمعوا
في حديثهم خبئنا ؟

من بعد أن سمعوا
في حديثهم خبئنا ؟

صنفورة الشجن

، في قصيدة (الجدار) :

يا جيبتي الفراق !

ميندة (قيس) :

م وثبتنا الشهيد

لرحيل ؟

يس يا ولدي

حبي الأخير ، متى تعود ؟



عالم الأسلوبيات أو المحلل اللغوي

بحر مما سبق أن عالم الأسلوبيات ينبغي أن
لي المام كاف بتراكيب اللغة وأنماطها وخاصة
ب والأنماط العميقة لا السطحية منها
، وأن تكون لديه القدرة على انتقاء تلك
ب التي لها أهمية خاصة من الناحية
بية ، كما يكون قادرا على تحليل العلاقة
بين الملامح اللغوية وبين الظواهر
ية المرتبطة بها ، ذلك أن السمات
والنحوي و الفونولوجية إنما تكتسب
من السياق الاجتماعي والبيئة الثقافية
مها الواسع - التي تستخدم فيها وتكون
لأ يتجزأ منها ، ولذا فهي تختلف عبر
، المتباينة حتى ولو كانت هذه الألفاظ
بب متماثلة من حيث الصيغة ، فمثلا
با 1 (في الإنجليزية تعد صيغة تعبر
دراء والاحتقار ، بينما يعبر نفس اللفظ
عشة والتعجب في الروسية ، وعلى حين
ر عن الريبة أو عدم المعرفة في اليونانية .
ن لزاما على المحلل اللغوي أن يكون على
لمرور علم اللغويات المستحدث مثل علم
، الاجتماعية socio-linguistics وعلم
، النفسية psycho-linguistics
رحية ethno-linguistics زد على ذلك أن
لأسلوبى لابد وأن يتوخى تكتيكا مينا
له وضع هذه الملامح في إطار لغوي
ب يوضح فيه التنظيم الداخلي للغة أو
ب الذي يفحصه إلى أقصى حد ممكن .
ن الاعتراف هنا بأن عملية انتقاء الملامح
ية تخضع للشعور الداخلي أو الإلهام
كبير ، أي أن عملية اختيار الملامح التي

الفاحصة وبشعوره الداخلي الذي يستطيع أن
يميز بين ما هو ذات أهمية وبين ما ليس له أهمية
كبيرة من الناحية الأسلوبية ، فهو يعلم أن الملامح
الجديرة بالتحليل في أسلوب كاتب ما مثلا هي
اللامح التي يتفرد بها الكاتب ويتميز بها عن
غيره ، وبخاصة تلك الملامح المبتكرة التي تغلب
على أسلوبه والتي تتكرر بالقدر الذي يجعل من
هذه الملامح أنماطا مميزة تشبع في هذا الأسلوب ،
فاذا قمنا بتحليل أسلوب الشاعر صلاح
عبد الصبور أو البياتي مثلا تعين علينا أن
نستطلع الوسائل الأسلوبية التي تغلب على شعر
كل منهما ، فنجد مثلا أن التقديم والتأخير في
شعر صلاح عبد الصبور ظاهرة شائعة ، وبخاصة
في الجمل الفعلية ، فهو يقدم شبه الجملة عن
الفعل والفاعل ، أذ يقول في ديوانه الأخير (رحلة
في الليل) :

وفي ليلة عاد من حقله

وفي حفرة من حفار الطريق



وهيناء للأرض باسم النبی

ومن موته انبثقت صحوتي (١)

على حين أن البياتي يندر أن يقدم أو يؤخر في
أسلوبه ، إذ يلتزم في شعره في كثير من الأحيان
بالترتيب العادي لأجزاء الكلام في الجملة ،
فيقول مثلا في قصيدة (فارس الحزن) :

عاد من عالمه الموحش مقرورا

للصوص الشعر



ويقول في قصيدة (شعري) :

شعري جواد حاتم ، يعدو بفاروسه الحزين

نحو الكينايح البهية

وإذا أردنا أن نجمل ، على سبيل المثال ، أهم
وسائل أسلوب البياتي كما نستقرأها من نموذج
محدد من شعره ، قل في ديوان (كلمات لا تموت)
نجدها :

١ - استخدام صيغة التعجب (ما + الفعل
التفضيل مضاف إلى معرفة أو واو التندبة +
عبارة معرفة) مثل :

(١) انظر كذلك مقال « النقد الأدبي وعلم اللغويات
الحديث » ، مجلة المجلة ، العدد ١٦٨ ، ديسمبر ١٩٧٠ ،
ص ٣٩ .

ما أبعد الطريق
ما أقل الزاد

واحسرة الشاعر في خريفه يهان

واحسرة الشاعر في خريفه تهصره الأشجان
٢ - كثرة إيراد الجمل الندائية (حرف النداء
(يا) أو (أيا) متبوعا بعبارة اسمية معرفة
تشير في الغالب إلى الحب أو إلى عنصر من عناصر
الطبيعة أو إلى الشعر) مثل :

يا حبي المخضب بالدماء ، يا حبي المغامر ،
يا حبي الأثير ، يا برد الصحاري ، يا خيط الضياء ،
يا فجر ولبتنا الشهيد ، يا رب الثمر الكلوب ،
يا فارس حزني ، أيا عصافير الشجن +
٣ - شبيوع الاستهلال في أبياته الشعرية
بشبه جملة مكونة من حرف جر + اسم معرفة ،
مثل :

إلى وحشة سجنى ، للصمص الشعر ، بحروف
منشوراتك الخضراء ، نحو الينابيع البعيدة ،
فارس الأمل ، الحزين ، عبر ليل مشاق السجن
الكبير .. الخ .

٤ - تعريف البياتي لراميه ومواقفه ومشاعره
وسجاياه بطريقة سلبية لا إيجابية ، ولذا تكرر
في شعره أدوات النفي والنفي والنسب ، فهو
يخاطب قلبه بقوله :
يا قلب لا تهرم !
أنتجى إلى فارس حزنه بالخطاب :
لا تدعنى

لا تدعنى في الصقيع
ويقول عن موقفه من قضية الإنسان :

اني لن أخون
قضية الإنسان ، اني لن أخون
وفي قصيدة (المسيح الذي أعيد صلبه)
يمد الصفات التي يربا بنفسه أن يتصف بها لما
فيها من مخالفة لمبادئه :
وأنا لست سياسيا

خطيبا ،

فالتأبى

طردتني منذ أن صحت بوجه الناس
(كلا ! أنا فاني ..)

وأنا لست بتاجر

يتغنى بهذاب البشرية

وجدير بالملاحظة هنا أنه لما كان علم
الأسلوبيات - وعلم اللغويات بوجه عام - مازال
في طور ميكر فإن المناهج الحالية لا يمكن أن
تدعى أنها مناهج متكاملة أو شاملة كثيرا من
مناهج العلوم التي سبقها ، وكل ما يستطيع أن
يفعله المحلل في هذه المرحلة ، وفي ضوء النظريات
اللغوية الحالية ، هو أن يشير بطريقة منتظمة إلى
بعض الحقائق اللغوية في أسلوب كاتب ما ، أو
في لهجه ما ، والعلاقة بين هذه الحقائق وبين
الوظائف اللغوية المرتبطة بها ، ثم يحاول وضعها
جميعا في إطار نظري مناسب مستفيد من واحدة
أو أكثر من المدارس اللغوية ، كما يقترح خطوات
العمل التي يتبناها أو التكنيك الذي يستخدمه في
الوصف والتحليل ، وغالبا ما يكون التكنيك
نابعا من العمل نفسه ويختلف كثيرا من عمل إلى
آخر أو من محلل إلى آخر . ولكن يمكن القول
بوجه عام بأن المحلل يقترب من النص من جهة
أحادية أو من عدة جهات تعرف باسم مستويات
التحليل اللغوي levels of linguistic Analysis
لا بهم تناوئها بتسلسل معين ، بل يمكن للمحلل
أن يبدأ بأي منها ، وتعرض فيما يلي لكل منها
بإيجاز .

مستويات التحليل اللغوي

١ - المستوى الصوتي phonological level
يعنى بدراسة الأنماط الصوتية التي تتميز أو تعين
على تمييز الأساليب المختلفة مثل تكرار أصوات
بعضها في توزيع معين ، وطول المقاطع ، والاقطاع ،
والنبر ، وطبقة الصوت ، والنغمة الكلامية .

٢ - دراسة الوحدات التركيبية المعقدة التي
قوامها الأصوات أو الحروف ، وهذا هو المستوى
النحوي grammatical level ويصبح الهدف
الأساسي ، من وجهة النظر النحوية ، هو تحليل
التركيب الداخلي للوحدات التي يطلق عليها
اسم الجمل أو العبارات في أسلوب معين ، وكذا
الطريقة التي يوظف بها الكاتب هذه الجمل في
تسلسلها أو تعاقبها .

٣ - تحليل المفردات اللغوية أو المستوى
اللفظي lexicological level يميل علماء اللغويات
حاليا إلى توسيع مفهوم كلمة المفردات اللغوية
فيدرجون تحتها ، إلى جانب الألفاظ المنفردة ،
الوحدات اللفظية التي ترتبط ببعضها البعض
ارتباطا وثيقا من حيث التركيب والمعنى مثل
عبارات الاصطلاحية idfoms نقولنا على سبيل

المثال (في المشمش) أو عبارة (بيض وشما) في النجملة (الواد بيض وشما في الامتحان) ، وكذا المصاحبات اللغوية collocations مثل لفظي (ناقة ... جمل) في جملة (لا ناقة لي فيها ولا جمل) ، أو كلمتي (الحابل ... التابل) في عبارة (واختلط الحابل بالنابل) ، ذلك أن هذه الألفاظ ملازمة لبعضها البعض بمعنى أنها ترى عادة في رفقتها أو في محيطها اللغوي ، وكذا ما ذكر أحدها نثياً القاريء باللفظ أو الألفاظ الأخرى المصاحبة لها في بيئتها اللغوية ، ويتبين هذا من العبارات التالية التي يمكن لأي قاريء مصرى أن يكمل الفراغات في يسر :

(لا لي في الطود ولا ...)

(لا له شغلة ولا ...)

(لا يرحم ولا يتخل ...)

(لا حم ولا ...)

(لا شغل ولا ...)

وعلى كل ، فإن ما يهنا هنا هو أن المحلل اللغوي يستطيع إبداء ملاحظاته على الطريقة التي تميل بها المفردات - سواء ألفاظ منفردة أو عبارات اصطلاحية أو مصاحبات لغوية معينة - إلى الانتظام في أسلوب كاتب ما ، إلى الأنماط التي تنتظم فيها الوحدات اللفظية في أسلوب هذا الكاتب ، وهل هي أنماط عادية مألوفة ، كما هو الحال في لغة الكلام أو الكتابة العادية ، أم ثمة أنماط غير عادية يتفرد بها الكاتب مثل المصاحبات غير العادية التي تزخر بها أساليب الشعراء والكتاب المحدثين فتصعب نوعاً من المجاز كثيراً ما يخلق على فهم القاريء ويركز من حدة الأبهام والغموض اللذين يتميز بهما الأدب المصنوع ، وثمة نظرة واحدة نلقيها على بعض أشعار الغرب الحديثة مثل قصائد هـ.هـ.بودن ، لـ. مانتيس وديلان توماس نطلعن على تلك المصاحبات اللغوية غير المألوفة والتي يصوغونها أحياناً في ثوابل نحوية غير مألوفة كذلك . خذ مثلاً بعض أبيات ديلان توماس في قصيدة (الرؤيا والصلاة :

في الغرفة

الجد مرلعة الصوت لغرفتي

بهمة قلب الرجل

النخاع الباطن
لفظته لثبي

حيث يحاول الشاعر توصيل أثر معين إلى نفس القاريء عن طريق اصطناع مثل هذه المصاحبات اللغوية غير العادية .

والملاحظ أنه من الممكن دراسة الألفاظ في استقلال تام عن التراكيب النحوية واعتبارها مستوى تحليلي مستقل بذاته مثل دراسة استخدام اللفظ بعينها في أسلوب ما ، أو تكرار مفردات بعينها في نص من النصوص عدد معين من المرات ، أو استخدام كاتب للألفاظ في غير معناها الأصلي أو إلى جوار كلمات لا تلازمها في الأساليب العادية ، كما أنه من الممكن دراسة الألفاظ داخل إطار نحوي واعتبارها جزءاً من التراكيب النحوية ، إذ لا يمكن - في نظر بعض علماء اللغويات - التغاضي عن العلاقة المتبادلة بين المفردات والنحو ، فكلمة (خيول) أو (مناضد) مثلاً تدل على وحدة لفظية من ناحية لأنها تدل على حيوان أو على شيء معين ، كما تدل على صيغة الجمع من ناحية أخرى ، والأولى خاصة بـعلم المفردات والثانية خاصة بـعلم النحو ، وكذا إذا تناولنا عبارة مثل (لا ناقة لي فيها ولا جمل) فإن الوحدة اللفظية (المصاحبة للعبارة) « ناقة ... جمل » لا يمكن فصلها عن نوع الجملة التي تقع فيها ، فلا يمكن مثلاً أن تستخدم هذه الوحدة بنفس المعنى في جملة مثبته فتقول (لي فيها ناقة وجمل) أي أنه لا يمكن فصل المصاحبة اللفظية « ناقة ... جمل » عن أداتها النفي « لا ... ولا » ، اللذان ، بعد أن فرّح حد ذاتهما مصاحبة لفظية أخرى في هذا النوع من الجمل .

ومهما يكن من أمر فإن التحليل اللغوي لا ينبغي أن يكون من الصرامة بحيث يقتصر على نوع واحد من الدراسة دون النوع الآخر ، أو أن يلتزم بمنهية لغوية واحدة دون الانفتاح بالأسلحة والأدوات التي في جعبه مدرسة أخرى في معالجة النص موضوع التحليل من جميع جوانبه . أما ما يتعدى التحليل من تفسير نقدي وتقييم فني وجسالي فهو لا يدخل بالقطع في اختصاص عالم الأساليب ، بل هو من اختصاص الناقد الأدبي أو الفني أو عالم الجيئال ، وينبغي السؤال الذي يلح دائماً على خاطري : هل من الممكن أن تنصدي حدود الوصف والتحليل إلى التفسير والتقييم ، دون أن تقس تحت طائلة التفسير الذاتي والتقويم الذاتي . بل والأهم الذاتية ؟ السؤال لم يجد له علم الأسلوبيات حتى الآن جواباً شافياً ، وما زال بحثه يتطلب الجهد الدائب والعمل الكثير .

الحركة واللوح في لوحات إبراهيم



د. نعيم عطية

والحركة عند أحمد إبراهيم حركة ديناميكية أخرجت اللوحة التقليدية من مجال الحركة الموحى بها إلى الحركة الفعلية التي يستطيع المشاهد معاشستها . وهذه الحركة التي تستحق أن يطلق عليها البعد الرابع للعمل التشكيلي أضافت إلى اللوحة إضافة كانت مفتقدة من قبل ، هي « الزمن » ، بمعنى أن اللوحة أصبحت تقدر وتقاس طولاً وعرضاً وعمقاً بالزمن . ومن ثم قادت الحركة وهي البعد - كما قلنا - في هذه الأعمال التي أطلق عليها صاحبها أحمد إبراهيم اسم « التياتروراما » - قادت إلى قيمة تبعية جوهرية هي الزمن .

لقد كانت الحركة في العمل الفني مثار اهتمام وانشغال المصورين والمثاليين على مر العصور . وقد أسهمت التكميلية والمستقبلية في مجال التصوير والنحت الحديث بحلول جذيرة بالاعتبار في صدد تحريك الأشكال الفنية . بل أن الحركة كانت مثار اهتمام قديم أيضاً . وإذا رجعنا إلى التراث الفرعوني على الأخص وجدنا هذا الاهتمام بالحركة رغم التسطّيح الذي امتاز به النمط الفرعوني . وتجد الأمثلة الباهرة جداً على ما أتاه

كانت الحركة في التصوير والنحت تتوقف إلى وقت ليس ببعيد على مجرد الصدف . وحتى أشكال الكسندر كالدير المعتمدة على خصائص الهواء لا تخلو حركتها من عامل الصدفة . أما في أعمال الفنان المصور أحمد إبراهيم الحديثة المعروضة في المعرض العام الثالث للفنون التشكيلية (يونيو ١٩٧١) ومن قبل بقاعة اختاتون بالقاهرة في الثلث الأول من شهر فبراير عام ١٩٧٠ فإن الحركة متحكم فيها تحكما مبناه القوانين العلمية .

والحركة التي سعى إليها المصور أحمد إبراهيم هي الحركة التي توأمت آسان القرن العشرين ، الحركة التي يجيها في الشارع ، في المصعد ، في الطائرة ، في شتى نواحي الحياة العصرية . لم تعد الصورة ذات الأبعاد المكانية الثابتة تشجي في نظر الفنان أحمد إبراهيم آسان القرن العشرين ، إذ كيف يكون قلقاً ذات الحركة ثم يقف أمام صور ذات أبعاد ساكنة ؟ لابد إذن أن يبطئ من حركته . وهذا مناف لتسيار العصر . اللوحة إذن ذات الأبعاد الثابتة تعطيل للإنسان المعاصر الذي يجب أن يكون أنفعاله حركة ، واستمتاعه موازياً لحركة .

العالم • وبعبارة أخرى فانه في إطار اللوحة التياترورامية اختلفت الوسيلة اللونية من مادة ترسم بها بالفرشة مثلا أو خامات تقطع وتلصق الى ألوان ضوئية تعطي القيم اللونية المطلوبة أو النتائج اللونية المطلوبة • فان اللوحات التقليدية تحتاج الى ضوء الخارج ينعكس اليها أو يسقط عليها حتى تراه العين ، سواء كان هذا الضوء اصطناعيا أو طبيعيا ، أما أعمال أحمد إبراهيم فاضاءتها ذاتية نابعة من داخلها •

وبالضوء، وهو الاضافة الثانية كما قلنا أمكن للمصور أن يضيف قيمة هامة في الفن الحديث وهو «الوج» الذي يعبر تعبيرا كبيرا عن مدى حيوية اللون • وقد أمكن اعطاء درجات لونية هائلة عديدة لا يمكن الحصول عليها بالألوان العادية • كما أضاف الضوء قيمة « النقاء » و « الصفاء » حتى ان اللوحات المعروضة امتازت ببلورية يحتاج اليها الانسان الحديث وهو يحيا ساعات بين دخان المصانع وتراب المدينة المكتظة وضوضاء الحياة المحيطة به •

ومثل التصوير العادي الذي استطاع أن ينفذ الى داخل الفنون التصويرية الأخرى كالسرح من أوسع أبوابه ويستمر مسيطرا مدة طويلة فان هذا التكنيك الجديد بأبعاده التشكيلية الجديدة يستطيع أن يخدم المسرح بشكل أوقع وأوسع وأكثر فعالية اذ أنه قائم على الكثير من صلاحيات المسرح • فالمصادر الضوئية الملونة من أهم عوامل انتاج العرض المسرحي وأشدها تأثيرا • ولن يكون ثمة تمارض — كما هو الحال عندما تقوم بعمل ديكورات ملونة بالطرق التقليدية — بين ألوانها وبين الألوان الضوئية •

وقد كان مصمم الديكور أحمد إبراهيم قد نفذ بعض لحظات ضوئية في مسرحية « أم يا ليلس يا قمر » وهي لحظة حريق القاهرة ، واللحظة التي ينتهي بها الفصل الثالث ، وهي حلم المستقبل • ولم تكن التكنيكيات التي استخدمت آنذاك على هذه الدرجة من التطور التي وصل اليه التياتروراما الآن ، على ما تجلي في أعمال الفنان الأخيرة •• وقد أعطى أحمد إبراهيم في تلك المسرحية بعض المطلوب نتيجة مصادر ضوئية لكن هذا التكنيك

المصور الفرعوني من حلول للحركة التشكيلية في تصويره صفوف الجند المتراسة وحفلات الرقص ومشاهد تقديم القرايين للآلهة • لكن كل هذا قديما وحديثا كان ايجاء بالحركة فحسب ، أما عند أحمد إبراهيم فان « التياتروراما » هي « حركة معاشية » وليست مجرد حركة موجي بها • ان معرض أحمد إبراهيم كان قادرا على امتصاص المتفرج والاستحواذ عليه ، ومن ثم ادخاله الى قلب التجربة • ولما كان المتفرج انسانا أي كائنا متحركا بطبعه مستجيبا للحركة بطبعه ، وكانت اللوحات المعروضة من حوله متحركة بدورها ، فهي قادرة أيضا على أن تضبط حركة المتفرج وتشده اليها تبعاً لإيقاعها الزمني . فإذا تصورنا متفرجا دخل المعرض لاهثا مندفعاً وتوقف أمام لوحات التياتروراما ذات الأشكال السائلة فإنه يحس بعد لحظة قصيرة أن حركته النفسية والذهنية قد أبطأت وأنسابت في هدوء مع التكوين الذي أمامها • فهذه الأعمال بفضل البعد الرابع على الأخص ذات قدرة شغعة على الأبعاد ، ويمكن من خلاله أيضا الارتداد الى الماضي بفضل استرجاع الذكريات أو الانتقال الى المستقبل بفضل إثارة الخيال • وهذه كلها نتائج تدخل في الإمكانيات الأولية للتياتروراما •

ويجب أن نلاحظ هنا ان البعد الرابع في هذه اللوحات خاضع لتحكم الفنان حسب الاحتياجات والظروف ، بل انه يستطيع أن يوقف الحركة أيضا ، بله ، ذلك البعد الاضائي قتيبة ، الملوحة استاتيكية سكونية شبيهة باللوحة التقليدية من هذه الناحية .

وبالإضافة الى الحركة فان لدى الفنان المصور أحمد إبراهيم غرام شديد بشعاع الضوء ، ملك عليه تفكيره منذ سنوات ، وقد أوصلته دراسته له وتتمه لآثاره على الأجسام التي تمتصه وتمعكه وتلك التي تسمح بمروره خلالها الى القين بان الضوء هو الحياة ذاتها ، هو جوهر الحياة وعصمها فلا بد من الضوء للحياة والنماء أما اللاضوء فهو موت وفناء ،

وتختلف لوحات التياتروراما عن اللوحات التقليدية باضافة ثابتة هي « الضوء » قديلا من الاعتماد على الألوان التقليدية مثل الجواش والزيت والباستيل والخامات المختلفة كرسية لونية ، اعتمد الفنان أحمد إبراهيم على الألوان الضوئية بصفتها المصدر الأساسي والأشمل للألوان في

الجديد يستطيع أن يعطى اضعاف ما أعطاه في العمل المذكور لوتيا وحركيا .

ويدعونا هذا الى أن نتساءل عن الفارق بين التياتوراما ، والسينما إذ توجد بطبيعة الحال قرابة بين بعض ما تعطيه لوحة التياتوراما وبين ما تعطيه الصورة السينمائية . على أن الفرق يظل قائما بين هذين الضريين من الفن مثلا في أن تلك لوحة بذاتها ولذاتها ، وهذه شاشة تحتاج الى آلة عرض تعكس عليها صورة . ولما كانت الصورة السينمائية تحتاج الى اعداد سابق بمراعاة متطلبات معقدة صارمة تقتضيها مثلا المسافة التي تقطعها أشعة ضوئية مرئية منبعثة من آلة ميكانيكية مصنوعة بحساب تكنولوجي دقيق ، وذلك بعد أن يمر اعداد تلك الصورة المنعكسة بمراحل لا تقل بل تزيد مشقة وعناء . لما كان ذلك فقد فقدت الصورة السينمائية الكثير من التلقائية والحرة التي تبقى التياتوراما محتفظة بها . الصورة السينمائية اذن صورة منعكسة في شاشة . أما الصورة التياتورامية فهي نتيجة توفيق بين مقومات ثلاثة هي الشكل والحركة والضوء تتفاعل مع بعضها بعضا فتعطي الصورة من خلف اللوحة .

ولكن هل نفهم من ذلك أن ثمة صلة بين التياتوراما وخيال الظل ؟ لاشك في ذلك ، بل يمكن أن نؤكد أن هذا الذي قدمه أحمد ابراهيم انما هو تطوير تشكيلي حديث لخيال الظل المصري القديم ، ويتمنى المحصور الفنان أن تتاح له الفرصة قريبا لأن يقدم في هذا الاطار الحديث بابة من بابات ابن دانيال .

وفي هذا المقام يجب أن نلاحظ أن الاشكال التياتورامية التي نخضعها بالحديث في هذه الصفحات ولئن كانت اشكالا تجريدية الا ان هذه الاشكال لا تصعد أن تمثل الاتجاه الخاص بالفنان أحمد ابراهيم ، والذي يحبه ويفضله على غيره من الاتجاهات التشكيلية . وتستطيع التجربة المروضة ان تقدم ايضا كل ما هو تشخيصي ووصفي وتسجيلي من الصور ، بمعنى انها تستطيع ان تعطي اشكالا مالوفة معروفة ذات صفات محددة

كالاشخاص والمباني والحيوان والشجر وغير ذلك من الاشكال الموضوعية التي تبني منها القصص المسرودة . ومن ثم تستطيع هذه التجربة أن تعطي - ضمن ما يمكن أن تعطي - خيال الظل في عروض حديثة تمكن من احياء هذا الفن الشعبي ، وربطه بمجلة التقدم المعصر ، وتدفع به الى مستقبل زاخر بالاحتمالات .

ويجب أن نضع في الاعتبار أيضا ونحن نواجه الامكانيات التطبيقية لهذه التجربة الجديدة - والجدة هنا على أي حال نسبية تماما - يجب أن نضع في الاعتبار أن الخامات التي تستعين بها تمتاز بأنها اقتصادية ومتوافرة محليا الى حد بعيد كما انها سهلة النقل والتركيب ولا تحتاج الى المصاناة الجماعية التي تحتاج اليها الديكورات التقليدية مثلا في تركيبها ولكنها ، وبذلك توفر التجربة الجديدة الجهد والوقت ، وتتيح وسطا هادئا لطيفا للمتفرج وعامل المسرح والممثل على السواء . وكثيرا ما لمسنا المضايقات عند تغيير المناظر بين المشاهد والفصول وذلك في أعمال الديكور التقليدية .

ويمكن أن يتنوع تطبيقات التجربة التي قدمها ابننا أحمد ابراهيم على نحو لا يمكن حصره مقدما ، ولكن يمكن أن نتصور لها فائدة سيكولوجية أيضا حيث انها تنقل المشاهد حقيقة الى عالم خاص يمكن تحديده باتفاق مع الطبيب المصالح حسب الحالة المروضة ولخدمة الأغراض الطبية . كما يمكن أن تستخدم التجربة في الحياة البيئية فتطعم بها الغرف لتكسيها الايقاعات النفسية المطلوبة والمتدرجة من السكون والهدوء المطبق الى العنف والحركة التي لا يهدأ لها قرار . كما يمكن أن تدخل الى قاعات الانتظار والأماكن العامة التي يتوافد اليها ويجتمع فيها جمهور قلق مما يمكن أن يمينهم على تحمل عناء الانتظار والتخفيف من ضغط القلق ، ذلك أن اللوحات التياتورامية قادرة بحق على اخراج المشاهد وانتزاعه من داخله الى عالم اللوحة المتجدد الاضواء والالوان والمتحكم فيه الى ما لا نهاية .



ندوة القراء



تقديم : عبد السلام وضوان

أزمة واحدة أم أزماتان ؟

ههنا اختلف المراء مع الدكتور فؤاد زكريا في مقالته «أزمة واحدة أم أزماتان ؟» (مجلة الفكر الماصر، سبتمبر) فإنه لا يجد مفرا من الآثار لهذا الكتاب بفضيلة نادرة بين كتابنا : هي نصاعة الفكر الذي يجسد مساوق له في وضوح التعبير . أنه لن المطن حقا - في خضم ما نراه حولنا من فوضى الإلهان وإساءة استخدام الألفاظ - أن نجد قلة من الكتاب (أغلبها من المشتغلين بالفلسفة - كما هو طبيعي) تحترم عقلها مثلما تحترم عقل القاريه ، وتحترم لغتها مثلما يحترم الفريسون لغاتهم . أن هذا الحرص في التفكير وهذا الانضباط في التعبير دليل عقل متدين وهما بمثابة الزام أدبي لكل ملق أن يحاول الارتفاع الى مثل هذا الاق ، ولو في الجلاء قدر المستطاع ، حتى ولو كان منتقرا - كالمعلق الحالي - الى المراء الفلسفي . ولولا أن كسالة الكتاب - الفلسفية أساسا - صلات بالأدب ، وأن هناك نقاطا للتلاقي بين هذين المنسقين ، لما أبحت لنفسى أن أناقش الكتاب في موضوع هو به أعلم وأخير .

يرى الدكتور فؤاد - وهو عقلاني المنزع - أن « من يعيش طيلة حياته في اللامعقول لا يملك ترف الفلسف أم التفتن على أساس من اللامعقول » وبوجه «خطابه الى أولئك الذين يتصورون إمكان قيام فلسفة» أو فن ، أو أدب للفتن في المجتمع الذي نميش فيه» . وفي هذه الصدد أقدم الملاحظات الآتية :

1 - أن الكتاب - باعتباره مفكرا فلسفيا - يميل (كما هو محتوم) الى تطبيق معايير الفلسفة على نشاط فني لا جدال في أن له أبعادا فكرية ولكنه - قبل ذلك - مختلف عن النشاط الفلسفي وهو بالتأكيد مختلف عن المذهب الفكري الذي يدين به الكتاب ، في الأدب عنصر عقل لا شك فيه . وهو ليرة جهد فكري وأج . أنه أداة معرفية تتوصل بها الى فهم العالم ولكنه أيضا يحتاج من أعمق نتائج اللاشعور ويجعل له مرعا غصبا

في خلال الأامثل وأنخيل والسعر والحلم والأسطورة . وإذا كان في أن - حتى تفرقة 1 - ارتشادز المشهورة بين العلم - ونحن نقاقل : أن الفلسفة طمع الى وضع العلم ، حيث تستخدم الألفاظ يمعنا الأشارى ، دون إيعادات عاطفية ، قدر المستطاع ، بينما الأدب يعاى يغم على الاستخدام الانطال للغة . والغلاصة هي أن الفكر الفلسفي ليس أصلح الناس للحكم على الأدب . حقا أنه أفضل ، مادة ، من عالم الاجتماع أو عالم النفس أو اللاهوت أو المؤرخ أو صاحب الأيديولوجية السياسية ، ولكن هؤلاء الرجال جميعا لا ينتجون إلا فلسفة أو علم اجتماع أو علم نفس أو لاهوت أو تاريخا أو سياسة . ولا ينتجون نقدا أدبيا . لا يرب في أهمية هذه المساهمات ، ولا في أن النقد الأدبي خليف أن يصير ويحب إذا هو لم يرف منها . ولكن هذا الإنسان جميعا لا تنفصا الا في دراسة ما حول النص الأدبي : عصره ونماجه وتاريخ حياة مؤلفه وسبكولوجيته وآثاره الاجتماعية المحتملة . أما دراسة النص نفسه - من حيث هو نسبيل رمزي من الغلاب - فلا يقدم عليها سوى النقاد الأدبي : أي ذلك الوسيط بين الأدب وعلم الجمال . وبهذا تنتهى الى أن الدكتور فؤاد - وأن يكن أقرب هؤلاء الرجال الى المنفذ الأدبي ، باعتباره أهله لم يعلم الجمال - ليس بالدليل الأمثل في وصف ظاهرة أدبية كادب اللامعقول ، دع منك « التشريع » لها .

2 - يلوح أن الكتاب يعتبر الأدب مجرد نسيج للحضارة التي ظهر في ظلها وتسير من نظرتها الى الوجود والإنسان . ورغم تسليمنا بأن هذا صحيح من حيث الأساس ، قلنا نرى أن في الأدب عنصرا يجاوز معطيات عصره ويعمل على كل الأزمان ، ليست عبادة بوهيمات مثالية ، لا سند لها من الواقع ، وإنما هي حقائق يشهد بصحتها أن عناصر اللامعقول الأروبي الأمريكى الماصر تقرب بجلودها الى الآداب الإفريقية والآسيوية ، وهي نسيج حضارات مختلفة تمام الاختلاف من الحضارات الماصية . أن مرقس-المانفرايل سرى الى الأدب منذ القدم ، لأنه حوا

كامل زجرى ، بدر الديب ، محمد مشير رمزى ، عباس
أحمد ، محمد حافظ رجب ، وبعض فنانينا (رمسيس
يونان ، فؤاد كامل ، أحمد مرسى) ليست « مصالحة
بخائية فتقر الى الاصلة » وإنما هي تعبير عن أزمة العقل
في أقصى فرواته ، وتجسيد للمعاناة الفكرية التي يمر بها
كتاب أجسادهم في الشرق ، ولكن أرواحهم قد اكثرت بنيران
الغرب : حضارة وفلسفة وفنا ، ومرة أخرى ينزع الأدباء
الى الشوكة على طيفان الشرين ، سواء كانوا مفسرين
لفلسفين أو ملحنين اجتماعيين ، ويقولون لهم : اننا
لسنا مجرد كائنات اجتماعية ، أو محاذين لخطو مجتمعاتنا
لا امامها ولا خلفها ، وإنما نحن « أفراد » - بالحرف
الكبير - متفردون لا نعترف معنى التفرقة بين الشرق
والغرب ، وإنما نستعد الهامنا من أى مصدر يوافق
طبعنا وقؤيانا ، سواء كان مصدره احرار افريقيا أو
صحارى آسيا أو سهوب استراليا أو تلوج الشمال .
استلهم انسان الكف والفراغة والبراريين والاشوريين .
والبابليين والعرب والبرامحة ، ومن هذه المؤثرات المشتابة
ولنا في ذلك أسوة بكتابت الغرب الذين لم يجدوا خرجا فر
- الى جانب تراثهم المنسوج من حضارة الاغريق ،
والسحرة ، والطم - شادوا هذه الحضارة الغربية
السامقة التي لا ينكر الا مكابر انها أمل الإنسانية اليوم
في التقدم ، ويتشامل أمام منجزاتها أى حديث من
« الاصلة » أو استيعاب الواقع القوي .

« - ليس اللاعنقول » ترنا « كما يصفه الكاتب
وإنما هو أية التمزق الانساني بين العقل والوجود ، بين
القوة والفعل ، بين الصدفة والقانون ، بين المفاجأة
والتوقع . وليس هناك ما هو أروح للنفس من الاطمئنان
البروجوازي الذي يسير في حياضه على نسق معلوم .
وبالبرجوازي هنا أعنى كل متغول في لمط حياته
واكتاره ، سواء كان رأسماليا ، أو مؤمنا بالحيثيات ،
أو بروليتاريا مطمئنا الى ان الفردوس الارضي سوف
يتحقق يوما في البركة في حتمية التاريخ » على هذه
الارض . ان الانسان اللاعنقول « وقد وصفه الكبير كامو
بما لا مزيد عليه - انزه فكرا من أن يتقبل أيا من هذه
الطول الجاهزة ، وانماحياته - الملبدة بالفرودة - تور
دائم بين لا مقبولة الوجود وتوق العقل الى النظام
والقانون .

ماهر شفيق فريد

مدوس لفة بكية الآداب جامعة القاهرة

تعليق :

كان جميلا من الأستاذ ماهر شفيق فريد أن ينفصل
بنقد جانب من مقال السابق « أزمة واحدة أم أزمات »

لا يتجزأ من تكوين الخيلة والأعما بالوجودات . وهو ليس
أية تخلف مثلي ولا خيلة هروبية من شغوط الواقع - رغم
انه يمكن أن يكون كذلك - قدر ما هو تحرير للخيال
ومجاوزة لحدود الواقع الذي لا يرضى أحوال الانسان
وطموحه الى افق من الرؤية أوسع وأرحب والى تركيب
للوجود أعمق وأرسخ . ان اللاعنقول - الذي ليس ، في
التحليل الأخير ، سوى دفع للعقول الى آخر حدوده -
هو نتاج الخيال الذي يبعد تركيب الاشياء ، ويحيل
أحلام اليوم الى حقائق الغد - بل انه - وهذا ممكن
الفارقة - افراز ضمنى بمظمة العقل وفدرة على مجاوزة
ذاته ، على نحو لم يصل اليه العقلانيون انفسهم .

٣ - ليس العقل - رغم كل احترامنا له - كافيا
للإحاطة ببر الوجود ، وإنما هو أداة من الأدوات التي
نسعى بها الى حل شفرته . ان صمت الاماد اللانهائية
مازال مربعا اليوم مثلما كان في عصر إسكاف . ونحن حين
نعلم قصور العقل من الإحاطة بالكل لا نهيب بأى وحى
بدنى ولا دواعى غريزية ولا تحيزات عاطفية . وإنما نقصر
على تقرير حقيقة مؤسسة في ان العقل - وان يكن أجدر
ما لدينا بالثقة - ما زال محدود الأفاق ، وما زالت
سيطرته على العالم الفيزيقي محدودة . ولهذا نتردد كثيرا
قبل أن نوافق الدكتور فؤاد على جعله فيلبا فيها هو اعد
من العالم الفيزيقي ، عالم الروح المبهمة للآداب والفنون ،
وهي التي نتخذ من التجربة الإنسانية بكل وسائلها والأنواعها
ميدانا لها وتقليبها فيها الحقيقة بألف وجه ووجه . وكلها
- مع ذلك - صادقة . لانها ليست كالمناطق التي تقس فيه
قضية بصحة ما يناقضها ، ان للآداب منطقا خاصا به يشترك
في قواعده الأساسية مع منطق الفلسفة - من ينكر هذا ؟
- ولكنه يحاذرنا الى آفاق أبعد مدى . ليس هذا تفصيلا
عاطفيا للآداب على الفلسفة ، ولا ادعاء بأنه « أسنى » منها
وإنها هو ببساطة تقرير للفروق بين منطقتين مختلفتين .
أحدهما يعتمد العقل وحده (أو هذا هو للفروغ) مبيارة
للفوق والبقول ، والاخر يعتمد العقل والوجدان معا .
وربما أدعى فيه نصيب الوجدان على نصيب العقل .

٤ - ليس اللاعنقول - بمعناه الأدبي عند بيكيت
وبونسكو وغيرها - معادلا لـ « الفارقة » وحرفية النص «
وإنما هو - كما يقول الكاتب نفسه - يمثل « مرحلة ما
بعد العقل » ، وعلى هذا لا يجوز النظر اليه على انه
عز عن تأكيد النظرة الفيزيائية ، أو انه مناف للمقل ،
وإنما ينبغي أن يفهم على وجهه الصحيح ، باعتباره
محاولة لادخل ما وصلت اليه أزمة العقل الانساني في
الغرب ، ومواكبة لها في سيرها الحديث . ان أشباح
اللاعقول التي تتخالف من وراء أمصال يمتنى كتسابنا
أدوار الخراف ، نيم طيبة ، شفيق مقار ، تسحق هانم .
(تخليق الحكيم ، نجيب محفوظ ، يوسف الشوروني .

واعتمد لنا متفان في مسائل كثيرة ، ولكني أود ، تعليقاً على رده ؛ أن أنه إلى النقاط الآتية :

١ - لم أحاول في مقالتي أن أصدر حكماً على الأدب بوصفي أديباً أو ناقداً أدبياً . ولكن التحليل الفلسفي والجمالي لبعض جوانب الأدب أمر لا يستطيع أن ينكر أهميته أحد . وقد استغندت في الجزء الآخر من مقالتي هذا الحق ، وفتقدت أنه مما يثرى الأدب أن يتناوله المفكرون والباحثون كل من زاويته الخاصة .

٢ - لم أحاول على الإطلاق أن أحط من شأن اللامعقول في الأدب ، وكل ما في الأمر أنني أدت استحالة ظهور نظرة لا معقولة إلى العالم إلا في حضارة مارست من قبل تجربة العقل . ومن الممكن تماماً أن تظهر عناصر لا معقولة « غير واهية » في أعمال أدبية تنتمي إلى حضارة لم تصارع هذه التجربة بما فيه الكفاية ، ولكن هذه الأعمال لن تستطيع أن تحكم على العالم « من وعي » بأنه لا معقول ما لم تفترض مقدماً أن العالم « كان يجب أن يكون معقولاً » .

٣ - تعد الأمثلة التي عبرها الزميسل هاجر لأديباً وفنانين مصريين عاشوا تجربة اللامعقول ، لتأييد واضحاً للموقف الذي اتخذته في مقال المذكور ، بديل أنه حكم على هؤلاء الأدباء والفنانين بأنهم « كتاب أجسامهم في الشرق » ولكن أرواحهم قد اتوت بتران الغرب ، حضارة وفلسفة وفناً » . وهذا بالقياس ما كنت أعنيه حين قلت أن الكتاب المنتمين في حضارة لم تعيش حياتها العقلية كاملة بعد ، لن يمكن أن يحكم على الوجود بأنه ، لا معقول ما لم يكن معاكياً للآخرين .

رئيس التحرير

~~~~~

## الفلسفة الحرة والعبودية

إن ظهور الإنسان يمثل فكرة الكون المشتتة على الوعي واللا وعي ، على الروح والمادة ، على المسامحة السلبية والإيجابية ، على الخير والشر . لقد عاد الإنسان ليكرر ما قام به الكون . لكن الفرق واضح بين الممثلين : ففي الإنسان يمسد الكون ذاته إلى نقطة انطلاقه ، أي التخلف على ذاته من الخلية لينطلق إلى الإنسان وينفتح عليه في وعي وحرية ، وفي المادة يفتح الكون ذاته لينفض عنه قيود مادته دون معرفة ما يفعل . لذلك يكون صعود الكون إلى الإنسان عملية داخلية أصبحت بتوجيه داخلي لطاقة مكونة تفصح عن ذاتها ، لتسعى ذاتها ، ومعنى وصت ذاتها يتحقق الإنسان .

ويعود الإنسان ليمثل فكرة كمال المادة أي الوجود المادي ، لكنه لا يمثل كمال الروح والكيان والحقيقة

والطلق إلا في الإمكان . لذلك ، فهو يجمع المالمين في وجوده ، المادي والروحي ، في اتحاد عجيب يعرف بالكينونة أو بالكيان . فكلاً سمات الفكرة وانطلقت ، أي كلما تحورت في عبوديتها ، أي في مقاومتها المادية السلبية ، استطاعت أن تسجل نقطة هامة جديدة في التطور والحرية .

إن انطلاق الإنسان من الخلية ، في رحم الأم ، دليل على تخلفه في لا وعي يبدأ بالكشف عن ذاته في سلسلة من الوجدات والتطورات يتخضر ضمن كل واحدة من انفلا سابق وعبودية سابقة لينفتح إلى خليفة جديدة . وهكذا تكون حياة الإنسان رحلة تبدأ باللا وعي وتنتهي بالوعي ، تبدأ بجعل الوعي القاتم فيه وتنتهي بإدراكه أو تستمر بالوعي إلى أن تحقق الفكرة المطلقة ، أي صعود المطلق فيها . وعلى هذا الأساس يكون الإنسان هو الكائن الوحيد المشوّل لانه يسي .

ولما كان الإنسان يحذل في كيانه المالمين ، الروحي والمادي فإنه يعمل جاهدًا على رذل هذا الأخير إلى درجة الفكرة . ويتطلب هذا العمل طاقة خضلة تنحدر من كل مقاومة سلبية أو إرادة سلبية ، تجذبه إلى الأسفل . وهكذا يكون تطور الإنسان في أنه يرفع الكون إلى نقطة انطلاقه الأولى ، فيفترض الكون ويعود إلى سابق مدهد . عند هذه النقطة من الموضوع نسلال أنفسنا السؤال التالي : ما الحرية وما العبودية ؟

يطرح الموضوع ذاته علينا في صورة أولية هي : مقاومة سلبية ومقاومة إيجابية ، أو إرادة سلبية وأخرى إيجابية . هناك السلب وهنالك الإيجاب ، ويشتمل الإيجاب في القيم التي ترفع الإنسان إلى الأعلى ، كالحب والتضحية والمعرفة . ويشتمل السلب في القيم التي تجلب الإنسان إلى الأسفل : كالكراهة ولانانية والجبل ، وبكلمة موجزة ، يشتمل الإيجاب بالخير ، ويشتمل السلب بالشر .

إن المقاومة الإيجابية تؤدي إلى الإنسان لترفعه ، وهي مظهر روحي للطاقة ، هي الحرية . وإن المقاومة السلبية التي تجلب الإنسان إلى الأسفل لتقيده بإسالم المسادة ، وهي مظهر للطاقة ، هي العبودية . فالعبودية هي كل ما يشتمل في القيم التي تسيطر على الإنسان لتقيده في عالم لاوعيه ، ليبقى مغيباً في عالم غيبته ، وتبدو المظاهر التالية : الملكية والشهوات والكراهة والحقد والكره والكبرياء والانانية والاضطهاد الحلق والطمع والحد والتسلط والاستغلال الخ . والحرية هي كل ما يشتمل بالقيم التي يتبناها الإنسان لترفعه إلى عالم وعيه وحقيقته : كالانفرد من الملكية التي تنوق تقدم الروح في سهرها ، والحب والتضحية والتواضع والتفرغ الحلقى والتسامح والعرفة الخ . وهكذا تصمق العبودية كل تقدم أي كل تحرر .

أن دراسة من هذا النوع تؤكد لنا أن الإنسان مازال يكره ويحسد ويحارب ويشتم ويبتك ويبتسلط ويسير في معارج المادة وظلماتها ، في لا وعيها وهكذا يكون كل تعلق بالادة لا وعيياً ، وكل لا وعي عبودية . ويكون كل انفكاك من اسار المادة مفرقة ووعياً ، وكل وعي أو معرفة حرية .

ولما كنا لا نفكر بالمائة الا من خلال شهواتنا ومغشقاتنا ، بأشكالها كلها ، فاننا ما زلنا عبيداً للدواتل، وهكذا ، لا تحقق الحرية أو الوعي ، وبالتالي لا تتقدم الإنسانية ، ولا تفصل نحن في حقل تعلقها الذي هو حرية ، ولا يقوم الانسان بعبود الخوط به . وليس هذا الدوا لا رفح الوجود من عبوديته الى حريته ، من جهله الى وعيه ، من سلبته الى ايجابته . وهكذا يسيطر الشر والالم السلبى والفاقة ، ويسود البشرية كل انواع الظلام والامس . ويحقق الانسان ، في عبوديته هذه ملكة الشر والجهل . ان ملكة المطلق حرية ، لانها تحرر دائم من ربة الشر والعبودية التي تغلف الوجود المادى وتخلله .

ان الانسان يحل في كيانه الحتمية والحرية : الحتمية المقالة في مادته ، والحرية المقالة في سيره الحثيث في الوعي والروح . ولهذا ، تتدرج طاقة الانسان في مراحل ثلاث متشابهة كل التشابك في . وبعدة لا تنقسم :

— مرحلة أولى هي الحتمية ، وبها يفتضح الانسان لقوانين وشمت لمادته ، قوانين سرمدية .

— مرحلة ثانية هي العقلانية ، وبها يحاول الانسان ان يقل وجوده ، أى سادته ، ليتنصر عليها ويصغر ، ويكفل .

— مرحلة ثالثة هي الروحانية ، وبها يتم النصار انسان ، ليكتمل بليل ما حية الحرية .

هكذا تشير الحياة الى تطور متزايد بفعل ماهية الحرية . ويتمثل هذا التطور في الانتصار على الظلمة من ضلال النور ، وعلى الشر من خلال الخير ، وعلى المحدود من خلال المطلق ، وليس هذا التطور الا امتثالا من العبودية وتحقيقا للحرية .

ولا كانت الحرية غاية بذاتها فان الانسان يصل على تحقيقها في المجال الاجتماعي ، ونحن عندما ندرس تاريخ الانسان نجد ان الحرية كانت تمثل الفكرة الهامة في الوجود الاجتماعي . فقد كان الانسان ، ومزال ، جامداً ليتخلص من العبودية والثقل الطبقي ، ويتأصل لكي يتحرر من ظلم الحكام ومن ير الطغيان والاستبداد . ويدل هذا السعي الى التحرر على رغبة أكيدة عند الانسان في مجال الحرية .

هنا كان الانسان يكره العبودية الاجتماعية وأشكالها كلها : الاقتصادية والسياسية ، فانه ثار على الانظمة التي كبلته ، ومازالت تكبله ، وتمرد على القوانين الجائرة وعلى الأوضاع الاجتماعية الفاسدة . ومازال تاريخ الانسان يشير الى حقيقة واحدة : هي ثورة الانسان على كل ما يميته عن التقدم ، فالمرش والجوع والفاقة ، والحرمان الظلم والجهل . ومقد كلها تحصر بكلمة هي العبودية .

ولكننا ، مع كل هذا تنسامل من سبب فشل الانسان في توطيد حريته في الحقل الاجتماعي .

لقد ارتبط فشل الانسان في توطيد حريته الاجتماعية بموامل عديدة نذكر منها :

- لم تكن أداة الحرية مادية من صلب تفكيره
- لم يتجق الحرية ببوصرها بل حقق أعراسها
- لم تنطلق فكرة الحرية من روجه بل من وضعه الاجتماعي فقط .
- لم تعبر فكرة الحرية من معنى وجوده ومفهومه .
- لم يتم الانسان بدور الحر ، بل ترك المجال مفتوحاً للحكام الذين قاموا بدورهم عنه .
- فقلت الحرية بعيدة من مرادها .

ان الانسان في الحالة الاجتماعية ، اراد أن يعوم الحرية مع خلال أشكالها الاجتماعية المتبدلة ، لذلك لم يصغر كلها وظل مبيداً لأمر عديدة في حقله الاجتماعي هذا . ويعد هذا كله الى ان حريته لم تنبسط عنه ، من روجه ، بل من القوانين الآلية أو الانتقالية التي نصير عن رؤية خيفة للوجود الانساني الاجتماعي .

لرى أن الوجود يتجه نحو الحرية ، وأن الانسان لا يحقق انسانيته الا بها ، ان الطاقة الكامنة في الانسان والفكرة القائمة فيه تسير في درب الحقيقة ، الا لا حقيقة بدون حرية ، فالمعرفة تحرر من الجهل ، والخير يحرر من الشر ، والنور يحرر من الظلام ، والحرية تحرر من العبودية .

كل ما في الكون ينشد الحرية : الماده من خلال طاقتها الفاعلة الباطنة التي تعمل يومى معين ، والانسان من خلال روجه الفاعلة الكامنة التي تعمل يومى صميم من خلال طواصر الوجود المادية ، فالحرية امتناع من ضلال يملأنا ويثقل علينا في حجاب يحجب عنا رؤية الحقيقة . وبواسطة هذه الحرية تصل الى الحقيقة كما يجب أن تكون . فالحقيقة موجودة ، وهي وجود ، وتحتاج الى الوجود ، الى ما يجب أن تكونه . ويفعل ماهية الحرية لتنتقل اللاوعي الى الوعي ، الى الحقيقة التي هي حرية في المطلق ، وهي الفاية التي من أجلها وجدنا .

نذره اليانجي

دختر

# من أجل رفاهية الحياة في المجتمع العربي تقدم شركة الاسكندرية للمنتجات المعدنية

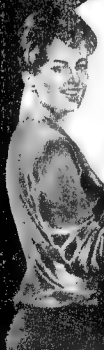
أحدث منتجات الزينة الفخمة العامة للصناعات الهندسية

أحدث إنتاج من نوعه في الشرق العربي

• ميزان مطبخ  
• شعلتان زينة ومنازل  
• الكهنة برونز كبريتات



• إبرة إسعاف  
• شعلتان زينة ومنازل  
• أنصاف زينة



• حالة للزينة  
• الصابون المطبق باليد  
• ميزان برونز كبريتات  
• لانتا برونز كبريتات

• طبق برونز كبريتات من (1) زينة  
• من الصابون المطبق باليد  
• برونز كبريتات



٧٢ شارع الشهيد جلال المدسوقي - الحضرة - اسكندرية - ج.ع.م  
معرض البيع : ٤٥ شارع صهيبة زغلول - الاسكندرية



# شركة منتجات الكروم والقطير المصرية

إحدى شركات المؤسسة المصرية العامة للصناعات الغذائية

تبايع بجميع المحلات والعيادات  
بأنحاء الجمهورية



**ابوسمبل**  
كيناً أبوسمبل

الصنعة من مدامات أماس الكينا  
الطبيعية المستوردة من شركة كارل سفلونسمكي  
المستوردة في عالم صناعة الزدوين

:

لوحنا الغلاف :

... الغلاف الأمامي « فتاه داخل حديقة »

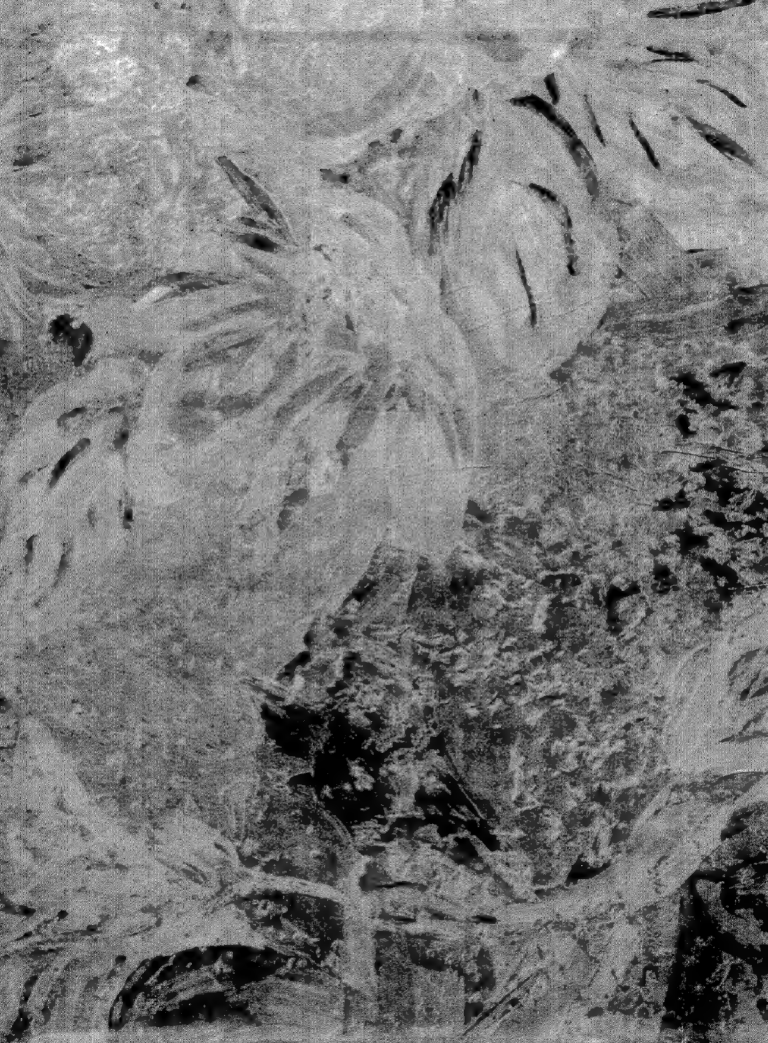
لفنان الشعب التشيكي كارل سفلونسمكي

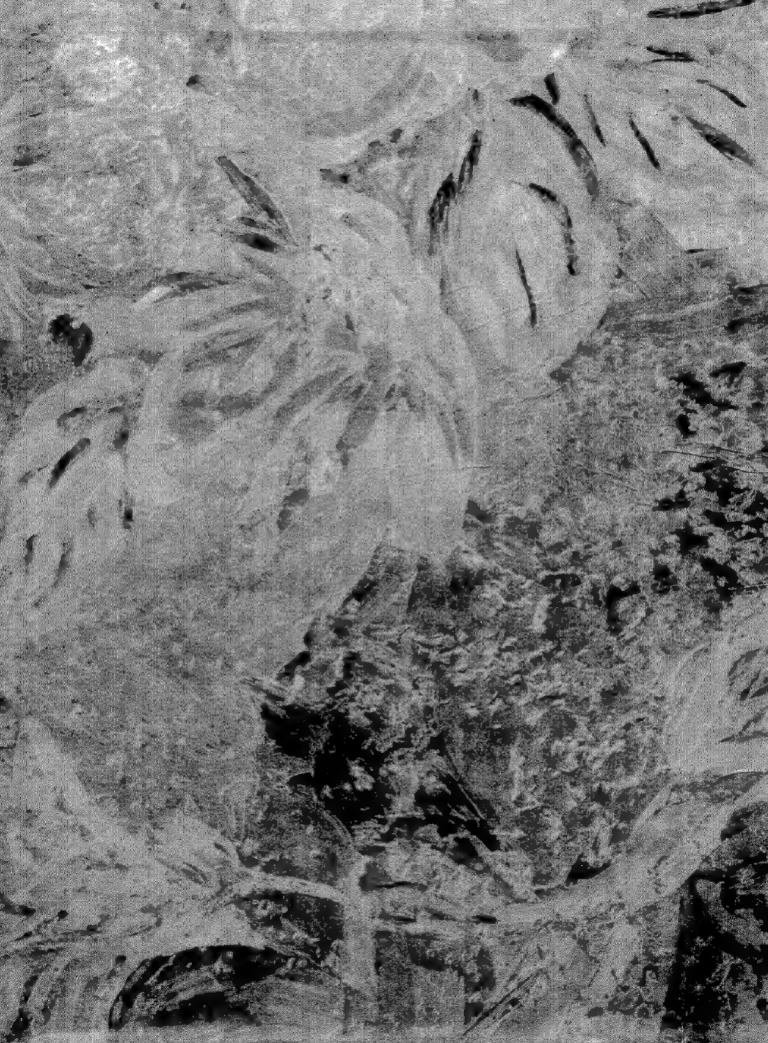
... الغلاف الخلفي « وجوه تسميات »

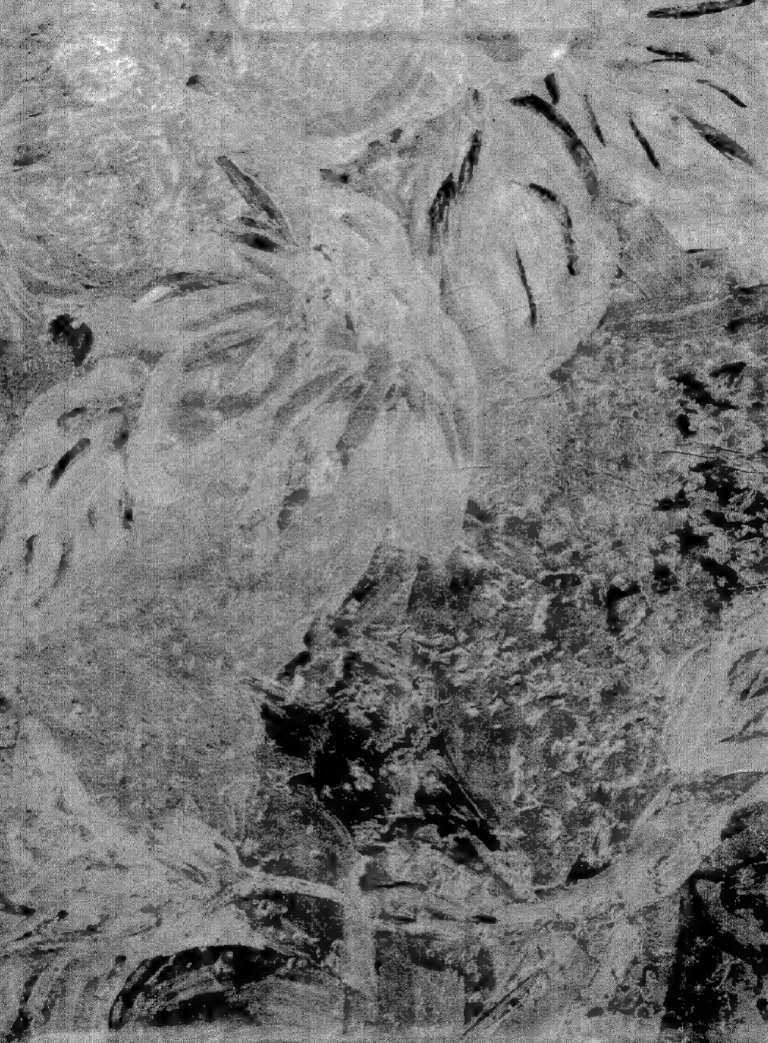
للفنان الإيطالي مائزو











Bibliotheca Alexandrina



0535609